



# FILOSOFIA PRÁTICA EPISTEMOLOGIA E HERMENÊUTICA

Francisco Jozivan Guedes de Lima  
Gerson Albuquerque de Araújo Neto (Orgs.)





O Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Piauí – antes denominado Programa de Pós-graduação em Ética e Epistemologia –, nos seus quase dez anos de existência, tem o prazer de tornar público ao leitor mais um livro, *Filosofia Prática, Epistemologia e Hermenêutica*, composto por três partes que contemplam uma pluralidade de abordagens filosóficas concernentes às novas Áreas de Concentração do seu novo Regimento Geral, a saber, (i) Filosofia Prática e (ii) Linguagem, Conhecimento e Mundo. Apesar de ser um livro de um Programa de Pós-graduação em específico, ousamos romper com a endogenia: do total de vinte artigos, sessenta por cento (60%) são de professores do nosso PPG e quarenta por cento (40%) são de professores de outros Programas de Pós-graduação stricto sensu externos à UFPI, sendo que deste percentual a maioria fez pesquisas de Doutorado e Pós-Doc. no exterior, somando-se a isso a contribuição de autores estrangeiros da Alemanha, Canadá, Estados Unidos, Itália e Portugal, algo que sem sombra de dúvidas confere um status minimamente internacionalizado a este empreendimento.



 **editora fi**  
www.editorafi.org



**FILOSOFIA PRÁTICA,  
EPISTEMOLOGIA E  
HERMENÊUTICA**



Série

Filosofia & Interdisciplinaridade

*Comitê Editorial da*

- 
- **Agnaldo Cuoco Portugal**, UNB, Brasil
  - **Alexandre Franco Sá**, Universidade de Coimbra, Portugal
  - **Christian Iber**, Alemanha
  - **Claudio Gonçalves de Almeida**, PUCRS, Brasil
  - **Cleide Calgato**, UCS, Brasil
  - **Danilo Marcondes Souza Filho**, PUCRJ, Brasil
  - **Danilo Vaz C. R. M. Costa**, UNICAP/PE, Brasil
  - **Delamar José Volpato Dutra**, UFSC, Brasil
  - **Draiton Gonzaga de Souza**, PUCRS, Brasil
  - **Eduardo Luft**, PUCRS, Brasil
  - **Ernilo Jacob Stein**, PUCRS, Brasil
  - **Felipe de Matos Muller**, PUCRS, Brasil
  - **Jean-François Kervégan**, Université Paris I, França
  - **João F. Hobuss**, UFPEL, Brasil
  - **José Pinheiro Pertille**, UFRGS, Brasil
  - **Karl Heinz Efken**, UNICAP/PE, Brasil
  - **Konrad Utz**, UFC, Brasil
  - **Lauro Valentim Stoll Nardi**, UFRGS, Brasil
  - **Marcia Andrea Bühring**, PUCRS, Brasil
  - **Michael Quante**, Westfälische Wilhelms-Universität, Alemanha
  - **Miguel Giusti**, PUCP, Peru
  - **Norman Roland Madarasz**, PUCRS, Brasil
  - **Nythamar H. F. de Oliveira Jr.**, PUCRS, Brasil
  - **Reynner Franco**, Universidade de Salamanca, Espanha
  - **Ricardo Timm de Souza**, PUCRS, Brasil
  - **Robert Brandom**, University of Pittsburgh, EUA
  - **Roberto Hofmeister Pich**, PUCRS, Brasil
  - **Tarcílio Gotta**, UNIOESTE, Brasil
  - **Thadeu Weber**, PUCRS, Brasil

# FILOSOFIA PRÁTICA, EPISTEMOLOGIA E HERMENÊUTICA

Francisco Jozivan Guedes de Lima  
Gerson Albuquerque de Araújo Neto  
(Orgs.)

*φ editora fi*

**Direção editorial:** Agemir Bavaresco

**Capa e diagramação:** Lucas Fontella Margoni

**Arte de capa:** Pinturas Rupestres, Serra da Capivara — PI.

**A regra ortográfica usada foi prerrogativa de cada autor.**



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da Creative Commons 4.0

[https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)

Série Filosofia e Interdisciplinaridade - 66

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

LIMA, Francisco Jozivan Guedes de; ARAÚJO NETO, Gerson Albuquerque de.

Filosofia prática, epistemologia e hermenêutica [recurso eletrônico] / Francisco Jozivan Guedes de Lima; Gerson Albuquerque de Araújo Neto (Orgs.). -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016.

551 p.

ISBN - 978-85-5696-106-8

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia prática. 2. Epistemologia. 3. Hermenêutica. 4. Interpretação. 5. Crítica. 6. Ciências Humanas. I. Título. II Série.

CDD-100

---

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

# SUMÁRIO

---

<b>APRESENTAÇÃO</b>	
FRANCISCO JOZIVAN GUEDES DE LIMA	11
<b>LISTA DE AUTORES</b>	13
<b>PARTE I</b>	
<b>FILOSOFIA PRÁTICA</b>	
<b>DEVERES HUMANOS</b>	
CINARA NAHRA	19
<b>A NATUREZA DO TERROR: UMA CATEGORIA (ANTI) POLÍTICA</b>	
FÁBIO ABREU DOS PASSOS	34
<b>TRANSNACIONALIZAÇÃO DEMOCRÁTICA, COSMOPOLITISMO E DIREITOS HUMANOS SEGUNDO HABERMAS: UMA ABORDAGEM PARA ALÉM DO REALISMO POLÍTICO DE H. MORGENTHAU E C. SCHMITT NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS</b>	
FRANCISCO JOZIVAN GUEDES DE LIMA	63
<b>VIRTUDES PARA UMA FILOSOFIA DA TECNOLOGIA? NOTAS PARA UMA PESQUISA A PARTIR DE MACINTYRE E JONAS</b>	
HELDER BUENOS AIRES DE CARVALHO	95
<b>ALASDAIR MACINTYRE E O NATURALISMO: NOTAS SOBRE DEPENDENT RATIONAL ANIMALS</b>	
JOSÉ ELIELTON DE SOUSA	126



**PARTE II**  
**EPISTEMOLOGIA, LÓGICA E ONTOLOGIA**

<b>A TEORIA DAS MODALIDADES NA LÓGICA DA ESSÊNCIA HEGELIANA</b>	
AGEMIR BAVARESCO	154
CHRISTIAN IBER	
<b>CRÍTICA A TODA DETERMINAÇÃO CONCEITUAL DE UM OBJETO. COMO ISSO FUNCIONA? PARA A CRÍTICA DO CONHECIMENTO EM ADORNO, LYOTARD E DERRIDA</b>	
CHRISTIAN IBER	169
<b>A EXISTÊNCIA NECESSÁRIA DE UM SER ABSOLUTAMENTE PERFEITO EM VIRTUDES E A EXISTÊNCIA DO MAL MORAL E/OU NATURAL</b>	
EMERSON CARLOS VALCARENGHI	194
<b>CHE COSA INTUISCE L'IDEA ASSOLUTA? SULLA LOGICA HEGELIANA DELLA CREAZIONE</b>	
FEDERICO ORSINI	229
<b>O REALISMO EM JOHN SEARLE</b>	
GERSON ALBUQUERQUE DE ARAÚJO NETO	267
<b>AS DUAS TEORIAS DOS NOMES PRÓPRIOS DE EVANS</b>	
MARTIN ADAM MOTLOCH	281
<b>BETWEEN COUNTING AND STRUCTURING: OBSERVATIONS ON BADIOU'S MATHEMATICAL ONTOLOGY, CHOMSKY'S FACULTY OF LANGUAGE AND DEHAENE'S NUMBER SENSE</b>	
NORMAN R. MADARASZ	299



**PARTE III**  
**HERMENÊUTICA, FENOMENOLOGIA E LITERATURA**

<b>RICHARD RORTY E SEU HERÓI FILOSÓFICO: JOHN DEWEY</b> EDNA MARIA MAGALHÃES DO NASCIMENTO	346
<b>SOBRE O OCASIONAL E O DECORATIVO: A CONSTITUIÇÃO DO MONUMENTO ARQUITETÔNICO EM VERDADE E MÉTODO</b> GUSTAVO SILVANO BATISTA	377
<b>A TEODICEIA E AS SUAS CONSEQUÊNCIAS: TOTALIDADE E INFINITO COMO FILOSOFIA DA RELIGIÃO</b> JEFFREY BLOECHL	391
<b>MARTIN HEIDEGGER: A ESTRUTURA HERMENÊUTICA DE SER E TEMPO</b> JOSÉ RICARDO BARBOSA DIAS	413
<b>HERMENÊUTICA E NARRATIVA: A LÓGICA DA INTRIGA NO CENTRO DO PENSAMENTO DA PRAGMÁTICA DA LINGUAGEM</b> JOSÉ VANDERLEI CARNEIRO	443
<b>HAMLET ONCE MORE... UMA ANÁLISE FILOSÓFICO-LITERÁRIA ACERCA DA MELANCOLIA</b> LUIZIR DE OLIVEIRA	466
<b>AGOSTINHO DA SILVA E O CONCEITO DE LUSOFONIA</b> RENATO EPIFÂNIO	496
<b>O TRÁGICO EM HÖLDERLIN NO PERÍODO DE EMPÉDOCLES: ENSAIOS E ESCRITOS DE 1798 A 1800</b> SOLANGE APARECIDA DE CAMPOS COSTA	528



# APRESENTAÇÃO

---

O Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Piauí – antes denominado Programa de Pós-graduação em Ética e Epistemologia –, nos seus quase dez anos de existência, tem o prazer de tornar público ao leitor mais um livro, *Filosofia Prática, Epistemologia e Hermenêutica*, composto por três partes que contemplam uma pluralidade de abordagens filosóficas concernentes às novas Áreas de Concentração do seu novo Regimento Geral aprovado pelo Conselho de Ensino Pesquisa e Extensão mediante a Resolução 029/2016, a saber, (i) Filosofia Prática e (ii) Linguagem, Conhecimento e Mundo.

Apesar de ser um livro de um Programa de Pós-graduação em específico, ousamos romper com a endogenia: do total de vinte artigos, sessenta por cento (60%) são de professores do nosso PPG e quarenta por cento (40%) são de professores de outros Programas de Pós-graduação *stricto sensu* externos à UFPI, sendo que deste percentual a maioria fez pesquisas de Doutorado e Pós-Doc. no exterior, somando-se a isso a contribuição de autores estrangeiros da Alemanha, Canadá, Estados Unidos, Itália e Portugal, algo que sem sombra de dúvidas confere um *status* minimamente internacionalizado a este empreendimento.

Para fins de organização temática, dividimos o material em três partes: ( $\alpha$ ) *Filosofia Prática* com artigos sobre deveres éticos; totalitarismo e (anti)política em Hannah Arendt; relações internacionais, cosmopolitismo e direitos humanos em Habermas, Morgenthau e Schmitt; a filosofia da técnica em MacIntyre e Hans Jonas; e a questão do naturalismo de MacIntyre; ( $\beta$ ) *Epistemologia, Lógica e Ontologia* com a abordagem de temas que perpassam a ciência da lógica de Hegel; o problema do conhecimento em Adorno, Lyotard e Derrida; o problema do mal moral e natural; o realismo de John Searle; as teorias dos nomes próprios de Evans; e a ontologia de Badiou e Chomsky; ( $\gamma$ ) *Hermenêutica*,

*Fenomenologia e Literatura* com estudos sobre Rorty e Dewey; relação entre arquitetura e hermenêutica em Gadamer; teodicéia e filosofia da religião em Levinas; a hermenêutica de Heidegger; o tema da narrativa na hermenêutica de Paul Ricoeur; filosofia e literatura; lusofonia; e a temática do trágico em Hölderlin.

Por fim, prestamos os nossos sinceros agradecimentos a cada autor que com o espírito colaborativo, com a devida excelência e seriedade filosófica trabalhou na implementação deste empreendimento teórico que ora apresentamos ao leitor.

Desejamos a todos uma boa leitura!

*Prof. Dr. Francisco Jozivan Guedes de Lima*  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia UFPI  
Departamento de Filosofia UFPI



# LISTA DE AUTORES

---

**Agemir Bavaresco.** Doutor em Filosofia pela Université Paris 1 / Pantheon-Sorbonne, França. Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6597683266934574>

**Christian Iber.** Doutor em Filosofia pela Freie Universität Berlin (FUB) / Alemanha. Bolsista CAPES do Programa Nacional de Pós-Doutorado na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1483151727919512>

**Cinara Nahra.** Doutora em Filosofia pela University of Essex / Inglaterra. Professora no Programa de Pós-Graduação e no Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3185309694904313>

**Edna Maria Magalhães Nascimento.** Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) / Brasil. Professora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e do Departamento de Fundamentos da Educação da Universidade Federal do Piauí (UFPI). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2468201133397027>

**Emerson Carlos Valcarenghi.** Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) / Brasil. Professor do Programa de Pós-Graduação e do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Piauí (UFPI). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3816556371255616>

**Fábio Abreu dos Passos.** Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) / Brasil. Professor do Programa de Pós-Graduação e do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Piauí (UFPI). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5666709774218066>

**Federico Orsini.** Doutor em Filosofia pela Università di Padova / Itália. Bolsista CAPES do Programa Nacional de Pós-

Doutorado na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3092280631985064>

**Francisco Jozivan Guedes de Lima.** Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) / Brasil. Professor do Programa de Pós-Graduação e do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Piauí (UFPI). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8231159547990641>

**Gerson Albuquerque de Araújo Neto.** Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) / Brasil. Professor do Programa de Pós-Graduação e do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Piauí (UFPI). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7598581434239598>

**Gustavo Silvano Batista.** Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ) / Brasil. Professor do Programa de Pós-Graduação e do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Piauí (UFPI). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8899510748810172>

**Helder Buenos Aires de Carvalho.** Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) / Brasil. Professor do Programa de Pós-Graduação e do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Piauí (UFPI). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0515854046455020>

**Jeffrey Bloechl.** Doutor em Filosofia pela Katholieke Universiteit Leuven / Bélgica. Professor Associado do Departamento de Filosofia do Boston College / EUA. Professor Honorário da Australian Catholic University / Austrália. <http://www.bc.edu/schools/cas/philosophy/faculty/bloechl.html>

**José Eielton de Sousa.** Doutor em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) / Brasil. Professor de Filosofia no Centro de Educação Aberta e à Distância (CEAD/UFPI) e no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Piauí (UFPI). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1170773436406726>

**José Ricardo Barbosa Dias.** Doutor em Filosofia pelo Doutorado Interinstitucional UFPB-UFPE-UFRN / Brasil. Professor do Programa de Pós-Graduação e do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Piauí (UFPI). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7442580994989914>

**José Vanderlei Carneiro.** Doutor em Linguística pela Universidade Federal do Ceará (UFC) / Brasil. Professor de Filosofia no Centro de Educação Aberta e à Distância (CEAD/UFPI) e no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Piauí (UFPI). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2313125387563520>

**Luizir de Oliveira.** Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP) / Brasil. Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Piauí (UFPI) e do Programa de Pós-Graduação em Letras. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5862908010726439>

**Martin Adam Motloch.** Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) / Brasil. Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Piauí (UFPI). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5829874553096801>

**Norman Roland Madarasz.** Doutor em Filosofia pela Université Paris 8 / França. Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1872154241367432>

**Renato Epifânio.** Doutor em Filosofia pela Universidade de Lisboa (UL) / Portugal. Membro do Instituto de Filosofia Luso-Brasileira. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9782416009540827>

**Solange Aparecida de Campos Costa.** Doutora em Filosofia pelo Doutorado Interinstitucional UFPB-UFPE-UFRN / Brasil. Professora do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual do Piauí (UESPI). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8311834326963041>





**PARTE I**

---

**FILOSOFIA PRÁTICA**



# DEVERES HUMANOS

---

*Cinara Nabra\**

## A correlatividade entre direitos e deveres

Todo direito implica um dever? Todo dever implica um direito? É possível haver direitos sem deveres ou deveres sem direitos? Direitos são anteriores a deveres, ou vice-versa? É possível traçar o início desta discussão ao artigo de Hohfeld denominado *Alguns conceitos Legais Fundamentais aplicados ao Raciocínio Jurídico* publicado em 1913 quando ele expõe a ideia da correlatividade entre direitos e deveres, afirmando que deveres e direitos são termos correlativos; quando um direito é invadido um dever é violado (HOHFELD, 1913, p.32). Para Hohfeld, entretanto, o uso de direitos e deveres neste sentido é um uso limitado, este uso corresponde a apenas uma subclasse que envolve alguns tipos de direitos e deveres. Ele continua afirmando que:

*Se X tem um direito contra Y que este deva se manter longe da terra do primeiro o correlato (e equivalente) é que Y tem o dever para com X de permanecer longe deste lugar. Se, como parece desejável, nós devêssemos procurar um sinônimo para o termo direito neste sentido próprio e limitado, talvez a palavra "claim" fosse a mais apropriada (HOHFELD, 1913, p.32)*

Traduzirei *claim* como exigência, e neste sentido direitos são exigências em relação a outros. Ele salienta, entretanto, que direito pode ser usado não apenas no sentido de *claim* (exigência), mas também no sentido de ter um

---

\* Professora no Programa de Pós-Graduação e no Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Doutora em Filosofia pela University of Essex / Inglaterra. Contato: [cinaranabra@hotmail.com](mailto:cinaranabra@hotmail.com)

privilégio (ou uma liberdade no sentido de estar autorizado a fazer algo), e também como poder, ou como imunidade. A taxionomia de Hohfeld é bastante complexa e profícua e não vamos discuti-la em detalhes aqui, mas nos interessa a sua compreensão de que o termo direito tende a ser usado indiscriminadamente para cobrir também o que entendemos como privilégio, poder ou imunidade e não apenas direito no sentido estrito como *claim*, ou seja, como exigência. Há uma frouxidão no uso do termo direito, observa Hohfeld, acrescentando, porém, que mesmo reconhecendo o uso impreciso da palavra ainda assim aqueles que usam o termo e o conceito “direito” no sentido mais amplo possível estão acostumados a pensar no dever como sendo o seu correlato.

Com isso se estabelece aquilo que David Lyons em 1970 vai caracterizar como sendo a correlatividade entre direitos e deveres. Segundo ele:

É comumente sustentado que direitos se correlacionam com deveres. Por isto usualmente se quer dizer, ao menos, que direitos implicam deveres (mesmo que nem todos deveres impliquem em direitos) e também que “claims” (exigências) de direitos não precisam ser reconhecidas a menos que respaldadas pela prova das obrigações correspondentes. Tal doutrina da correlatividade também faz parte da visão que direitos devem ser entendidos ou analisados em termos de deveres ou obrigações (LYONS, 1970, p.45).

Lyon realça que esta correlatividade perfeita é um subtipo da relação entre deveres e direitos, ou seja, não é o caso em que para todo direito, dever ou obrigação esta correlação aconteça. Porém ela pode nos dar alguns insights sobre como o tema é tratado e como deveria ser tratado, assim como pode nos ajudar a elucidar potenciais maus usos da definição de direitos e possíveis problemas em sua demanda na sociedade atual.



Um direito no sentido forte seria aquilo que Hohfeld chama de direitos como *claims*, como exigências, aonde o caso prototípico é descrito por Lyons:

*Suponha que Bernard deva 10 dólares à Alvin. Nós temos então razão em prescrever um direito à Alvin e uma correspondente obrigação à Bernard. A obrigação de Bernard é pagar 10 dólares para Alvin, mas sua obrigação é também específica em relação a Alvin, ou seja, é devida a Alvin em particular. Alvin tem também um direito correspondente de que lhe seja pago por Bernard 10 dólares, um direito específico em relação a Bernard. (LYONS, 1970, p. 46)*

Observemos que há uma série de relações secundárias que podem se originar da correlatividade. Se A trabalha para B então A tem o direito de receber seu salário e B o dever de pagá-lo e temos aqui mais um outro caso de direitos como exigências. Por outro lado, esta relação também gera uma série de obrigações de A para com B, como o dever de realizar bem o seu trabalho, cumprir horários etc. Há outros sentidos em que usamos a palavra direito, entretanto, para os quais não existe um dever correlato, e Hohfeld já chamava a atenção para isto expressando a vagueza e amplitude do uso do conceito. Todos nós temos o direito de caminhar em uma praia pública, mas isto não significa, entretanto, que todos exerçam este direito. Muitas pessoas, mesmo morando em cidades a beira-mar jamais vão à praia. Neste caso, há aqui o que chamo de sentido fraco de direito, aonde o direito é usado no sentido de uma liberdade, ou um privilégio, o qual as pessoas podem exercer ou não. Penso que há ainda um terceiro tipo de direito, que chamaria de condicional, no qual a pessoa só pode exercê-lo se cumprir determinadas condições para tal. Por exemplo, todos nós, maiores de 18 anos, temos o direito de ir ao cinema, mas para assistir o filme temos de pagar a entrada, ou seja, o direito que há de realizar certas atividades depende ainda do cumprimento de

certas condições. Há muita confusão em relação a este tipo de direito. No serviço público, por exemplo, o servidor pode ter direito a solicitar horário especial para estudar, mas este horário especial pode ser concedido ou não pela Instituição a qual ele pertence dependendo do interesse do setor no qual ele está lotado, ou seja, o servidor tem o direito (no sentido de liberdade) de fazer o pedido e a Instituição tem o direito de negá-lo em função do interesse do setor, e este direito que tem a Instituição de negá-lo é o direito no sentido de poder. Algo semelhante acontece nos tribunais. As pessoas têm o direito de entrar com ações dos mais diversos tipos na Justiça, e o juiz tem o direito (no sentido de poder) de negar provimento a estas demandas. O espaço para a discricionariedade aqui, entretanto, deveria ser melhor compreendido. O juiz tem o direito (no sentido de poder) para conceder ou não o pedido, mas este poder não deveria ser, em um estado de direito, exercido arbitrariamente. O juiz deveria decidir baseado nas leis do País e não com base em suas convicções morais pessoais quando estas estão em desacordo com o que determina a lei. Algo similar deveria ser o caso em conselhos deliberativos. Conselhos deliberativos de universidades têm, por exemplo o direito (no sentido de poder) para, por exemplo, alterar o perfil de vagas de concurso solicitadas por departamentos. Isto não significa que este poder deva ser exercido simplesmente porque ele é um direito (no sentido de poder). Há várias considerações de ordem prudencial que deveriam entrar neste cálculo decisório. Paralelamente ao direito no sentido de poder há o direito no sentido de imunidade. Imunidade parlamentar, por exemplo, é um direito que assegura aos parlamentares ampla liberdade e autonomia no exercício de suas funções, mas não deveria implicar que em relação a suas obrigações como cidadão estes estejam isentos de cumpri-las.

Todos estes possíveis usos do termo direito, que provavelmente não se esgotam aqui, fazem com que, às

vezes, não se compreenda bem o que significa ter direitos e que assim aquele que supõem ser beneficiário do direito exija, muitas vezes, mais do que é devido e aquele que tem a obrigação conceda, muitas vezes, menos do que deveria. Assim neste verdadeiro “cabo de guerra” que se cria entre quem exige seu direito e quem tem a obrigação de provê-lo, agravado pela tendência de que muitos coloquem um peso muito maior na exigência de seus direitos do que no cumprimento de seus deveres, estabelece-se uma das mais complexas relações da sociedade contemporânea e que tem reflexos em todos os tipos de relação como trabalhistas, de consumo, familiares, pessoais e várias outras.

### **O que são deveres?**

Para além de Hohfeld que definia deveres afirmando que deveres ou obrigações legais são aquilo que devemos ou não devemos fazer (HOHFELD, 1913, p.32) penso que podemos definir deveres como nada mais do que as nossas obrigações morais. Para definir o que exatamente constituem estas obrigações temos a ajuda de uma regra antiga, presente em praticamente todas as civilizações, que é a regra de ouro “não faça aos outros aquilo que não queres que te façam”. Mazzini no livro “The Duties of Man ” de 1858 afirma que nosso dever primeiro é para com a humanidade. Afirma Mazzini:

*Vocês são homens, ou seja, criaturas capazes de progresso racional, social e intelectual somente através da associação: um progresso ao qual não se pode colocar limites...seu dever é educar a vocês próprios e aos outros, para aperfeiçoar a si próprio e aos outros... Onde quer que você veja a corrupção a seu lado e não lute contra isto, você trai o seu dever... E aonde quer que a natureza humana melhore ou se desenvolva, aonde quer que seja descoberta uma nova verdade, aonde quer que seja dado um passo no caminho da educação, do progresso e da moralidade, esse passo dado, e esta verdade descoberta irá*

*cedo ou tarde beneficiar toda a humanidade.*(MAZZINI, 1858)

Em Mazzini também aparece uma versão da regra de ouro. Diz ele:

*Pergunte a você mesmo para cada ação que você pratica dentro do círculo de sua família ou de seu País se o que eu agora faço fosse feito por todos os homens seria benéfico ou danoso para a humanidade, e se sua consciência disser que seria danoso desista; desista mesmo que pareça que uma vantagem imediata para seu país ou sua família resultaria da ação.*  
(MAZZINI,1858)

Kant, o filósofo dos deveres, já havia anteriormente refinado imensamente a regra de ouro apresentando seu imperativo categórico, um princípio da razão pura, como sendo o princípio a partir do qual todos os deveres derivam. Não se trata aqui de não querer para todos o que não queremos para nós, colocando a ênfase no nosso querer subjetivo como critério, como acontece na regra de ouro, mas ao contrário, se trata de só querer para nós aquilo que pode ser universalizado, aquilo que podemos querer para todos, entendendo que é irracional querer algo para todos e não querermos para nós próprios, já que por definição fazemos parte do todo. Para Kant todos nós reconhecemos a lei moral, e assim, reconhecemos os nossos deveres, e se não os cumprimos muitas vezes é porque tentamos, outras tantas vezes, vezes abrir exceção, para nós, na universalidade da lei, em função do interesse próprio.

Determinar com precisão se o dever é gerado no respeito a regra de ouro na sua versão clássica, na compreensão utilitarista daquilo que é benéfico para a humanidade, naquilo que a razão nos exige como sugere Kant, ou em todas estas fontes é algo complexo que exige uma análise filosófica que está para além das pretensões deste artigo, mas é possível observar um padrão

incontestável que é o de que o dever requer sempre um olhar para além do interesse próprio, um olhar para o outro, e na extensão deste raciocínio, um olhar para todos. Esse exercício, de sair de nós próprios e daquilo que se relaciona ao nosso interesse para considerar a “todos” é um exercício difícil, especialmente quando a prática do dever se opõem ao nosso interesse próprio e imediato. É exatamente por isto que é muito mais fácil exigir nossos direitos do que cumprir os deveres que temos para com os outros e para com a sociedade e isto é extremamente prejudicial para a sociedade, já que o cumprimento de ambos, direitos e deveres, concomitantemente, é condição fundamental para o bom funcionamento da polis, sendo que aonde não há garantia de direitos temos a dissolução do estado de direito e aonde não se cumprem os deveres temos uma sociedade desmoralizada. E todos nós sabemos que quando ambos se encontram estamos a meio passo da barbárie. Uma sociedade bem estruturada, na vigência plena do estado democrático de direito, requer que ambos, direitos e deveres, sejam garantidos e cumpridos. Mas como fazer com que assim seja?

### **Deveres humanos**

A garantia dos direitos humanos como seria desejável está muito longe de se concretizar no mundo. Sabemos que as pessoas têm o direito à vida e a liberdade, mas a todo momento ocorrem atentados a ambos em todos os lugares do mundo. Sabemos que temos direito à privacidade, mas desde que Edward Snowden denunciou a espionagem indiscriminada da NSA americana sobre nossos e-mails e os e-mails de vários chefes de estado no mundo, inclusive o da nossa presidenta Dilma Rousseff, temos hoje certeza de que este direito não está sendo respeitado. Entretanto, quando olhamos a declaração universal dos direitos humanos, promulgada na Organização das Nações

Unidas (ONU) em 10 de dezembro de 1948, está previsto, no artigo 12 que *ninguém sofrerá intromissões arbitrarias na sua vida privada, na sua família, no seu domicílio ou na sua correspondência, nem ataques à sua honra e reputação. Contra tais intromissões ou ataques toda a pessoa tem direito a proteção da lei*?. Ou seja, sabemos que ainda que o direito a nossa privacidade não esteja garantido de fato, ele está ao menos garantido de direito. Qualquer violação a este direito pode ser denunciada na ONU com fundamento neste artigo. Sabemos que nem sempre as pessoas têm acesso à educação, mas sabemos também que, ao menos, este direito está garantido no artigo 26 da mesma declaração onde se lê:

*Toda a pessoa tem direito à educação. A educação deve ser gratuita, pelo menos a correspondente ao ensino elementar fundamental. O ensino elementar é obrigatório. O ensino técnico e profissional deve ser generalizado; o acesso aos estudos superiores deve estar aberto a todos em plena igualdade, em função do seu mérito (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, Dezembro 1948)*

Mas em relação aos deveres? Existem deveres humanos? Quais são estes deveres? Poucos sabem que em abril de 1948, ou seja, oito meses antes da aprovação da Declaração dos Direitos Humanos da ONU, foi aprovada na IX Conferência Internacional Americana em Bogotá, uma Declaração Universal dos Direitos e Deveres do Homem (IX CONFERÊNCIA INTERNACIONAL AMERICANA, Abril 1948). Esta declaração tem um capítulo composto de 28 artigos relativos aos Direitos, e uma seção de deveres, composta dos artigos 29 a 38. Alguns dos deveres ali listados parecem de fato serem legítimos, mas outros, entretanto, são bastante questionáveis. Entre os legítimos temos o dever de conviver com os demais (artigo 29), o dever dos pais de auxiliar, alimentar, educar e amparar os seus filhos menores de idade, enquanto os filhos têm o dever de honrar sempre os seus pais e de os auxiliar,

alimentar e amparar sempre que precisarem (artigo 30), o dever de adquirir pelo menos a instrução primária (artigo 31) o dever de obedecer à Lei e aos demais mandamentos legítimos das autoridades do país onde se encontrar (artigo 33), o dever de pagar os impostos estabelecidos pela lei para a manutenção dos serviços públicos (artigo 36) o dever de trabalhar, dentro das suas capacidades e possibilidades, a fim de obter os recursos para a sua subsistência ou em benefício da coletividade (artigo 37). Entre os questionáveis estão o dever ( e não o direito) de votar nas eleições populares do país de que for nacional, quando estiver legalmente habilitada para isso (artigo 32) o dever da pessoa quando devidamente habilitada de prestar os serviços civis e militares que a pátria exija para a sua defesa e conservação, (artigo 34) e o dever de todo estrangeiro de se abster de tomar parte nas atividades políticas que, de acordo com a lei, sejam privativas dos cidadãos do Estado onde se encontrar (artigo 38).

Com a seção sobre os deveres contando com artigos tão controversos como estes, e tendo a declaração um caráter tão nacionalista quando se refere a deveres, não surpreende que na Declaração Universal dos Direitos Humanos aprovada posteriormente pela ONU em dezembro de 1948 a parte dos deveres não tenha sido incorporada, limitando-se esta no seu artigo 29 a estabelecer que todo ser humano tem deveres para com a comunidade, na qual o livre e pleno desenvolvimento de sua personalidade é possível.

Porém quase 50 anos depois, já em 1997 foi proposta pela Interaction Council uma Declaração Universal das Responsabilidades Humanas<sup>1</sup> (THE INTERACTION

---

<sup>1</sup> O *Interaction Council* foi estabelecido em 1983 como uma organização internacional independente que congrega um grupo de ex-chefes de estado de diversos países no mundo. Os membros do conselho desenvolvem em conjunto recomendações e soluções práticas para os problemas políticos, econômicos e sociais que a humanidade enfrenta

COUNCIL, 1997) uma declaração bem menos controversa e muito mais em sintonia com os tempos contemporâneos que a de abril de 1948, mas também praticamente desconhecida até agora no mundo. Esta declaração é composta de 19 artigos. Os quatro primeiros artigos desta, relativos aos princípios fundamentais para a humanidade, estabelecem que toda pessoa, independentemente do gênero, origem étnica, status social, opinião política, linguagem, idade, nacionalidade ou religião tem a responsabilidade de tratar todas as pessoas de um modo humano. Todos têm a responsabilidade de lutar pela dignidade e autoestima de todos; nenhuma pessoa, nenhum grupo ou organização, nenhum Estado, está além do bem e do mal, todos estão submetidos a padrões éticos e todos tem a responsabilidade de promover o bem e evitar o mal em todas as coisas. Além disso todos devem aceitar responsabilidades para com todos, em um espírito de solidariedade plena. Não faça aos outros o que não queres que te façam diz o artigo 4.

Já os artigos 5 a 7 são relativos aos princípios de não violência e respeito pela vida. Eles estabelecem que todos temos a responsabilidade de respeitar a vida, que ninguém tem o direito de causar dano, torturar ou matar outros seres humanos, o que ,entretanto, não exclui o direito de auto defesa; estabelece que as disputas entre Estados ou pessoas devem ser resolvidas sem violência, que nenhum governo deveria tolerar ou participar em atos de genocídio ou terrorismo nem abusar de mulheres ,crianças e civis como instrumento de guerra; estabelece que todas as pessoas são preciosas e devem ser protegidas incondicionalmente, sendo que os animais e a natureza também exigem proteção e todas pessoas tem a responsabilidade de proteger a água ,o solo e a terra para os habitantes atuais do planeta e para as futuras gerações.

Os artigos 8 a 11 dizem respeito a justiça e solidariedade estabelecendo que todos têm a



responsabilidade de agir com integridade, honestidade e justiça e não roubar ou tirar a propriedade de outros. Porém toda propriedade também deve ser usada para o avanço da raça humana. O poder não deve ser usado como instrumento de dominação mas deve estar a serviço da justiça econômica e da ordem social. Todos têm a responsabilidade de fazer um esforço sério para combater a pobreza, a má nutrição, a ignorância e a desigualdade, promovendo o desenvolvimento sustentável a fim de assegurar a dignidade, liberdade, segurança e justiça para todos. Todos têm a responsabilidade de esforçar-se para desenvolver seus talentos e ajudar aqueles que estão em situação de necessidade, são portadores de algum tipo de deficiência ou são vítimas de discriminação.

Os artigos 12 a 15 estão relacionados a verdade e a tolerância. Ninguém deveria mentir embora não tenhamos a obrigação de dizer a verdade para todos durante todo o tempo. Nenhum político, servidor público, homem de negócios, cientista, escritor ou artista está isento de seguir padrões éticos. A liberdade da imprensa de informar o público e criticar deve ser usada com responsabilidade e discrição. Liberdade de imprensa traz em si uma responsabilidade especial com a acurácia e veracidade da informação. O sensacionalismo que degrada a humanidade deve ser evitado. A liberdade religiosa deve ser garantida, mas os representantes das religiões têm uma responsabilidade especial de evitar preconceito e discriminação em relação a diferentes crenças. Eles não devem incitar ou legitimar o ódio, o fanatismo e as guerras religiosas, mas devem promover a tolerância e o respeito entre todas as pessoas.

Os artigos de 16 a 18 estão relacionados ao respeito e companheirismo. Ninguém deve submeter outros a exploração sexual. Parceiros sexuais deveriam cuidar do seu bem-estar mútuo. Casamentos requerem amor, lealdade, perdão e suporte mútuo. O planejamento familiar é

responsabilidade de todo casal. Crianças nunca devem ser maltratadas.

Finalmente no artigo 19 é estabelecido que nada nesta declaração deveria ser interpretado como destituindo qualquer das responsabilidades e direitos estabelecidos na Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, ou seja, claramente podemos observar que a proposta desta declaração das responsabilidades humanas é a de complementar a declaração dos direitos humanos, não substituí-la.

### **Considerações finais**

Com tal proposta de declaração de deveres humanas, tão bem elaborada e desenhada com o objetivo de fomentar o bem, de fomentar uma sociedade mais respeitosa, mais solidária, mais justa, mais pacífica, menos discriminatória e mais responsável a pergunta só pode ser, por que ela não é amplamente divulgada e adotada também pelas nações unidas? Se a resistência se deve ao fato que se imagina que uma declaração de deveres humanos possa enfraquecer a declaração dos direitos humanos isto está longe de ser o caso porque uma declaração dos deveres humanos nos moldes acima, ao contrário, complementaria a declaração dos direitos humanos, que como sabemos, desde sua promulgação tem uma dificuldade enorme de ser efetivamente implementada no mundo. Viria então esta resistência de uma visão ultraconservadora que nega qualquer responsabilidade nossa para além de nós próprios ou, no máximo, nossas famílias? O mundo contemporâneo com seu individualismo exacerbado e que tem sua imagem narcísica exemplificada perfeitamente pelos “selfs” que testemunham que estamos nos tornando incapazes de ir além de nós mesmos não permitiria a heresia de ousarmos falar de deveres?

O escritor José Saramago quando recebeu seu prêmio Nobel de literatura em 1998 afirmou: “Tomemos então, nós, cidadãos comuns, a palavra e a iniciativa. Com a mesma veemência e a mesma força com que reivindicamos os nossos direitos, reivindicuemos também o dever dos nossos deveres. Talvez o mundo possa começar a tornar-se um pouco melhor”.

Em junho de 2015 a Fundação Jose Saramago promoveu uma reunião na cidade do México na UNAM (Universidade Autônoma do México) para discutir a proposta de uma declaração dos deveres humanos, que foi apresentada em Lisboa em um evento realizado no dia 16 de novembro (data do nascimento de Saramago), agora consagrado em Lisboa como o dia do desassossego<sup>2</sup>. Discutiu-se ali a necessidade imediata de que os direitos fundamentais do homem que estão definidos na Declaração Universal dos Direitos Humanos sejam cumpridos, criando-se os mecanismos para isto.

De minha parte acredito que há um enorme déficit no ensino, compreensão e prática de deveres na sociedade contemporânea, em todos os níveis, tanto nas práticas quotidianas quanto na governança, e no nosso País isto chega a níveis alarmantes contribuindo para agravar muitos dos problemas que enfrentamos em vários níveis que vão desde a violência interpessoal e criminalidade até a corrupção na gestão pública. Algo similar acontece com direitos. Os indivíduos, os legisladores e os próprios julgadores muitas vezes falham na compreensão do que sejam direitos e em que condições podem ser exigidos e legitimamente concedidos. Quando este ethos contamina os nossos 3 poderes, especialmente o judiciário, se torna assustador porque aqueles que julgam muitas vezes se acham acima do

---

<sup>2</sup> O vídeo das discussões sobre a carta dos deveres humanos discutida no dia do desassossego encontra-se disponível em (<https://www.youtube.com/watch?v=pR90d8VXuA>)

bem e do mal, detentores do direito de, inclusive, colocar as suas convicções pessoais acima da lei, o que afronta o próprio Estado de direito. Não se trata, penso, e este é um erro de interpretação frequente, de achar que as pessoas só querem saber de seus direitos e esquecem-se de praticar seus deveres. Isto é parte da estória, mas ela é muito mais complexa ao menos na forma em que este problema da relação direito/deveres se manifesta aqui no Brasil. Penso que as pessoas muitas vezes nem sabem quais são seus deveres porque o ensino destes vem sendo negligenciado por anos não apenas nas escolas, mas também na família. Por outro lado, o Estado também não cumpre com seus deveres básicos de garantir saúde, segurança, educação e justiça e o resultado disto é que cada vez mais se exigem direitos, mas cada vez menos nós temos direitos básicos garantidos, a um ponto tal que o próprio estado de direito, entendido em seu sentido clássico, da *the rule of law*, que se aplica a todos e pelo qual ninguém está acima da lei ou sem a proteção dela, está sob ameaça.

A conclusão que trago aqui, para finalizar, é que internamente aqui no Brasil temos que imediatamente começar a colocar a questão dos deveres na ordem do dia. Ao mesmo tempo internacionalmente deveríamos começar a pensar com mais seriedade em uma declaração dos deveres humanos que seja complementar à declaração dos direitos humanos de 1948 da ONU. É tempo de lembrar a todos a regra milenar, hoje esquecida ou adormecida, de que não devemos fazer aos outros aquilo que não queremos que nos façam.

## Referências

HOHFELD, W. N. *Some Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning*. Yale Law Journal, p. 16-59, v.23 n.1, November 1913

LYONS, D. *The Correlativity of Rights and Duties*, Nous, v. 4, n.1 p. 45-55, Feb 1970 45-55 p.45

MAZZINI, Giuseppe. *O direito dos homens*. Stingray: edição digital, 2014

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Declaração Universal dos Direitos do Homem*, 10 de dezembro de 1948 disponível no site da UNESCO no link <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001394/139423por.pdf>

IX CONFERENCIA INTERNACIONAL AMERICANA, *Declaração Universal dos Direitos e Deveres do Homem*, Bogotá, Abril de 1948, disponível no site da comissão interamericana de direitos humanas no link: [https://www.cidh.oas.org/basicos/portugues/b.Declaracao\\_Americana.htm](https://www.cidh.oas.org/basicos/portugues/b.Declaracao_Americana.htm)

THE INTERACTION COUNCIL. *A Universal Declaration of Human Responsibilities*. 1997, disponível no link: <http://interactioncouncil.org/a-universal-declaration-of-human-responsibilities> .

Vídeo das discussões sobre a carta dos deveres humanos discutida no dia do desassossego disponível em (<https://www.youtube.com/watch?v=pR90d8VXuA>)

# A NATUREZA DO TERROR: UMA CATEGORIA (ANTI) POLÍTICA

---

*Fábio Abreu dos Passos\**

*Sei que a vida vale a pena  
Embora o pão seja caro  
E a liberdade pequena  
Como teus olhos são claros  
E a tua pele, morena como é azul o oceano  
E a lagoa, serena  
Como um tempo de alegria  
Por trás do terror me acena  
E a noite carrega o dia  
No seu colo de açucena - sei que dois e dois são quatro sei que a  
vida vale a pena mesmo que o pão seja caro e a liberdade pequena*

Ferreira Gullar, *Como dois e dois são quatro*

## Introdução

Em 1981, aos seis anos de idade, uma criança [eu] assistia à chegada às telas de televisão do Brasil do filme *Tubarão*, dirigido por Steven Spielberg, baseado em romance do escritor Peter Benchley e lançado nos Estados Unidos em 1975. Imersa no ambiente de grande sucesso desse filme, que se tornara um clássico do cinema e levava à produção de uma série de outros filmes do mesmo gênero, essa criança personificava o terror por meio da figura do grande tubarão branco, cuja aparição destrutiva era precedida de uma inconfundível e aterrorizante trilha sonora de John Williams: “tam tam tam tam tam...”. O terror que tomava conta da

---

\* Professor do Programa de Pós-Graduação e do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Piauí (UFPI). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Contato: [fabiopassos@ufpi.edu.br](mailto:fabiopassos@ufpi.edu.br)

mente dessa criança era tão atroz que fazia com que ela corrompesse a lógica da existência: estaria o tubarão, então, debaixo de sua cama!

Não há como negar que, para essa criança de seis anos, a existência de um personagem cinematográfico, um enorme predador dos mares, tratava-se da descrição mais precisa de terror. Já crescida, a mesma criança, na atualidade, com quarenta anos, procura analisar esse substantivo masculino no interior de fenômenos políticos e indaga-se sobre que maneira deve descrevê-lo. Uma hipótese plausível é a de apontar para o fato de que o Terror constitui-se em uma categoria (*anti*) política, que procura forçar cada indivíduo a fechar-se em si mesmo, levando, conseqüentemente, a um esvaziamento da esfera pública: *locos* de ações conjuntas em torno de temas convergentes para um grupo de pessoas.

No intuito de explicitar a natureza do Terror e, assim, construir um arcabouço teórico que nos possibilite descrevê-lo como uma categoria (*anti*) política, precisamos, prioritariamente, destacar que o Terror não pode ser apreendido como um fenômeno circunscrito a um momento histórico exclusivo, como é o caso do totalitário, já que outros momentos da história da política atestam que essa categoria já fora utilizada por déspotas, tiranos, ditadores, revolucionários. Para corroborar essa assertiva, nos coadunamos com as palavras de Wolfgang, quando diz que a

[...] Europa ha conocido el Terror en sus variadas formas durante los últimos 200 años: el Terror de la Revolución Francesa, el Terror de los anarquistas rusos, a cuyos abismos nos condijo Dostoievski, y el Terror de la dominación total en Alemania y en la Unión Soviética (WOLFGANG, In: DUARTE & LOBERATO, 2004, p.71).

Nessa perspectiva, a história política nos aponta que o Terror foi e é continuamente utilizado no interior de

regimes políticos que procuram eliminar qualquer tipo de ação espontânea, fundamentalmente, àquelas realizadas no espaço público. Contudo, como os fenômenos políticos, no interior dos quais se desenvolveu o Terror, nos ensinam sobre essa categoria (*anti*) política? Para Arendt,

A história nos ensina que o Terror como meio de submeter as pessoas pelo medo, pode aparecer sob uma extraordinária variedade de formas e estar intimamente ligado a um grande número de sistemas políticos e partidários que nos são familiares (ARENDR, 2008, p. 320).

Se a história nos apresenta o Terror no interior de diversos tipos de regimes políticos, devemos nos acautelar para não subsumir as diversas formas de Terror a um denominador comum, o que faria com que cometêssemos um erro, pois o Terror possui funções muito específicas em cada regime político, chegando ao seu ápice no interior dos regimes totalitários, como nos assevera Arendt. Esta construção conceitual nos dota de ferramentas analíticas preciosas, visto que nos apresenta uma distinção entre “Terror” e “Terror total”, que devora suas próprias crias, transformando o carrasco de hoje em vítima de amanhã<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> A importância de se explicitar as diferenças constitutivas das diversas funções que o Terror exerce no interior dos regimes políticos se desvela, quando nos voltamos para as palavras de Hannah Arendt, que explicitam que “A diferença decisiva entre a dominação totalitária, baseada no Terror, e as tiranias e ditaduras, estabelecidas pela violência, é que a primeira investe não apenas contra seus inimigos, mas também contra seus amigos e apoiadores, temendo todo poder, mesmo o poder de seus amigos. O ápice do Terror é alcançado quando o Estado policial inicia a devoração de suas próprias crias, quando o executante de ontem se torna a vítima de hoje. E esse é também o momento em que o poder desaparece completamente” (ARENDR, 2010, p. 73).



O Terror da tirania chega ao fim depois de paralisar ou até eliminar por completo toda a vida pública e converter todos os cidadãos em indivíduos privados, tirando-lhes o interesse e a ligação com os assuntos públicos. E os assuntos públicos se referem, evidentemente, a muitas outras coisas além do que costuma entender pelo termo ‘política’. O Terror tirânico chega ao fim quando impõe uma paz sepulcral a um país. O fim de uma revolução é um novo código jurídico – ou a contra-revolução. O Terror chega ao fim quando a oposição é destruída, quando ninguém ousa levantar um dedo ou quando a revolução esgota todas as reservas de forças (ARENDDT, 2008, p. 321).

O Terror é utilizado no interior de diversos regimes políticos como fonte de autoridade e, por que não dizer, fonte de autoridade sobre-humana, que nomeia quem são os inimigos dos governos, ou seja, quem são os inimigos que podem travar os processos desencadeados por regimes déspotas, tirânicos, ditatoriais ou totalitários. Nesse viés, no lugar das leis positivas, aparece o Terror, que tem por escopo a concretização dos objetivos dos governos de exceção.

Para compreendermos a natureza do que estamos chamando de categoria (*anti*) política, ou seja, o Terror, devemos nos ater ao fato de que ele se constitui como um sistema fechado em si, utilizando como ferramenta operacional uma lógica interna própria a ele mesmo, o que revela que “[...] para compreender a natureza do Terror não adianta se deter sobre o funcionamento interno de seu órgão principal, como fazemos hoje com a análise das instituições que compõem as nações democráticas ocidentais” (BIGNOTTO, 2010, p. 316). Devemos, portanto, utilizar-nos de ferramentas argumentativas diversas da que comumente lançamos mão para interpretar instituições democráticas, uma vez que estamos diante de um fenômeno que dista enormemente de instâncias que procuram regular

e preservar o espaço público, aproximando-se daquelas que, ao contrário, procuram destruir, em suas bases constitutivas, isto é, as leis que estabilizam o corpo político, a possibilidade de ação conjunta.

No afã de levar a cabo os objetivos déspotas, tirânicos, ditatoriais ou totalitários, o Terror substitui os canais de comunicação que interligam os homens, que são erigidos pelas leis<sup>2</sup>, por meio de um cinturão de ferro que os amalgama, pressionando-os uns sobre os outros, até que a pluralidade seja reduzida, formando-se um só: um único homem de dimensões gigantescas e atitudes previsíveis.

Sempre que encontramos o Terror no passado, ele se arraiga o uso de uma força que se origina fora da lei, a qual em muitos casos é deliberadamente exercida para derrubar os limites da lei que protege a liberdade humana e garante as liberdades e direitos dos cidadãos (ARENDETT, 2008, p.321).

Os regimes políticos que possuem como seu fundamento o Terror, procuram eliminar as garantias e liberdades dos homens e, para isso, tentam minar além das leis positivas que mantêm a existência do corpo político, a “lei da terra”, ou seja, a pluralidade humana. Logo, buscam transformar a humanidade em algo coeso e uniforme, com movimentos previsíveis; o *telos* do Terror, o qual somente se concretizará ao se esvaziar a possibilidade de ações imprevisíveis e irreversíveis, levando os homens a um estado de impotência.

O medo, princípio inspirador da ação na tirania, está fundamentalmente, ligado àquela ansiedade que sentimos em situações de completo isolamento [...]

---

<sup>2</sup> A lei configura-se como uma pré-condição política, uma vez que será ela a instância mantenedora da existência da esfera pública, na qual a ação acontece.

A dependência e a interdependência que nos são necessários para realizar nosso poder (o montante de forma estritamente nosso) se tornam fonte de desespero sempre que, em total isolamento, percebemos que *um homem sozinho* não tem poder algum, mas é sempre sobrepujado e vencido por um poder superior (ARENDDT, 2008, p.355).

A ênfase em demarcar as diversas funções que o Terror ocupa nas diferentes formas de regimes políticos leva-nos a lançar luz sobre uma franja conceitual de extrema relevância: a aproximação entre Arendt e Montesquieu. Percebemos, principalmente, no texto intitulado *On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding*, coletado na obra *Essay in Understanding*, que Hannah Arendt enfatiza e deixa claro o diálogo que ela trava com as análises de Montesquieu, sobretudo no que tange à questão da descrição das várias formas de governo, as quais são compreendidas a partir da análise da natureza (estrutura particular) e do princípio de ação (mola propulsora). Na perspectiva arendtiana,

Montesquieu foi o último a inquirir sobre a natureza do governo; que é perguntar o que o constitui e o que ele é (“sua natureza é o que o faz ser como é”, *O Espírito das Leis*, Livro III, capítulo I). Mas Montesquieu adiciona a isto uma segunda e inteiramente original questão: o que faz um governo agir como age? Ele assim descobriu que cada governo tem não apenas sua “estrutura particular”, mas também um “princípio” particular que o coloca em movimento. (ARENDDT, 2005, p. 329. (Tradução nossa).

Há, portanto, uma aproximação entre Montesquieu e Arendt<sup>3</sup>, sobretudo, no que concerne às análises acerca das diversas formas de regimes políticos e dos respectivos perigos que levam à degeneração dos mesmos. Essas análises nos dotam de importantes ferramentas argumentativas que são imprescindíveis à compreensão da natureza do Terror, visto que o diálogo de Arendt com Montesquieu nos permite nuançar a natureza do Terror, na medida em que os princípios motores dos governos – a virtude, a honra e o medo – são assim descritos, posto que norteiam as ações tanto dos governados quanto dos governantes<sup>4</sup>. Contudo, para os nossos propósitos, vamos circunscrever nossas análises no princípio do medo.

Explicitando o conteúdo filosófico-político que faz com que Arendt dialogue com Montesquieu, devemos salientar que o medo constitui o princípio de movimento de um governo despota. Essa compreensão está contida no interior da tipologia das formas de governo fomentadas por Montesquieu em sua obra *O Espírito das leis*, quando este explicita a natureza dos três diferentes tipos de governo. Assim, para Montesquieu

Existem três espécies de governo: o Republicano, o Monárquico e o Despótico. Para descobrir-lhes a natureza, é suficiente a ideia que deles têm os homens menos instruídos. Suponho três definições, ou antes, três fatos: um que o “governo republicano é aquele em que o povo, como um todo, ou somente uma parcela do povo, possui o poder soberano; a

---

<sup>3</sup> “Apoyandose en la tipologia de las formas de dominación de Montesquieu, Arendt califica al Terror como la esencia de la dominación total; a la ideología como su principio” (WOLFGANG, In: DUARTE & LOPERATO, p. 75).

<sup>4</sup> “O medo como princípio de ação é, em certo sentido, uma contradição em termos, porque o medo, precisamente, é o desespero pela impossibilidade de ação” (ARENDR, 2008, p. 356).

monarquia é aquele em que um só governa, mas de acordo com leis fixas e estabelecidas, enquanto, no governo despótico, uma só pessoa, sem obedecer a leis e regras, realiza tudo por sua vontade e seus caprichos (MONTESQUIEU, 1997, p. 45).

A tipologia das diversas formas de regime político construída por Montesquieu, que em muito se aproximam da tipologia aristotélica, responde às perguntas “quem governa, como governa e para quem se governa”. Para os nossos desígnios, ou seja, analisar a natureza do Terror, devemos nos concentrar nas características do governo déspota e o seu princípio não de ação, mas de movimento, ou seja, o medo. É nessa ótica que Montesquieu, no primeiro capítulo do livro terceiro de sua obra *O Espírito das leis*, expõe a distinção entre natureza e princípio de um governo, salientando que “Entre a natureza do governo e seu princípio, há esta diferença: sua natureza é o que o faz ser como é, e seu princípio é o que o faz agir. A primeira constituiu sua estrutura particular, e a segunda, as paixões humanas que o movimentam” (MONTESQUIEU, 1997, p.59).

Para Montesquieu, no interior dos governos déspotas há uma necessidade de extrema obediência. Não deve haver nada que venha a constituir uma barreira a essa sujeição dos súditos à vontade do soberano, pois receber ordens é o que basta no âmago desse tipo de governo, uma vez que

Tal como a virtude é necessária numa república e a honra necessária numa monarquia, o Medo é necessário num governo despótico; nesse governo, a virtude é totalmente desnecessária, e a honra, perigosa [...]. Cumpre, portanto, que o medo aniquile todas as coragens e extinga até o menor sentimento de ambição (MONTESQUIEU, 1997, p.65).

Como desdobramento de nosso argumento, chegamos a um ponto nevrálgico do pensamento político de Montesquieu, isto é, ao fato de que a corrupção e a degeneração de um corpo político começam quase sempre pela própria corrupção e pela degeneração dos princípios de cada governo. Nesse prisma, é fundamental nos atermos ao ponto de que, para Montesquieu, o despotismo se degenera pela constituição intrínseca de seu princípio, levando-nos a crer que o germe da destruição do governo despótico se encontra no interior dele mesmo, visto que um governo, cujo princípio de movimento se inspire no medo, não pode permanecer em pé por muito tempo. Para Montesquieu,

O princípio do governo despótico corrompe-se sem cessar, porque é corrompido por sua natureza. Os outros governos perecem porque acidentes particulares violam seu princípio: este perece por seu vício interior, quando causas acidentais não impedem seu princípio de se corromper. Ele só se mantém, portanto, quando circunstancias provenientes do clima, da religião, da situação ou do temperamento do povo forcem-no a seguir alguma ordem e a submeter-se a alguma regra. Essas coisas forcem sua natureza sem mudá-la; sua ferocidade permanece; essa está, por algum tempo, domada (MONTESQUIEU, 1997, p. 159).

O medo, por mais que sejam eficazes os instrumentos que procuram efetivá-lo e perpetuá-lo, não é suficiente para manter os súditos acuados e obedientes. A possibilidade de iniciar algo novo, de maneira espontânea e inesperada, que está contida no coração de cada homem, em algum momento se manifestará e colocará por terra um regime pautado no medo.

Diante de nossa exposição, podemos dizer que o diálogo de Arendt com Montesquieu permitiu-a trazer para o âmbito de compreensão das estruturas totalitárias aquelas

que Montesquieu utilizou para descrever os regimes déspotas. Sem desconsiderar que Arendt afiança que o regime totalitário não pode ser confundido com despotismos e tiranias, devido ao seu ineditismo na história política, devemos ressaltar que o medo, o qual no interior dos regimes déspotas funciona como princípio de movimento, em muito se assemelha à função desenvolvida pelo Terror no interior do totalitarismo, embora o Terror, para Arendt, seja mais agudo que o próprio medo ou a violência.

### **O Terror como exacerbação da violência**

Compreender o Terror como exacerbação da violência nos permite conceber duas ferramentas distintas que, embora se comuniquem, não podem ser subsumidas uma a outra. Essa análise se pauta em uma passagem de *Sobre a Violência*, escrita por Hannah Arendt entre os anos de 1968 e 1969, fomentada por um contexto de rebeliões estudantis, pela guerra do Vietnã e pela discussão no âmbito da “nova esquerda” e, fundamentalmente, pela reflexão em torno do papel dos meios violentos de resistência à opressão. Nesse episódio, Arendt diz que “O Terror não é o mesmo que violência; ele é, antes, a forma de governo que advém quando a violência, tendo destruído todo o poder, em vez de abdicar, permanece com o controle total” (ARENDDT, 2010, p. 72). Podemos perceber um duplo movimento que destaca, primeiramente, que o Terror não pode ser amalgamado a uma ação violenta e, em um segundo momento, que a violência destrói o poder. Podemos dizer que o Terror mantém ou mesmo exacerba a destruição do poder colocada em marcha pela violência.

No entendimento de Arendt, o século XX presenciou a glorificação da violência como um fenômeno político que procura destruir todo o poder, uma vez que a capacidade humana de agir em conjunto no mundo foi

levada aos limites derradeiros de quase aniquilação. Este fenômeno possui suas raízes

[...] na burocratização da vida pública, na vulnerabilidade dos grandes sistemas e na monopolização do poder, que seca as autênticas forças criativas. O decréscimo do poder pela carência da capacidade de agir em conjunto é um convite à violência (LAFER, In: ARENDT, 2010, p. 12).

Hannah Arendt, para elucidar de que forma o século XX presenciou a frustração em relação à capacidade humana de agir em conjunto e, conseqüentemente, a sobreposição da violência sobre o poder, demonstra que a glorificação da violência se faz presente nas reflexões de filósofos modernos e contemporâneos, que forjam seu elogio à violência, tais como Hobbes, Sartre e Max Weber.

Na esteira do surgimento dos Estados-nações no século XVII, Hobbes equacionaria poder e mando, desembocando na ideia de que o Estado e as leis constituem uma estrutura coercitiva, que tem como objetivo principal fazer com que os cidadãos obedeçam ao pacto que delegou a um terceiro – o soberano – a prerrogativa de proteger suas vidas e manter uma concórdia social. Para Arendt, as repúblicas do século XVII se utilizaram da ideia do domínio da lei para que houvesse um domínio do homem sobre o homem, o que, na verdade, se assemelha a uma relação própria aos escravos e não à relação entre homens livres e iguais<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> “Quando a cidade-Estado ateniense denominou sua Constituição uma isonomia, ou quando os romanos falaram de uma *civitas* como a sua forma de governo, tinham em mente um conceito de poder e de lei cuja essência não se assentava na relação de mando-obediência e que não identificava poder e domínio ou lei e mando” (ARENDT, 2010, p. 57).



O elogio que Sartre faz à violência fundamenta-se no ponto de que para ele a violência se caracteriza como sendo o homem recriando-se a si mesmo através das mudanças ocasionadas pelas revoluções<sup>6</sup>. No que se refere à compreensão de Weber acerca da violência, o Estado constitui-se como instrumento de opressão da classe dominante<sup>7</sup>, ou seja, estamos diante da compreensão de que o Estado é a personificação da dominação do homem pelo

---

<sup>6</sup> No prefácio à obra de Fanon, *Os condenados da terra*, Sartre explicita a compreensão de violência do seguinte modo: “Desde que sua guerra começou, eles perceberam esta verdade rigorosa: nós todos valemos pelo que somos, todos nos aproveitamos deles, e eles não têm que provar nada, não dispensarão tratamento de favor a ninguém. Um dever único, um único objetivo: combater o colonialismo por todos os meios. E os mais avisados dentre nós estariam, a rigor, prontos a admiti-lo mas não podem deixar de ver nessa prova de força o recurso inteiramente desumano de que se serviram os sub-homens para se fazer outorgar uma carta de humanidade: vamos concedê-la o mais depressa possível e que eles tratem então, por métodos pacíficos, de a merecer. Nossa bela alma é racista. Ela só terá a lucrar com a leitura de Fanon. Essa violência irreprimível, é o demonstra cabalmente, não é uma tempestade absurda nem a ressurreição de instintos selvagens e nem mesmo um efeito do ressentimento; é o próprio homem que se recompõe. Sabíamos, creio eu, e esquecemos esta verdade: nenhuma suavidade apagará as marcas da violência; só a violência é que pode destruí-las” (SARTRE, In: FANON, 1968, p.14)

<sup>7</sup> “[...] la comunidad política, aún más que otras comunidades con carácter de ‘instituto’, está constituida de tal modo y plantea tales exigencias a sus participantes, que gran parte de éstos solamente han de cumplirlas porque saben que detrás de ellas hay la posibilidad de que se ejerza una coacción física. Además, la comunidad política forma parte de aquellas agrupaciones cuya acción comunitaria supone, por lo menos normalmente, la presión destinada a amenazar y aniquilar la vida y la libertad de movimiento tanto de los extranjeros como de los partícipes. Es la seriedad de la muerte la que aquí se introduce con el fin de proteger eventualmente los intereses de la comunidad” (WEBER, 1992, p.662).

homem baseada nos meios de violência legítimos, enraizados no Estado<sup>8</sup>.

As compreensões foucaultianas acerca do poder merecem destaque, já que, em alguns tópicos de suas reflexões acerca da compreensão da política na modernidade, Michel Foucault e Hannah Arendt travam um diálogo aproximativamente distanciado, que, de alguma maneira, é fomentado por um terceiro interlocutor: Giorgio Agamben, cuja reflexão, em algumas de suas obras, gravita entorno da questão da biopolítica<sup>9</sup>.

Foucault caracteriza o poder como algo que “[...] coloca em jogo relações entre indivíduos (ou entre grupos)” (FOUCAULT, 1995, p. 240). Se falamos em poder, se pensamos acerca do poder das leis, das instituições ou o poder das ideologias é em razão de que supomos que alguns exercem o poder sobre os outros. “O termo ‘poder’ designa relações entre parceiros” (FOUCAULT, 1995, p. 240). Todavia, sobreleva Foucault, que “O exercício do poder não é simplesmente uma relação entre ‘parceiros’ individuais ou coletivos; é um modo de ação de alguns sobre outros” (FOUCAULT, 1995, p. 242).

Só há poder em ato de uns sobre os outros. Essa assertiva conduza uma inevitável conclusão: o poder não é da ordem do consentimento, tampouco se circunscreve na compreensão de uma renúncia a uma liberdade ou transferência de direitos do tipo contratualista, em que o poder de todos e de cada um é transferido a outros ou a outro. Entretanto, Foucault nos alerta que o “[...] poder pode

---

<sup>8</sup> “Max Weber definiu o poder como a possibilidade de impor a própria vontade ao comportamento alheio. Hannah Arendt, ao contrário, concebe o poder como a faculdade de alcançar um acordo quando à ação comum, no contexto da comunicação livre de violência” (HABERMAS, 1980, p. 100).

<sup>9</sup> Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*: O poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

ser o efeito de um consentimento anterior ou permanente; ele não é, em sua própria natureza, a manifestação de um consentimento” (FOUCAULT, 1995, p. 243).

Embora parte da compreensão de Foucault sobre o poder se distancie aparentemente da arendtiana, especificamente no que diz respeito à sua compreensão de poder como ação que se exerce sobre os outros, sua distinção entre poder e violência se aproxima das reflexões da autora. A violência, para Foucault, tem como necessidade constitutiva a passividade daquele sobre o qual a violência se exerce e, se se encontra algum tipo de resistência, resta uma única alternativa ao ato de violência: tentar reduzir ou mesmo fazer com que a resistência desapareça, característica que dista da relação de poder, a qual “[...] se articula sobre dois elementos que lhe são indispensáveis por ser exatamente uma relação de poder: que o ‘outro’ (aquele sobre o qual ela se exerce) seja inteiramente reconhecido e mantido até o fim como o sujeito da ação [...]” (FOUCAULT, 1995, p. 243), mantendo um campo de respostas, efeitos, invenções possíveis, sempre aberto, ou seja, não há relação de poder onde não há resistência<sup>10</sup>. O poder só tem como ser exercido sobre sujeitos livres, que têm diante de si um campo aberto de possibilidades de comportamentos. Assim, só há relações de poder em situações em que o indivíduo possa escapar dessa tentativa de direcionar as probabilidades, o que, em outras palavras, significa que o poder só pode ser exercido se as possibilidades estiverem sempre em latência, uma vez que a liberdade é condição para o exercício do poder, pois “[...] toda relação de poder implica [...] pelo menos de modo virtual, uma estratégia de luta” (FOUCAULT, 1995, p. 248).

---

<sup>10</sup> “O exercício do poder não é em si mesmo uma violência, que às vezes se esconderia, ou um consentimento que, implicitamente, se reconduziria. Ele é um conjunto de ações possíveis” (FOUCAULT, 1995, p. 243).

Não há, portanto, relação de poder sem pontos de insubmissão, de liberdade.

No exercício do poder, ao contrário da violência que encerra todas as oportunidades, se procura conduzir as condutas e ordenar as possibilidades, o que nos adverte sobre o fato de que o poder dista do enfrentamento entre dois adversários e se aproxima da ordem do “governo”.

No que toca a compreensão de Hannah Arendt acerca do poder, esta autora, para construir um quadro teórico contraproducente em relação à percepção da violência como parteira do poder, se vale da apreensão do poder como resultado da capacidade humana de agir em conjunto.

O *poder* corresponde à habilidade humana não apenas para agir, mas também para agir em concerto. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e permanece em existência apenas enquanto o grupo se conserva unido (ARENDDT, 2010, p. 60).

O poder, nessa esteira argumentativa, é um fim em si mesmo, em razão de ser a condição que capacita um grupo a pensar e agir em concerto. “O poder emerge onde quer que as pessoas se unam e ajam em concerto, mas sua legitimidade deriva mais do estar junto inicial do que de qualquer ação que então se passo seguir” (ARENDDT, 2010, p. 69)<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Devemos lembrar que o conceito de poder arendtiano e suas consequências no âmbito da reflexão política, são rechaçados e criticados por pensadores contemporâneos, entre os quais destaca-se Habermas. Nesse sentido, para Habermas, “O conceito do político deve estender-se para abranger também a competição estratégica em torno do poder político e a aplicação do poder ao sistema político. A política não pode ser idêntica, como supõe H. Arendt, à práxis daqueles que conversam entre si, a fim de agirem em comum” (HABERMAS, 1980, p. 115).

A partir da exposição acima, podemos perceber que há uma relação aritmética entre poder e violência no interior do pensamento arendtiano: quanto mais poder, menos violência e quanto mais violência, menos poder<sup>12</sup>. “O domínio pela pura violência advém de onde o poder está sendo perdido; é precisamente o encolhimento do poder” (ARENDR, 2010, p. 71).

Se a violência é o extremo oposto do poder, que ao adentrar a cena política faz com que seja desmantelada a possibilidade do poder que emana da ação conjunta, qual a sua relação com o Terror? A relação está na eficácia do Terror, na perspectiva arendtiana, a qual depende do grau de atomização da sociedade. O maior grau de atomização será alcançado se a violência for capaz de impedir que haja qualquer tipo de oposição organizada, fazendo desaparecer qualquer tipo de ação em conjunto que seja um entrave à plena força do Terror.

As reflexões que colocamos em marcha, com o objetivo principal de compreender o Terror como uma categoria (*anti*) política – dado que o Terror procura submeter as pessoas pelo medo à obediência muda, subjugando a pluralidade humana a um só homem de dimensões gigantescas, fabricando uma “nova” humanidade que não mais se sustenta na capacidade de ver um mesmo fenômeno por perspectivas diversas, mas, ao contrário, vislumbra o mundo por uma perspectiva unívoca – nos levaram a distinguir o Terror da violência e esta, do poder.

Nesse meandro argumentativo, para Arendt, o Terror genuíno aparece somente quando não há mais inimigos a serem presos e torturados até a morte, o que deve

---

<sup>12</sup> “[...] sabemos, ou deveríamos saber, que cada diminuição do poder é um convite à violência – pelo menos porque aqueles que detém o poder e o sentem escapar de suas mãos, sejam eles os governantes, sejam os governados, têm sempre achado difícil resistir à tentação de substituí-lo pela violência” (ARENDR, 2010, p. 108).

ser realizado pela violência, que faz com que a sociedade se emudeça e não seja capaz de nenhum tipo de ação em conjunto que se oponha ao regime. Podemos dizer que o Terror, sob essa égide, constitui-se como um desdobrando da violência na medida em que tendo a violência destruído todo o poder, o Terror deve ser colocado em pauta no intuito de que o controle se faça de maneira total.

A explicitação da natureza do Terror nos coloca diante de dois eixos que buscam esvaziar o espaço público e ameaçar a ação conjunta de homens em torno de assuntos de cunho comum. Esses dois eixos colocam em cena um movimento que se caracteriza da seguinte forma: primeiramente, temos a utilização da violência como exato oposto do poder que, uma vez ultrapassado, abre o caminho para que o Terror se constitua em uma categoria (*anti*) política.

### **O Terror e a desregulamentação das leis**

A ação, que ocorre no âmago do espaço público é, por natureza, imprevisível e ilimitada e, portanto, instável. Essas características fazem com que a própria ação venha a ameaçar a permanência do espaço público. É nesse sentido que surgem as reflexões arendtianas em torno das leis, pois serão elas que colocarão limites à ação humana e possibilitarão que o espaço público se mantenha.

Se a ação política é imprevisível e ilimitada, essas características denotarão o caráter efêmero e frágil das ações humanas em consonância, bem como a fragilidade de seus desdobramentos: as leis e instituições políticas. Nessa perspectiva, Hannah Arendt, por diversas vezes, sublinha a necessidade que a filosofia possui de reconhecer a extrema fragilidade das leis e instituições humanas, a qual reside na circunstância de ambas serem “produtos” de ações políticas, que se balizam na imprevisibilidade e na irreversibilidade. Essa fragilidade é atacada, em suas raízes, pelos regimes

totalitários, que ao contrário das tiranias que promovem a ausência de leis, não as possuía, substituindo-as pelas leis inexoráveis da natureza e da história.

O Terror faz desaparecer a política como espaço de disputas reguladas pela lei. Porém, não faz sumir a luta pelo poder nem a vontade de dominar o corpo político e dobrá-lo sob o apelo de uma concepção de ação que não reconhecia mais as mediações normais das disputas entre membros de um corpo político (BIGNOTTO, 2010, p. 360).

Isto posto, devemos, antes de prosseguir com a reflexão acerca da natureza do Terror e seu intuito de ocupar o lugar das leis positivadas, apontar para as fontes a partir das quais Hannah Arendt constrói suas análises acerca dos fundamentos e objetivos das leis. Sendo assim, fundamentalmente em *Sobre a Revolução*, Arendt faz uma digressão do sentido das leis<sup>13</sup> nas perspectivas grega e romana<sup>14</sup> e deixa-nos entrever que a concepção romana de

---

<sup>13</sup> Segundo Guilherme Boff, a “palavra *nomos* tem origem no vocabulário grego *nemein*, que significa distribuir, possuir o que foi distribuído e também habitar. Ela é, em abstrato, um muro que separa as pessoas” (BOFF, 2010, p. 276).

<sup>14</sup> Para Margareth Canovan, “Greek and Roman Understandings of Law were very different, but both of them were concerned with relations between people rather than with some transcendent source of authority. *Nomos* in Greek meant somethings man-made rather than natural, and referred to the boundaries that hedge in and limit human activities, thereby providing some stability amid the endless flux of human affairs. The Roman *lex*, while quite different, is equally mundane and spatial, having originally meant a relationship, an agreement or alliance between different parties. Within the Western tradition, only Montesquieu had understood and revived this Roman conception by describing laws as ‘rapports’. As Arendt agreed, each of these ancient conceptions of law had its own strengths and weaknesses, but had in common was an understanding of laws as purely human institutions that did not need

lei é a que mais se aproxima da adotada por ela em suas reflexões, visto que essa concepção explicita a natureza do poder<sup>15</sup>.

Nesse cenário, as distinções entre as leis nas concepções gregas e romanas começam a ser explicitadas se nos reportarmos às próprias palavras de Hannah Arendt:

À diferença do νόμος grego, a *lex* romana não era contemporânea da fundação da cidade, e a legislação romana não era uma atividade pré-política. O sentido original da palavra *lex* é relação ou “ligação íntima”, ou seja, algo que liga duas coisas ou dois parceiros reunidos por circunstâncias externas. Portanto, a existência de um povo no sentido de uma unidade orgânica, étnica, tribal, é completamente independente de todas as leis (ARENDRT, 2011, p. 242-243).

As leis na perspectiva romana se configuram como algo que liga parceiros, que constrói alianças, que une o que anteriormente estava separado<sup>16</sup>. As leis romanas “[...] não se

---

the backing of divine commands or natural reason to be legitimate” (CANOVAN, 1992, p. 220-221).

<sup>15</sup> Para Guilherme Boff, “de acordo com Hannah Arendt, a *lex* romana diferencia-se da *nomos* grega basicamente sob dois aspectos: a concepção do que é território e do que é lei. Para os romanos, o ato de fundação da cidade e o estabelecimento de suas leis marcam o início da sua tradição e história, de modo que todos os feitos posteriores deveriam guardar relação com o inicial, que os concedia validade política e legal, diferentemente dos gregos, cujo espaço era primeiramente demarcado pela lei. O termo romano *lex* não possui a origem espacial como a lei grega. Significa, antes de tudo, uma relação formal entre as pessoas, não uma fronteira que as separa” (BOFF, 2010, p. 280).

<sup>16</sup> Helton Adverse nos expõe a insistência de Arendt em enxergar, no conceito de lei que encontramos na história política norte-americana, traços da concepção romana de lei. Assim, “À maneira dos romanos e de Montesquieu, os norte-americanos compreenderam, a partir de suas experiências da época colonial, a lei como relação (*rapport*), destoando de



destinavam apenas a restabelecer a paz; eram tratados e acordos com que se constituía uma nova aliança, uma nova unidade: a unidade de duas entidades completamente distintas que a guerra unira em conflito e que agora se associavam” (ARENDDT, 2011, p. 243).

Desdobrando as citações expostas acima, podemos afirmar que as leis no âmbito grego antigo, diferentemente da concepção romana, são, por assim dizer, pré-políticas, ou seja, uma construção anterior à existência da cidade<sup>17</sup>, pois elas tinham como objetivo primordial servir como fronteira, como limite do espaço público, isto é, uma espécie de muro para circunscrever os limites da esfera de aparecimento dos homens livres, que não coagiam seus semelhantes, mas procuravam convencê-los através do discurso e da persuasão<sup>18</sup>. A concepção de lei, na perspectiva grega,

---

boa parte da tradição ocidental que a entendeu como mandamento, na chave da coerção e do domínio. A grande vantagem política dessa concepção de lei está em enraizá-la profundamente nas ações que os homens realizam em conjunto e não mais na vontade coletiva que deve subjugar o interesse privado diante do interesse público. A lei como *rapport* organiza e confere estabilidade ao espaço público que partilhamos, sem referir-se, contudo, a qualquer fonte ou elemento transcendente à associação política. É claro que aqui estamos falando de uma concepção geral de lei e não de leis específicas que tomam geralmente a forma de uma injunção” (ADVERSE, 2012, p. 429).

<sup>17</sup> “De acordo com esse modelo, a lei é concebida, logo, em termos de fabricação, feito por alguém como um arquiteto. É ela uma obra puramente humana, artificial, característica própria do trabalho. Sendo assim ela deve ser um produto tangível e também deve preencher o critério de utilidade, a adequação a um fim claramente justificável, a construção do espaço político. A lei, ainda, como obra, possui a condição humana da mundanidade e empresta ‘certa permanência e durabilidade à futilidade da vida mortal e ao caráter efêmero do tempo humano” (BOFF, 2010, p. 286).

<sup>18</sup> Segundo Guilherme Boff, para que o homem pudesse adentrar a esfera pública, local de revelação de homens iguais, ele precisava desvencilhar-se das necessidades da esfera privada, local marcado pela necessidade, pelo mando, pela ordem hierárquica de indivíduos desiguais. Assim,

caracterizava-se como uma construção<sup>19</sup>, que poderia ser realizada por um legislador que não fosse habitante da cidade, mas que tivesse, como premissa básica, limitar a imprevisibilidade da ação<sup>20</sup>. “A *nomos*, portanto, deveria ser

---

“para adentrar a esse espaço político, ele [o homem] precisava anteriormente ter sob controle as necessidades físicas inerentes à manutenção da vida individual e à garantia da sobrevivência da espécie, uma vez que a necessidade por sua própria natureza de coagir os que estão sob sua pesada mão precisava ser dominada para tornar possível a liberdade para a vida boa. O âmbito que se ocupava em manter as necessidades sob controle, visto serem elas pré-políticas, era, logicamente, o da esfera privada. Assim todas as suas relações decorrentes como dominação e sujeição, mando e obediência, e governante e governado, ou baseadas na força ou violência, próprias da família e do lar, são anteriores ao âmbito político, não devendo nele adentrar” (BOFF, 2010, p. 276).

<sup>19</sup> “A *nomos* grega foi contemporânea da própria fundação da *polis*, para a qual ela estabeleceu as fronteiras e limites que demarcaram os espaços público e privado. O legislador grego não era necessariamente um cidadão, pois era visto mais como um artesão ou um arquiteto capaz de fabricar os muros da cidade, isto é, as leis, que constituíam os limites dentro dos quais se desenvolveria a vida política propriamente dita. Já a compreensão romana da lei era totalmente diversa, pois a *lex* era eminentemente política: ao estabelecer conexões entre parceiros e povos distintos, a *lex* romana estabelecia também a própria conexão entre o presente e o momento da fundação da cidade de Roma, no passado” (DUARTE, 2006, p. 19).

<sup>20</sup> Segundo André Duarte, “À maneira dos gregos, mas não exatamente como eles, e nem apenas sob sua exclusiva inspiração, Arendt pensa o ordenamento legal da comunidade política como um fator estabilizador da fragilidade dos acordos e promessas humanos e da própria imprevisibilidade que caracteriza o âmbito das relações políticas tecidas por uma pluralidade de agentes. As leis têm por função ‘erigir fronteiras e estabelecer canais de comunicação entre os homens’, proporcionando estabilidade a um mundo essencialmente marcado pela mudança que os novos seres humanos trazem consigo potencialmente (Arendt 1978, p. 577). A ênfase arendtiana no papel estabilizador e conservador das leis e do próprio direito nada tem que ver com o conservadorismo que os considera imutáveis, recusando-se a aceitar que a mudança é constitutiva da condição humana” (DUARTE, 2006, p. 18).

produzida antes que a ação humana acontecesse, pois seria ela quem lhe definiria seus parâmetros” (BOFF, 2010, p. 277)<sup>21</sup>.

Na teoria arendtiana as leis e instituições entram justamente para constituir essa garantia de que exista um espaço em que a ação política seja possível. As leis, bem como as outras instituições, são balizas dentro das quais ocorre a ação. Funcionam, pois, como funcionavam os muros da *polis*. E não é só nesse sentido que a concepção arendtiana de lei se aproxima da dos gregos antigos (ABREU, 2004, p. 71).

Assim, a lei (*nomos*), uma ação pré-política, garante a permanência de um mundo comum, ao mesmo tempo em que são parte constituinte do artifício humano denominado mundo, juntamente com instituições, monumentos, obras de arte, palavras e ações. As leis, nesse aspecto, asseguram um espaço no qual os homens podem se mover em liberdade, demonstrando que quem está fora dos muros desse mundo comum, no sentido do convívio humano, está vivendo em um deserto, sem relações com seus iguais<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> “A concepção de lei como construção dos muros, ou seja, como uma atividade pré-política, aparece no cenário grego como uma solução encontrada para limitar a imprevisibilidade acarretada pelo caráter revelador da ação, que em sua própria natureza é ilimitada e efêmera. A *nomos*, portanto, deveria ser produzida antes que a ação humana acontecesse, pois seria ela quem lhe definiria seus parâmetros. “Antes que os homens começassem a agir, era necessário assegurar um lugar definido e nele erguer uma estrutura dentro da qual se pudessem exercer todas as ações subsequentes; o espaço era a esfera pública da *polis* e a estrutura era a sua lei” (BOFF, 2010, p. 276).

<sup>22</sup> Segundo André Duarte, “A liberdade como fenômeno político surgiu e se enraizou na *polis* grega democrática, caracterizando-se pelo fato de que naquele espaço público inexistiam governantes e governados, ou quaisquer relações fundadas no binômio mando-obediência, já que os cidadãos desfrutavam da condição da igualdade. Segundo a interpretação

Podemos inferir que a compreensão arendtiana de leis, embora se incline de maneira mais enfática para a *lex* romana, guarda traços constitutivos tanto da compreensão grega quanto da compreensão romana. Isso se deve ao fato de que, para essa autora, as leis devem possuir uma dupla função que, em seu entendimento, são concomitantes, em outras palavras, as leis devem “erigir fronteiras e estabelecer canais de comunicação entre os homens”, na medida em que as leis devem tanto criar espaços públicos permanentes, no interior dos quais o poder possa existir constantemente, quanto erigir canais de comunicação que unem os homens em torno de um mundo comum. Dito de outro modo, as leis devem proporcionar estabilidade e relação.

Em nosso juízo, a compreensão arendtiana das leis funciona como ferramenta argumentativa para apreendermos a função que o Terror exerce no interior de regimes de exceção, ou seja, um substituto perverso das leis, que coloca no lugar da estabilidade e dos canais de comunicação garantidos por estas, o movimento incessante

---

proposta por Arendt, a noção de *isonomia* não trazia consigo a ideia de uma igualdade universal perante as leis, mas implicava que todos os cidadãos tinham “o mesmo direito à atividade política”, podendo exercer livremente a atividade de “conversar uns com os outros”, sem que esse discurso fosse modulado na forma do comando e o ouvir se reduzisse à forma da obediência (Arendt 1993, p.40). Liberdade e a igualdade coincidiam no âmbito da *polis* grega não apenas porque certas condições prévias eram necessárias para que se pudesse aceder ao espaço público, como a posse de escravos e de uma casa, de um espaço privado próprio, mas também e sobretudo na medida em que a isonomia, por meio de suas normas (*nomos*), instaurava uma igualdade artificial entre homens desiguais por natureza (*physis*). A igualdade era, portanto, uma característica especificamente política, um atributo da *polis* isonômica, e não uma qualidade natural dos homens. Liberdade e igualdade coincidiam, ainda, porque os gregos acreditavam que só se era livre quando as ações humanas davam-se entre os próprios pares, na exclusão de toda forma de desigualdade e de coerção e, portanto, na ausência de qualquer forma de governo definida a partir da dominação e da violência entre os cidadãos” (DUARTE, 2006, p. 15).

de medo e Terror, que fazem com que os homens se comprimam entre si, esvaziando o espaço de ação conjunta.

### **Terrorismo: a nova face do terror?**

Após os eventos ocorridos em 11 de setembro de 2001, nos Estados Unidos, Giovanna Borradori conversou com Habermas e Derrida, dois dos maiores pensadores da contemporaneidade, sobre esses acontecimentos que comumente designamos como ataques terroristas. Há alguma aproximação entre as atividades implementadas pelos terroristas e aquilo que estamos denominando de categoria (*anti*) política? Sua aproximação se daria a partir de suas características constitutivas, ou somente por aproximação etimológica, uma vez que compartilham entre si a mesma raiz, ou seja, a palavra latina *terra*?

Ambos os autores, nessas entrevistas concedidas a Giovanna Borradori, assinalam que para eles o terrorismo é um conceito fugaz, que não está balizado em alicerces inquestionáveis, pois não há distinção segura entre ações legítimas e ilegítimas, tampouco entre quais dos dois lados é, de fato, terrorista, ou ainda, se uma ação terrorista não seria uma reação a uma ação anterior.

O terrorismo palestino, para Habermas, possui algumas características antiquadas de se mover em torno da eliminação indiscriminada do inimigo, independentemente de que se trata de um homem, uma mulher ou uma criança. Para Habermas, essas características antiquadas do terrorismo “o distingue do terror que surge sob a forma paramilitar da guerra de guerrilha” (BORRADORI, 2004, p. 46).

O termo “terrorismo”, para Derrida, soa como um conceito escorregadio, de difícil definição. Prioritariamente, observa-se o questionamento de Derrida sobre o que seria o Terror. O que o distinguiria de outros sentimentos como medo, ansiedade e pânico? “Como pode um terror que é

organizado, provocado e instrumentalizado diferir daquele *medo* que uma tradição inteira, de Hobbes a Schmitt, e até a Benjamin, considera a condição mesma da autoridade da lei e do exercício soberano do poder, a condição mesma da política e do Estado?” (BORRADORI, 2004, p.112)<sup>23</sup>.

Mesmo ao distanciarmos o terrorismo dos sentimentos de medo, ansiedade e pânico, ainda não nos encontramos em terreno seguro, pelo contrário, tem-se a sensação de estada em meio à areia movediça de conceitos e determinações. Quais dos lados de um conflito determina quem está lançando mão do terrorismo? “Estou recorrendo ao terrorismo como um último recurso, porque o outro é mais terrorista do que eu; estou me defendendo, contra-atacando” (BORRADORI, 2004, p. 117). Estas podem ser palavras pronunciadas por aqueles que, em sua análise, veem a si mesmos ou seus objetivos ameaçados pelo outro, pelo “inimigo”, como ocorreu com revolucionários, com alemães nazistas, com militares, com “vermelhos” ou, por fim, com americanos ou povos árabes e mulçumanos.

Nessa indeterminação, Derrida questiona se o terrorismo, necessariamente, tem de trabalhar com a morte ou se é possível aterrorizar sem matar? Ainda, matar significa “deixar morrer”? “Não é possível que ‘deixar morrer’, ‘não querer saber se outros são deixados à morte’ – centenas de milhões de seres humanos, de fome, Aids, falta de tratamento médico etc. – também constitua parte de uma

---

<sup>23</sup> “Em *Leviatã*, Hobbes fala não só de ‘medo’, mas de ‘terror’. Benjamin fala de como o Estado tende a se apropriar, precisamente pela ameaça, do monopólio da violência (*Crítica da violência*). Sem dúvida, pode-se dizer que nem toda experiência de terror é necessariamente o efeito de algum terrorismo. Com certeza, mas a história política da palavra ‘terrorismo’ deriva em grande parte de uma referência ao reinado do Terror durante a Revolução Francesa, um terror produzido em nome do Estado e que de fato pressupunha um monopólio legal da violência” (BORRADORI, 2004, p.112).

estratégia terrorista ‘mais ou menos’ consciente e deliberada?’ (BORRADORI, 2004, p, 117).

Existem situações históricas, conforme exposto por Derrida, em que o Terror opera graças às relações de forças em jogo, de maneira involuntária, sem que alguém ou algum povo se sinta responsável por “ataques terroristas”<sup>24</sup>.

O que temos diante de nossos olhos, ao observar o Terror a partir da dimensão do terrorismo, tendo como fio condutor as compreensões de Habermas e Derrida, não é nem uma imbricação entre os termos, nem uma construção de características definidoras e excludentes, mas o fomento de uma zona cinzenta, em que o “terrorista” pode ser nomeado por ambos os lados da ação. Conquanto, algo permanece latente tanto no que diz respeito ao terror quanto ao terrorismo: a tentativa de aniquilar todo e qualquer inimigo, o que abre a necessidade de se lançar mão do Terror no intuito de salvar a república que está por vir, a raça pura, um povo inteiro, a nação democrática, o povo aculturado e subjugado, as tradicionais famílias e a ordem do Estado ou a liberdade de expressão e o direito de vestir vermelho.

## Considerações Finais

De um modo geral, quando nos debruçamos sobre o conceito de “Terror”, percebemos que este significa qualidade de terrível; grave perturbação trazida por perigo imediato, real ou não; medo, pavor; objeto de espanto; perigo; dificuldade extrema.

Contudo, o seu significado, no cenário político, aponta para a direção exposta por nossas análises, uma vez

---

<sup>24</sup> “Todas as situações de opressão estrutural social ou nacional produzem um terror que não é natural (à medida que é organizado, institucional), e todas essas situações dependem desse terror, sem que aqueles que dele se beneficiam cheguem jamais a organizar atos terroristas ou a serem tratados como terroristas” (BORRADORI, 2004, p. 118).

que o significado de “Terror”, em perspectiva política, concerne a todo regime político fundamentado em arbitrariedades, perseguições e supressão da liberdade individual.

O Terror, enquanto uma categoria (*anti*) política, é compreendido por Hannah Arendt como a essência do domínio totalitário, enquanto torna possível a força da natureza ou da história propagar-se livremente por toda humanidade. Nessa esteira, no interior de um regime totalitário, o Terror ocupa o lugar das leis positivadas, no intuito de converter em realidade a lei do movimento da revolução, da natureza ou da história.

Procuramos lançar luz sobre as características do Terror: uma categoria (*anti*) política, que se configura como pedra de toque de governos dismanteladores do verdadeiro sentido da política. Ao longo de nossa pesquisa, intentamos desvencilhar Terror de Ideologia, os eixos sustentadores dos regimes totalitários, apontando as diferenças constitutivas do Terror e da violência, a partir das reflexões arendtianas contidas em *Origens do Totalitarismo e Sobre a violência*.

Iluminar os elementos como violência, poder, leis e terrorismo nos ajudaram a explicitar a natureza do Terror. Por exemplo, a violência utilizada por tiranias e ditaduras aparece como uma ação preliminar necessária para que o Terror alcance seu ápice, ou seja, quando o regime começa a devorar seus próprios filhos. Essa característica do Terror circunscreve-o, precipuamente, no interior de regimes totalitários. Entretanto, se nos voltarmos para outros fenômenos políticos como a Revolução francesa, que não pode ser caracterizada como um regime totalitário, perceberemos que o Terror, no interior dessa revolução, se fez presente, possuindo, assim, características diferentes em relação ao Terror implementado pelo totalitarismo. Essas diversas caracterizações nos colocam diante de uma assertiva, no mínimo, preocupante: se o Terror se apresenta revestido de diferentes matizes, essa categoria (*anti*) política



não pode se esconder por trás de ações ditas “democráticas”? Quando alegamos que suspendemos leis e direitos, não estamos abrindo uma perigosa “exceção”, a qual pode se desdobrar em Terror?

## Referências

ABREU, Maria Aparecida Azevedo. A política e seus limites: *Cult*, ano IX, n.º. 99, p. 60, 2004.

ADVERSE, Helton. *Arendt, a democracia e a desobediência civil*. Revista Brasileira de Estudos Políticos. Belo Horizonte, n. 105, pp. 409-434, jul./dez. 2012.

ARENDT, Hannah. *Compreender: Formação, exílio e totalitarismo* (ensaios). Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

\_\_\_\_\_. *Essays in Understanding: 1930-1954*. New York: Schocken Books, 2005.

\_\_\_\_\_. *Sobre a Revolução*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. *Sobre a violência*. 2ª Ed. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

BIGNOTTO, Newton. *As aventuras da virtude: as ideias republicanas na França do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

BOFF, G. La concepción de ley en Hannah Arendt. *Revista Jurídica de Derecho Público* (Equador), v. 3, p. 8, 2010.

BORRADORI, Giovanna. *Filosofia em Tempos de Terror – diálogos com Junger Habermas e Jacques Derrida*. Trad. Roberto Mugatti. Rio de Janeiro: Jorge Zarar Ed, 2004.

CANOVAN, Margareth. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*. Cambridge: University Press, 1992.

DUARTE, André; LOPREATO, Christina; MAGALHÃES, Marion Brepohl de. *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

DUARTE, André. Hannah Arendt: repensar o direito à luz da política democrática radical. *From the Selected Works of Andre Macedo Duarte*. Disponível em: [http://works.bepress.com/andre\\_duarte/25](http://works.bepress.com/andre_duarte/25), January 2006.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Prefácio Jean-Paul Sartre. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FOULCAULT, Michel. Sujeito e Poder. In: DREYFUS, H. & RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica*. (para além do estruturalismo e da hermenêutica). Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Universitária, 1995.

HABERMAS, Jürgen. *Sociologia*. Bárbara Freitag e Sérgio Paulo Rouanet (Org.). Seleção e Tradução de Bárbara Freitag e Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Ática, 1980.

MONTESQUIEU. *Do Espírito das Leis*. Trad. Gonzaque Truc. São Paulo: Nova Cultura, 1997 (1º vol.).

WEBER, Max. *Economía y sociedad*. Traductores José Medina Echavarría et al. Bs.As: FCE, 1992.

# **TRANSNACIONALIZAÇÃO DEMOCRÁTICA, COSMOPOLITISMO E DIREITOS HUMANOS SEGUNDO HABERMAS: UMA ABORDAGEM PARA ALÉM DO REALISMO POLÍTICO DE H. MORGENTHAU E C. SCHMITT NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS**

---

*Francisco Jozivan Guedes de Lima\**

## **Introdução**

Quando a política dos direitos humanos torna-se um mero simulacro e veículo para impor os interesses das grandes potências; quando a superpotência empurra para o lado da Carta das Nações Unidas e arroga-se o direito de intervir; quando ela conduz uma invasão que viola o direito das gentes humanitário e a justifica em nome de valores universais, então se confirma a suspeita de que o programa dos direitos humanos *consiste* em seu mau uso imperialista (HABERMAS, 2012, p. 33).

---

\* Professor do Programa de Pós-Graduação e do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Piauí (UFPI). Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Contato: [jozivan2008guedes@gmail.com](mailto:jozivan2008guedes@gmail.com) Link do lattes atualizado: <http://lattes.cnpq.br/8231159547990641>

Estes estudos pretendem abordar dois espectros<sup>1</sup> das teorias contemporâneas das *relações internacionais* de cunho mais filosófico, a saber, o modelo instanciado pelo realismo político (Hegel, Schmitt, Morgenthau), e o modelo que cognominarei de “idealista-normativista” (Kant, Rawls, Habermas). Este idealismo-normativista também pode ser denominado “realismo utópico”, tal como usado por Rawls e Habermas em seus escritos sobre o direito internacional, seguindo a proposta seminal de Kant que o designativo “perpétua” em *zum ewigen Frieden* (1795) não significa que haverá paz eterna na humanidade, pois esta é inatingível e apenas acontecerá nos cemitérios, isto é, *post mortem*, mas significa uma tarefa incessante de fundação de instituições que se aproximem ao máximo do *ideal normativo* da paz. Como expressa o próprio Kant na *Doutrina do Direito* (§ 62, n. 354),

a questão não é se a paz perpétua é uma coisa ou uma quimera [...] mas temos de agir como se a coisa fosse, mesmo que talvez não seja, e agir no sentido da fundação da paz perpétua e daquela constituição que nos parece mais apropriada para tanto (talvez o republicanismo de todos os Estados sem exceção, para instituí-la e pôr fim ao funesto guerrear [...]).

Não é à toa a sua propositura do direito internacional instanciado a partir de um *foedus pacificum* e de um direito cosmopolita com vistas ao republicanismo mundial e ao estabelecimento global da justiça. O projeto de paz constitui, *ipso facto*, “todo o fim terminal da doutrina do direito dentro

---

<sup>1</sup> Advirto que nestes estudos concentrar-me-ei no espectro do realismo político nas relações internacionais e, na sua contramão, na propositura de um normativismo via direitos humanos a partir de Habermas. Não irei evocar e catalogar críticas ao espectro dos direitos humanos, como por exemplo, aquela que é mais comum, a saber, que tais direitos são simplesmente abstratos e impraticáveis, tal como identifica W. Kersting em seu livro *Universalismo e Direitos Humanos* (2003, p. 87).

dos limites da simples razão, pois somente o estado de paz é o estado do meu e do teu assegurados por leis” (KANT, 2014, § 62, n. 355). Isso torna a paz perpétua o “mais elevado bem político”. É nessa direção que Rawls e Habermas falam em “realismo utópico”, uma utopia no sentido de ideais *prima facie* inalcançáveis, e realista no sentido que propõe horizontes normativos ao alcance das instituições democráticas.

O autor representativo do espectro idealista-normativista será Habermas e a sua articulação entre democracia transnacional, cosmopolitismo e direitos humanos, mediante o pressuposto da cooperação (*Kooperation / Zusammenarbeit*) e da conexão com a dignidade humana enquanto fonte moral dos direitos humanos (*die Menschenwürde ist die Quelle der Menschenrechte*).

O modelo do realismo político nesta pesquisa será tematizado a partir de Morgenthau e Schmitt, e durante alguns trechos serão feitas algumas articulações com a teoria hegeliana das relações internacionais na *Rechtsphilosophie* (1820) que constitui uma ancoragem deste espectro, de modo especial, na sua descrença acerca de um projeto de paz diante da soberania inalienável dos Estados. Seguindo essa linha de raciocínio, Morgenthau defende a tese que “relações internacionais, como toda a política, é um conflito por poder”, e Schmitt a partir do binômio amigo-inimigo defenderá a tese que a *guerra é apenas uma realização extrema da inimigade*, e que o *jus belli* inclui uma dupla disposição: a *de exigir dos que pertencem ao próprio povo prontidão para morrer e para matar, e de matar homens que estejam do lado do inimigo*.

Metodologicamente, esta pesquisa – seguindo a semântica dos espectros supracitados – está articulada a partir de dois eixos temáticos: um primeiro que expõe o realismo político nas relações internacionais mediante as teorias de Morgenthau e Schmitt, e um segundo que trata do normativismo via direitos humanos e cosmopolitismo em Habermas.

## 1. As bases do realismo clássico de Hans Morgenthau nas relações internacionais: as RIs são conflitos por poder

Iniciar-se-á estes estudos reportando-se ao livro *Politics among Nations: The Struggle for Power and Peace* (1948) do cientista político alemão e naturalizado estadunidense, o professor da University of Chicago, Hans Joachim Morgenthau (1904-1980). Morgenthau considera que a política internacional é algo recente em termos globais, especificamente, um produto da segunda metade do século XX, por ocasião de todas as consequências causadas pela Segunda Guerra Mundial. O que temos a partir daí é um mundo polarizado em blocos, alianças, busca e grande acumulação de poder, e afirmação no cenário internacional por parte de potências globais. Neste modo de conceber a política enquanto poder, o corolário “os fins justificam os meios” é uma égide incorporada pelos estadistas e, *ipso facto*, o fazer política entre as nações é perpetrado em meio a um conflito entre poder e paz, sendo o primeiro subentendido como um realismo coerente com o contexto e o segundo como um idealismo quase que desnecessário e ineficaz.

O ponto de partida do realismo político de Morgenthau para as relações internacionais está patente na sua tese que “relações internacionais, como toda a política, é um conflito por poder. Quaisquer que sejam os objetivos finais da política internacional, o poder é sempre o objetivo imediato” (MORGENTHAU, 1948, p. 13)<sup>2</sup>. Uma das suas preocupações centrais é a de deslindar já no capítulo inicial – (*What is a Political Power?*) – o que depreende como “poder” e “poder político”. Há duas passagens emblemáticas sobre essa conceituação: “quando falamos de poder, queremos dizer que o controle do homem sobre as mentes são ações

---

<sup>2</sup> “International politics, like all politics, is a struggle for power. Whatever the ultimate aims of international politics, power is always the immediate aim”.

de outros homens. Por poder político nos referimos às relações mútuas de controle entre os detentores de autoridade pública e entre estes e as pessoas em geral” (MORGENTHAU, 1948, p. 13)<sup>3</sup>; noutra definição afirma:

O poder político é uma relação psicológica entre aqueles que a exercem e aqueles sobre os quais é exercida. Ela dá ao primeiro controle sobre certas ações dos últimos através da influência que os primeiros exercem sobre as mentes destes últimos. Essa influência pode ser exercida através de ordens, ameaças, persuasão, ou duma combinação de qualquer um deles (MORGENTHAU, 1948, p. 14)<sup>4</sup>.

O binômio “poder” e “controle” se interpõe, desta forma, como a categoria-chave da política internacional sob o diagnóstico do realismo morgenthauiano. Nunca dantes a paz esteve tão ameaçada e, simultaneamente, reivindicada por militantes pacifistas dentro de uma esteira dinamizada por potências beligerantes e poderosas armadas e preparadas para a guerra tendo em vista a aquisição e a manutenção do poder; um diagnóstico traçado pelo autor no auge da Segunda Guerra em suas *Lectures in International Politics* em 1943 na Universidade de Chicago, mas que servem para analisar ainda com dada precisão o contexto das relações internacionais do século XXI com suas incessantes guerras e despotismos em detrimento de civis, em especial crianças, afetados cotidianamente tal como podemos verificar no

---

<sup>3</sup> “When we speak of power, we mean man's control over the minds are actions of other men. By political power we refer to the mutual relations of control among the holders of public authority and between the latter and the people at large”.

<sup>4</sup> “Political power is a psychological relation between those who exercise it and those over whom it is exercised. It gives the former control over certain actions of the latter through the influence which the former exert over the latter's minds. That influence may be exerted through orders, threats, persuasion, or a combination of any of these”.

grande êxodo de refugiados em busca de proteção na Europa e, dentre outros, nos morticínios em Aleppo na Síria sob o regime de Bashar al-Assad, apenas para ilustrar alguns dentre tantos outros conflitos globais não suficientemente publicizados na grande mídia.

Tais conflitos parecem dar razão ao realismo de Morgenthau e a todas as teorias das relações internacionais que defendem a tese que a paz não passa de uma ilusão ou um ideal ineficaz, inatingível, como se todos os esforços fossem como que em vão. Isso não é algo novo na história das ideias políticas. Uma revisita às *Leis* (‘Οἱ νόμοι) de Platão, o debate entre o ateniense, o espartano Megilo e o cretense Clínias, já revela a desconfiança acerca da paz quando o último afirma: “o que a maioria dos homens denomina paz, disso tem apenas o nome, pois em verdade, embora não declarada, é a guerra o estado de natureza das cidades entre si” (PLATÃO, 1980, 626a). E continua ratificando sua descrença e sua concepção nominalista de paz: “na vida pública todos são inimigos de todos, do mesmo modo que, particularmente, cada indivíduo é inimigo de si mesmo” (PLATÃO, 1980, 626d). A paz para Clínias, sob o seu prisma agonístico (ἀγών), não passa de um nome, é um ideal convencionalizado, porém jamais terá efetividade (*wirklichkeit*, falando-se em termos modernos). De certo modo, antecipa-se aqui a tese de Hobbes (2003) no 13º capítulo de o *Leviatã* segundo a qual – refletindo o próprio contexto inglês do século XVII imerso em guerras – os indivíduos estão mergulhados numa condição natural de guerra de todos contra todos (*bellum omnium contra omnes*), algo que marginaliza e oblitera toda a suposição aristotélica da sociabilidade instanciada em termos de uma naturalização antropológica.



## 2. A taxonomia amigo-inimigo e as prerrogativas do Estado segundo Carl Schmitt

Os conceitos de amigo e inimigo devem ser tomados em seu sentido concreto, existencial, não como metáforas ou símbolos, não misturados e enfraquecidos mediante noções econômicas, morais ou outras, e menos ainda psicologicamente, como expressão de sentimentos e tendências, num sentido privado-individualista. Eles não constituem contraposições normativas nem ‘puramente espirituais’ (SCHMITT, 1992, p. 54).

Outro autor relevante neste debate é Carl Schmitt (1888-1985). Em *Der Begriff des Politischen* (1932), o tema da guerra e da paz se instância a partir do binômio “amigo” (*Freund*) e “inimigo” (*Feind*). Schmitt faz questão de salientar que a distinção amigo-inimigo não tem um sentido pessoal, particular, privado-individualista, psicologizado, moral, ou econômico, mas um sentido eminentemente político vinculado ao *publicum* e, de modo fundamental, ao Estado. Como ele mesmo frisa:

O inimigo, portanto, não é o concorrente ou o adversário em geral. O inimigo também não é o adversário particular que odiamos por sentimentos de antipatia. Inimigo é um conjunto de homens, pelo menos eventualmente, isto é, segundo a possibilidade real, combatente, que se contrapõe a um conjunto semelhante. Inimigo é apenas o inimigo público, pois tudo que se refere a tal conjunto de homens, especialmente a um povo inteiro, torna-se, por isto, público. Inimigo é *hostis*, e não *inimicus* no sentido lato; *polémios*, não *ekhthros* (SCHMITT, 1992, p. 55).

Schmitt busca, como ele mesmo assinala (1992, p. 55), essa distinção entre *polémios* (πόλεμος) e *ekhthros*

(εχθρός) no livro V (n. 470) da *República* de Platão mediante a sua divisão entre pólemos (guerra) e *stásis/στάσις* (revolta, rebelião, sublevação, guerra civil). Para Platão, a guerra só é viável entre gregos e bárbaros, isto é, entre o helênico e o estrangeiro, portanto entre estranhos. Um povo não pode fazer guerra contra si mesmo, mas apenas mera sedição. Há outra passagem também emblemática onde a definição de inimigo está mais que explícita:

A diferenciação entre amigo e inimigo tem o sentido de designar o grau de intensidade extrema de uma ligação ou separação, de uma associação ou dissociação; [...]. O inimigo político não precisa ser moralmente mau, não precisa ser esteticamente feio; não tem que surgir como concorrente econômico, podendo talvez até mostrar-se proveitoso fazer negócios com ele. Pois ele é justamente o outro, estrangeiro, bastando à sua essência que, num sentido particularmente intensivo, ele seja existencialmente algo outro e estrangeiro [...]. (SCHMITT, 1992, p. 52).

Essa taxinomia amigo-inimigo adentra com veemência nas relações internacionais, de modo específico, na decisão sobre a guerra e na designação do inimigo. A tese fulcral de Schmitt é que cabe ao Estado pelo direito de guerra (*jus belli*) a prerrogativa de designar quem são o amigo e o inimigo, sendo que o que conta é a independência e a liberdade de um povo que deve sentir-se determinado e convocado a lutar pela sua existência livre; “ao Estado como unidade essencialmente política pertence o *jus belli*, isto é, a possibilidade real de, num dado caso, determinar, em virtude de sua própria decisão, o inimigo, e combatê-lo” (SCHMITT, 1992, p. 71)<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> „Zum Staat als einer wesentlich politischen Einheit gehört das jus belli, d. h. die reale Möglichkeit, im gegebenen Fall kraft eigener Entscheidung

É interessante frisar que dentro de um espectro normativista e idealista das relações internacionais, o conceito de inimigo altera consideravelmente como, por exemplo, pode-se encontrar na *Rechtslehre* (1797) de Kant. No § 60, ele se pergunta sobre o que é um *inimigo injusto* e conecta a sua definição ao imperativo categórico e ao princípio transcendental da publicidade: “é aquele cuja vontade, manifestada publicamente (seja por palavras ou por atos), atrai uma máxima segundo a qual, caso transformada em regra universal, não seria possível um estado de paz entre os povos, mas acabaria sendo perpetuado o estado de natureza” (KANT, 2014, § 60, n. 349). Algo semelhante encontra-se em *The Law of Peoples* (1993) de Rawls com a designação de “Outlaw States” (Estados fora da lei) entendido como aqueles Estados altamente belicosos que desrespeitam, além de uma vasta gama de direitos individuais, os direitos humanos: “todos os povos estão mais seguros se tais Estados mudam ou são forçados a mudar seu comportamento” (RAWLS, 2001, p. 106).

A prerrogativa schmittiana do Estado designar o inimigo, o alvo a ser combatido, e junto com isso a prerrogativa de declarar guerra, conseqüentemente o leva a ter direitos sobre os próprios cidadãos.

O Estado como a unidade política decisiva, concentrou um enorme poder (Befugnis): a possibilidade de fazer guerra e de com isso dispor abertamente sobre a vida dos homens. Pois o *jus belli* inclui uma tal disposição; ele significa a possibilidade dupla: de exigir dos que pertencem ao próprio povo prontidão para morrer e para matar, e de matar homens que estejam do lado do inimigo (SCHMITT, 1992, p. 72).

---

den Feind zu bestimmen und ihn zu bekämpfen“. Cf. (SCHMITT, 1932, p. 33).

A concentração de poder descrita por Schmitt que leva inclusive o Estado a dispor sobre a vida dos homens, uma espécie de *jus vitae*, e que institui um *biopoder*, é credenciada a partir da conexão axiomática que ele descreve entre proteção e obediência, algo devedor do contratualismo hobbesiano como está expresso no capítulo 21 de o *Leviatã* que o *fim da obediência é a proteção* e desta forma “entende-se que a obrigação dos súditos para com o soberano dura enquanto, e apenas enquanto, dura também o poder mediante o qual ele é capaz de protegê-los” (HOBBS, 2003, cap. XXI). Na interpretação de Schmitt (1992, p. 78), “o *protego ergo oblige* é o *cogito ergo sum* do Estado”.

Essa disposição do Estado acerca da vida dos homens também pode ser encontrada na *Rechtsphilosophie* (1820) de Hegel ao tratar do tema da soberania externa e do direito internacional. Hegel entende que o cidadão enquanto membro de uma comunidade apenas encontra a sua eticidade (*Sittlichkeit*) no Estado enquanto um bem universal, e que por isso é um cálculo equivocado pensar o Estado como uma sociedade civil burguesa (*Bürgerliche Gesellschaft*) destinado a satisfazer os carecimentos (*Bedürfnisse*) dos cidadãos (*bourgeois*). O cidadão do Estado (que não é *bourgeois*, mas *citoyen*), tem o dever ético de sacrificar sua vida pelo Estado, isto é, “a obrigação de conservar essa individualidade substancial, a independência e a soberania do Estado pelo perigo e sacrifício de sua propriedade e de sua vida, além disso, de seu opinar e de tudo o que, de si, está concebido no âmbito da vida” (HEGEL, 2010, § 324). E segue no mesmo trecho reafirmando a sua tese:

Há um cálculo muito equivocado, quando, na exigência desse sacrifício, o Estado é considerado apenas como sociedade civil-burguesa e como seu fim último apenas a *garantia da vida* e da *propriedade* dos indivíduos; [...] ao contrário. – No que se acaba de indicar reside o *momento ético da guerra*, que não é de se considerar como um mal absoluto e como uma

mera contingência exterior [...] (HEGEL, 2010, § 324).

Num caminho oposto ao de Hegel, na *Rechtslehre* (1797) Kant tece uma crítica contundente aos Estados que tomam para si de modo despótico e totalitário a prerrogativa de conduzir a seu bel prazer os cidadãos à guerra sem a sua mínima deliberação seja sob o subterfúgio de uma guerra de independência (*Freiheitskrieg*) ou outra alegação qualquer que seja. Interpela Kant – uma interrogação que pode servir para confrontar o realismo político das relações internacionais de Hegel, Schmitt e de tantos outros:

Que direito tem o Estado *em relação a seus próprios súditos* de usá-los para a guerra contra outros Estados, de assim gastar ou pôr em risco seus bens e mesmo sua vida, de tal maneira que não depende do juízo dos súditos se querem ou não ir para a guerra, mas que o comando supremo do soberano pode mandá-los para lá? (KANT, 2014, § 55, n. 344).

Para fechar este tópico deixando clara a pertença schmittiana à tradição do realismo político das relações internacionais mediante o conceito político de amigo e inimigo, remeter-me-ei a uma passagem de *Der Begriff des Politischen* onde tal realismo se explicita de modo contundente:

Seria patético acreditar que a um povo indefeso só restam amigos, e seria um cálculo crapuloso achar que o inimigo talvez pudesse ser comovido pela incapacidade de resistência. Ninguém considerará possível que os homens, através da renúncia a toda a produtividade estética ou econômica, pudessem levar ao mundo a um estado de pura moralidade; mas ainda menos poderia um povo pela renúncia a toda decisão política produzir um estado puramente moral ou puramente econômico da humanidade.

Pelo fato de que um povo não tenha mais a força ou a vontade de se manter na esfera do político, não é político do desaparece do mundo. Desaparece apenas um povo fraco (SCHMITT, 1992, p. 79).

Para Schmitt, a oposição amigo e inimigo é uma situação política inescapável que instancia a força e a potência dos Estados. Sempre haverá inimigo porque simplesmente haverá o outro, o diferente, o estrangeiro. Adicione-se daí que a guerra será um elemento normal, pois “os conceitos de amigo, inimigo e luta adquirem seu real sentido pelo fato de terem e manterem primordialmente uma relação com a possibilidade real de aniquilamento físico. A guerra decorre da inimizade, pois esta é a negação ontológica de outro ser. A guerra é apenas a realização extrema da inimizade” (SCHMITT, 1992, p. 59).

Nesse sentido, Schmitt se opõe à tese do general prussiano e estrategista de guerras Carl von Clausewitz (1780-1831) posta em *vom Kriege* (1832) que pusera a centralidade da guerra como o cerne da atividade política. Numa nota de *Der Begriff des Politischen* (1932), Schmitt defende que o entendimento de Clausewitz<sup>6</sup> segundo o qual “a guerra nada mais é do que a continuação da relação política com intervenção de outros meios”, não esgota a essência da política. A guerra não pode ser a *ratio essendi* da política: “a guerra tem sua própria ‘gramática’ (isto é, suas leis específicas de técnica militar), mas a política permanece como o seu ‘cérebro’, pois a guerra não tem nenhuma ‘lógica

---

<sup>6</sup> Em *dem Kriege* (2003, p. 14), Clausewitz defende que “a guerra é nada mais senão um duelo prolongado”; („*Der Krieg ist nichts als ein erweiterter Zweikampf*“). Na versão inglesa: “War is nothing but a duel on a large scale” (p. 13). Noutra definição ele afirma que “a guerra é, portanto, um ato de violência para obrigar o inimigo a cumprir a nossa vontade”; „*Der Krieg ist also ein Akt der Gewalt, um den Gegner zur Erfüllung unseres Willens zu zwingen*““. (CLAUSEWITZ, 2003, p. 14).

própria'. Esta só poderia ser tirada dos conceitos de amigo e inimigo" (SCHMITT, 1992, p. 60).

Um estágio de pacificação é, para Schmitt, uma idealização descabida e prejudicial; é uma ilusão normativa que leva, como ele mesmo afirma na citação acima, um povo fraco à sucumbência. A categoria do político sempre existirá no mundo porque sempre haverá um inimigo para ser designado e combatido. "Hobbes experimentou esta verdade nos tempos ruins da guerra civil, porque então deixam de existir todas as ilusões legitimistas e normativista, com as quais os homens costumam enganar a si mesmos sobre realidades políticas em épocas de segurança imperturbada" (SCHMITT, 1992, p. 79).

### **3. Transição de um modelo realista para um modelo normativista-idealista das RIs**

Depois do exposto, a questão que se interpõe é a seguinte: esse espectro do realismo político nas relações internacionais é o modelo satisfatório em termos de normatividade ou ele apenas satisfaz os limites da descritividade? É um modelo atual e condizente com os Estados pretensamente democráticos ou trata-se tão-somente de um paradigma que é improdutivo para o século XXI? O que ganhamos ao ficarmos presos a um modelo de realismo político? Qual o saldo?

Como adepto de um normativismo para as relações internacionais via pretensões idealistas e via princípios de justiça conjecturados em termos globais, defendo que tal modelo tem seus méritos descritivos para fins de ciência política, todavia é perigoso para a ordem mundial pensada idealisticamente propensa a buscar a paz, tolerância e a instaurar a justiça cosmopolita. Por se prender a polarizações (amigo-inimigo de Schmitt) e ao restringir as relações entre as nações ao poder (tal como o fez Morgenthau), tal espectro mantém o *status quo* das superpotências, o belicismo, o

imperialismo e outras situações arriscadas para o bem-estar mundial.

Precisamos de um modelo que pense as relações internacionais em nível normativo-idealista sob a pretensão de um cosmopolitismo, assim como fez Kant em *Zum ewigen Frieden* no século XVIII, e serviu de inspiração para a instituição da Liga das Nações e da ONU. Rawls também segue tal inspiração kantiana, entretanto, gostaria de me concentrar nestes estudos na contribuição de Habermas a partir da interconexão que irei propor entre transnacionalização democrática, cosmopolitismo e direitos humanos, especialmente, a partir de seus recentes escritos, a saber, *Zur Verfassung Europas* (2011) e *Im Sog der Technokratie* (2013).

#### **4. Transnacionalização democrática, cosmopolitismo e direitos humanos segundo Habermas** ***Transnacionalização democrática e cosmopolitismo***

Em *A esteira da tecnocracia* (2014), especificamente, no texto *Palavras-chave para uma teoria discursiva do direito e do Estado democrático de direito* – texto fruto de seminários dedicados à obra *Faktizität und Geltung*, proferidos em fevereiro de 2013 no Max Planck Institute para Direito Público Estrangeiro e Direito das Gentes – Habermas sob a inspiração de *À Paz Perpétua* de Kant, tenciona articular a sua ética do discurso com o direito das gentes (*Völkerrecht*) mediante o propósito de uma constitucionalização e juridificação do *Ius Gentium* instanciadas a partir da ideia de uma democracia transnacional e de um cosmopolitismo. Esse projeto se completa com a propositura de uma utopia realista dos direitos humanos posta em *Sobre a constituição da Europa* (2012).

No que diz respeito ao cosmopolitismo, Habermas está com e para além de Kant. Kant (2010, p. 41) pensava o direito cosmopolita como um “complemento necessário de



código não escrito, tanto do direito de Estado como do direito internacional, para um direito público dos homens em geral”, mediante o qual aproximar-se-ia do ideal normativo da paz perpétua em termos de justiça global. A sua tese é que “o direito cosmopolita deve ser limitado às condições da *hospitalidade* universal” (2010, p. 37); ele versa, destarte, sobre o direito do estrangeiro não ser hostilizado, desde que este não seja hostil para com o povo visitado. Há, assim, uma reciprocidade. Trata-se de um direito de visita (*Besuchsrecht*) que não deve ser confundido com um direito de conquista, ou mesmo de exploração dos nativos. Kant era um crítico veemente das potências colonialistas de seu tempo que tomavam o direito de visita como direito de conquista e acabavam por violentar e oprimir os habitantes autóctones.

Compare-se agora a conduta *inospitaleira* dos Estados civilizados da nossa parte do mundo, principalmente os comerciantes, a injustiças que demonstram na *visita* a terras e povos estrangeiros (o que para eles vale a mesma coisa que conquistá-los) vai além do horror. A América, os países negros, as Molucas, o Cabo etc., eram, para eles, na época de seu descobrimento, terras que não pertenciam a ninguém, pois contavam os habitantes por nada (KANT, 2010, p. 39).

Isso para Habermas é precioso. Kant propôs e intuiu bem o direito cosmopolita, porém não foi além em direção a um aspecto central, a saber, a sua juridificação. Sem isso o cosmopolitismo torna-se visivelmente fraco, contingente e nada de coercitivo, o que deixa a justiça global numa situação de vulnerabilidade. Por isso que em *A inclusão do outro*, ao escrever sobre os duzentos anos de *Zum ewigen Frieden*, defende a tese que “o direito cosmopolita tem de ser institucionalizado de tal modo que vincule os governos em particular. A comunidade de povos tem a menos de poder

garantir um comportamento juridicamente adequado por parte de seus membros, sob pena de sanções” (HABERMAS, 1996, p. 201).

Seguindo a pista do cosmopolitismo, Habermas entende que a operacionalização da justiça não deve ficar restrita apenas ao nível doméstico dos Estados nacionais: é preciso pensar para além do Estado nacional e, junto com isso, conjecturar a democracia em termos transnacionais. Sobretudo depois da Segunda Guerra Mundial, houve um esforço em avalizar um direito das gentes cooperativo, entretanto, tal cooperação ficou dependente de acordos bilaterais ou mesmo multilaterais sem, todavia, obter um alcance global.

A própria Organização das Nações Unidas se interpôs como mediadora, contudo, arbitrando de um modo fraco, através de resoluções que não obrigam concretamente as nações e, especialmente, as potências mais poderosas a agir de modo justo, daí as guerras incessantes, os problemas climáticos e outros tantos sem solução. Há uma espécie de vácuo normativo nas relações internacionais em um sentido global (um ordenamento mundial), o que, em termos kantianos, poder-se-ia dizer que os Estados ainda estariam numa situação *Unrecht*, isto é, num estado de natureza destituído de juridicidade, portanto, sem coerção e validade normativa universal.

Habermas entende que os grupos como G7 – (antigo G8, já que desde março de 2014 a Rússia encontra-se afastada devido a anexação da Crimeia ao seu território) e G20, já constituem bases seminais para uma ulterior constitucionalização do direito das gentes, sobretudo, se pensam o grupo para além do modelo clássico de soberania nacional e dos interesses particulares de um ou outro Estado-membro. A própria União Europeia parece instanciar de modo exitoso mesmo que minimamente um direito supranacional sob uma base normativa comum de entendimento entre os Estado participantes e sem o rechaço

dos tribunais constitucionais nacionais. O problema da União Europeia no seu prisma é quando ela é conduzida como uma simples união monetária que impõe sanções àqueles que chegam à bancarrota, como se observou recentemente no caso da Grécia.

A grande questão para Habermas é que tais grupos são operacionalizados de um modo fechado, sem a participação democrática dos cidadãos, e conduzidos frequentemente sob uma ótica meramente economicista e imperialista de manutenção global de poder. No seu entender,

em sua forma atual, a União Europeia é tributária do esforço de elites políticas que puderam contar por anos a fio com o assentimento passivo de suas populações, mais ou menos não implicadas, da mesma maneira que os afetados por ela podiam aguardar, no final das contas, também suas vantagens econômicas. A União se legitimou aos olhos dos cidadãos, sobretudo, por seus resultados, e não tanto pela satisfação de uma vontade civil política (HABERMAS, 2014, p. 117).

Há desta forma no entender de Habermas um déficit democrático visível no que concerne à participação da população instanciado pela resistência da política neoliberal, o que reverbera num modelo meramente tecnocrático de unidade supranacional. Nesse sentido, ele defende que a transnacionalização da democracia é inadiável. Isso requer que as relações entre Estados e cidadãos pensadas dentro de uma ancoragem democrática e cosmopolita sejam implementadas a partir do que ele denomina “soberania popular compartilhada” onde as instituições são embasadas numa “coletividade supranacional desestatizadas”, haja vista Estados e cidadãos terem pesos equivalentes dentro deste modelo de participação paritária. “A ideia de que na constituição de uma democracia supranacional podem

participar *em pé de igualdade cidadãos e Estados (já constituídos por cidadãos)* oferece o impulso para refletir sobre uma geometria variável desses componentes” (HABERMAS, 2004, p. 112). A categoria central que se interpõe aqui não é mais a “soberania” intocável, mas a cooperação (*Kooperation / Zusammenarbeit*). Habermas entende que essa nova configuração provocaria uma reviravolta positiva na própria condução da União Europeia:

As implicações dessa ideia podem ser evidenciadas pelo exemplo da reestruturação hipotética da união monetária europeia em uma união política. Imaginemos uma convenção constituinte que representasse a totalidade dos cidadãos dos Estados europeus participantes, mais exatamente, cada um em sua dupla propriedade como cidadão diretamente participante de uma União Política futura, de um lado, e como membro indiretamente participante de um dos povos europeus, por outro lado [...]” (HABERMAS, 2014, p. 113).

Há, assim, um deslocamento da soberania da centralidade do Estado-nação para o seu compartilhamento entre cidadãos e Estados enquanto entes normativos. Cai por terra o modelo tradicional e desgastado de normatividade estatal alinhada à passividade cidadã. A questão obviamente que se poderia fazer a Habermas é como implementar tal modelo e se os países ditos democráticos, estariam prontos para tal configuração transnacional, haja vista as instabilidades e precariedades ainda em nível doméstico (nacional).

Mas interessa aqui a proposição da ideia: a transnacionalização democrática implica suplantando o modelo decisionista de soberania estatal; é preciso pensar uma nova ordem global para além do Estado nacional e de um modo amplo para além da própria *Realpolitik* sob a ótica do poder e do binômio amigo-inimigo tal como supracitada nas

análises acerca de Morgenthau e Schmitt no tópico inicial desses estudos. Como assegura o próprio Habermas (2014, p. 109), “os Estados não podem mais se entender exclusivamente como sujeitos soberanos e contratantes”.

Postos os elementos-chave da proposta de um cosmopolitismo instanciado pela necessidade de uma transnacionalização democrática para além do modelo político de soberania de Estado-nação, esta pesquisa agora tematizará um aspecto central que será colocado como plataforma comum para Estados e cidadãos: os direitos humanos pressupostos como uma pedra normativa em termos de justiça global.

### ***Os direitos humanos<sup>7</sup>: die Menschenwürde ist die Quelle der Menschenrechte***

Num dos estudos do ensaio “*Sobre a constituição da Europa*”, Habermas versa sobre “Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte” (O conceito de dignidade humana e a utopia realista dos direitos humanos), publicado originalmente na *Deutschen Zeitschrift für Philosophie* (v.58,

---

<sup>7</sup> Quero ressaltar que a abordagem acerca dos direitos humanos habermasianos não tem nestes estudos uma conotação simplesmente vinculada a direitos básicos (*Grundrechte*) conjecturados enquanto condições discursivas tal como articulou M. C. Dias em sua tese doutoral sobre *die sozialen Grundrechte* defendida na Freie Universität Berlin em 1993. Conforme a própria autora, “[...] os assim chamados direitos básicos não dizem respeito ao plano dos direitos institucionalizados, mas sim ao das condições de possibilidade do agir comunicativo, a saber, da ética do discurso” (DIAS, 2004, p. 57). Tais condições tencionam o consenso sedimentado na pressuposição procedimental da simetria discursiva. Para além de questões procedimentais e discursivas, os direitos humanos aqui tratados dizem respeito aos direitos fundamentais e inalienáveis instanciados a partir da fonte moral da dignidade humana. Portanto, eles têm uma ancoragem propriamente mais principiológica do que procedimental.

2010), tencionando articular uma imbricação entre direitos humanos e dignidade humana mediante a tese fulcral segundo a qual *a dignidade humana é a fonte dos direitos humanos*:

A dignidade humana, que é uma e a mesma em todo lugar e para cada um, fundamenta a *indivisibilidade* dos direitos fundamentais. [...]. A dignidade humana é um sismógrafo que mostra o que é constitutivo para uma ordem jurídica democrática [...]. A dignidade humana forma algo como o portal por meio do qual o conteúdo igualitário-universalista da moral é importado ao direito. A ideia de dignidade humana é a dobradiça conceitual que conecta a moral do respeito igual por cada um com o direito positivo e com a legislação democrática [...] (HABERMAS, 2012, p. 16-17).

Noutra passagem, opõe-se àqueles que veem um prejuízo em tal vinculação, especificamente, na pressuposição de uma moralização dos direitos humanos a partir da intromissão da dignidade humana enquanto teor moral:

Em contraposição à suposição de que foi atribuída retrospectivamente uma carga moral ao conceito de direitos humanos por meio do conceito de dignidade humana, pretendo defender a tese de que, desde o início, mesmo que ainda primeiro de modo implícito, havia um vínculo conceitual entre ambos os conceitos. Direitos humanos sempre surgiram primeiro a partir da oposição à arbitrariedade, opressão e humilhação (HABERMAS, 2012, p. 11).

Um primeiro aspecto trabalhado por Habermas (2012, p. 9) neste tópico é a sua conjectura de que a dignidade humana, apesar de ser um conceito filosófico mesmo que de um modo frágil e *en passant* comentado no contexto antigo e medieval e apropriado de um modo mais

contundente sobretudo na filosofia moral de Kant, fez-se presente de modo especial a partir do século XX quando, com vistas a uma superação normativa dos horrores do holocausto da Segunda Guerra, foram propostas juridificações e incorporação legal da inviolabilidade de direitos fundamentais como medidas protetivas universais dos direitos humanos, medidas estas expressas na Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948). Há, destarte, enquanto *incorporação jurídica* nas constituições políticas internas e nas relações internacionais (*Ius Gentium*), um surgimento tardio do conceito de dignidade humana como conceito jurídico fundamentador dos direitos humanos. A exceção, segundo Habermas (2012, p. 10), se deu, no que se refere à Alemanha, no século XVIII, em março de 1849, no § 139 da Constituição de Frankfurt em torno do debate sobre a abolição da pena de morte e da punição corporal.

Na Alemanha atual, é uma praxe referir-se à dignidade humana para analisar os dilemas vivenciados nos tribunais e na própria esfera pública. O caso citado pelo autor diz respeito à Lei de Segurança Aérea tornada inconstitucional pelo Tribunal Constitucional Federal em 2006. O tema em discussão, ainda efeito das consequências do ataque aos Estados Unidos da América em 2001, versava sobre o seguinte: pretendia-se autorizar as forças armadas em situação símile àquela vivenciada pelos EUA, a abater aviões mesmo que existissem civis inocentes usados como reféns, para assim proteger um número maior de civis em solo. A autorização tinha um fundo de argumentação um tanto utilitarista, isto é, maximizar o prazer e minimizar a dor para o maior número de pessoas afetadas. Entretanto, o Tribunal a considerou inconstitucional sob o argumento da universalidade da dignidade humana que devia valer tanto para os civis que estivessem no ar quanto para aqueles que estivessem no solo. Não havia uma métrica para dizer que tinha mais dignidade.

De acordo com Habermas (2012, p. 9), “o eco do imperativo categórico de Kant é evidente nessas palavras do Tribunal. O respeito à dignidade humana de cada pessoa proíbe o Estado de dispor de qualquer indivíduo apenas como meio para outro fim, mesmo se for para salvar a vida de muitas outras pessoas”<sup>8</sup>. Ou seja, o utilitarismo não serve para equacionar e solucionar esse problema da Lei de Segurança Aérea discutido na Alemanha em 2006, porque vislumbrando salvar o maior número de pessoas, acaba afetando um menor número, o que implica um cômputo ou cálculo indevido para a proteção universal de direitos. Esse parece ser o ponto fraco diagnosticado por Michael Sandel na sua crítica ao utilitarismo de Bentham, a saber, “ele não atribui o devido valor à dignidade humana e aos direitos individuais e reduz equivocadamente tudo que tem importância a uma única escala de prazer e dor” (SANDEL, 2014, p. 63).

Desta forma, e Habermas segue esta linha de raciocínio, o deontologismo de Kant e a sua filosofia moral que toma a dignidade do homem como fim em si mesmo (*zweck an sich selbst*) já que ele se interpõe como *Endzweck* (fim terminal) da criação, sem sombra de dúvidas, oferece uma legitimidade mais plausível para os direitos humanos. Tal como expressa na *Crítica da Faculdade do Juízo*, “um fim terminal é aquele que não necessita de nenhum outro fim como condição de sua possibilidade” (KANT, 2008, n. 396, p. 275).

Todo o processo normativo de universalização pretendido pelo procedimento imperativo categórico kantiano torna-o apropriado à semântica dos direitos

---

<sup>8</sup> Isso está bem claro na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, de modo mais específico, no imperativo prático da moralidade, quando Kant (1974, p. 229) defende a tese da não-instrumentalização da dignidade humana: “age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio”.



humanos; nele não há restrições quanto às diferenças. É nesse sentido que Rawls em *História da Filosofia Moral* (2005, p. 351) entende que “a concepção moral básica de Kant é de uma aristocracia que inclui cada um como pessoa livre e igual. Não é uma aristocracia da natureza ou de classe social”. A questão para Habermas (2012, p. 27) é que Kant não faz uma análise sobre a dignidade humana de um modo sistemático, mas o seu tratamento se dá a partir da centralidade da autonomia entendida como *o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda natureza racional*. De todo o modo, já se instanciam aí as pré-condições da dignidade humana enquanto questão moral.

A partir da tese que a dignidade é a fonte moral dos direitos humanos, Habermas entende que não tem sentido o rechaço dos direitos humanos feito pelo realismo político (e até mesmo cita Carl Schmitt como um dos defensores desse rechaço). Os direitos humanos não são simplesmente utópicos, mas implicam uma “utopia realista” (*die realistische Utopie*). “Os direitos humanos formam uma utopia *realista* na medida em que não mais projetam a imagem decalcada da utopia social de uma felicidade coletiva; antes eles ancoram o próprio objetivo ideal de uma sociedade justa nas instituições de um Estado constitucional” (HABERMAS, 2012, p. 31).

Os céticos perante os direitos humanos, devem-se dar conta que em *hard cases*, tais direitos e a dignidade humana são sempre invocados na tentativa de dirimir as dificuldades e desafios em jogo, sejam no plano nacional ou internacional. Óbvio que há questões em torno da sua aplicabilidade, e o risco de contextualmente ser aplicado de diversas formas, entretanto, a base moral da dignidade humana não pode permitir, mesmo em meio a contextos diversos, aplicações que levem a degenerações ou a abusos como massacres, violações, etc., pois isso seria uma *contraditio in terminis* com os próprios pressupostos da dignidade humana. Relativismo não implica, por isso, permissão para violações.

No que diz respeito aos problemas que podem sobrevir da aplicabilidade dos direitos humanos, Habermas (2012, p. 32) adverte contra o mau uso imperialista dessa tipologia de direitos tomada como subterfúgio pelas superpotências para legitimar suas práticas totalitárias. Cita as democracias da América do Sul – qualificadas por ele como “democracias de fachada” – que fazem amiúde um uso retórico dos direitos humanos para justificar políticas usuais de poder que na prática violam tais direitos. E em nível mais global tece uma crítica contundente ao Conselho de Segurança da ONU e aos países imperialistas no seu todo que manipulam as Nações Unidas para fazer seus caprichos em detrimento de civis:

Lembro o caráter seletivo e monocular das decisões do Conselho de Segurança não representativo, que é tudo menos imparcial, ou a tentativa hesitante e incompetente de impor intervenções autorizadas – e seus oportunos fracassos catastróficos (Somália, Ruanda, Dafur). Essas operações policiais ainda continuam sendo conduzidas como guerras [...]” (HABERMAS, 2012, p. 33).

Quando a política dos direitos humanos torna-se um mero simulacro e veículo para impor os interesses das grandes potências; quando a superpotência empurra para o lado da Carta das Nações Unidas e arroga-se o direito de intervir; quando ela conduz uma invasão que viola o direito das gentes humanitário e a justifica em nome de valores universais, então se confirma a suspeita de que o programa dos direitos humanos consiste em seu mau uso imperialista (HABERMAS, 2012, p. 33).

Há ainda uma questão crucial acerca dos direitos humanos: eles são *a priori* ou históricos? O próprio Habermas (2012, p. 19) responde a tal interpelação afirmando que “os direitos humanos diferenciam-se dos direitos morais entre outras coisas por estarem orientados

para uma institucionalização – portanto, devem ser criados – e para isso necessitam de uma formação da vontade comum democrática”. Isso supõe uma articulação entre a fonte moral e a juridificação demandada mediante as reivindicações concretas de parcelas aviltadas de dadas sociedades com vistas à sua proteção. Há uma passagem emblemática onde Habermas (2012, p. 14) ratifica esta sua ideia que os direitos humanos, instanciados a partir da dignidade humana, *nascem e atualizam-se* a partir da oposição às práticas de violência e exclusão:

A experiência de violência da dignidade humana tem uma função de descoberta – por exemplo, em vista das condições sociais de vida insustentáveis e da marginalização das classes sociais empobrecidas; em vista do tratamento desigual de mulheres e homens no mercado de trabalho, da discriminação de estrangeiros, de minorias culturais, linguísticas, religiosas e raciais; também em vista do sofrimento de mulheres jovens de famílias de imigrantes que precisam se libertar dos códigos de honra tradicionais; ou diante da expulsão brutal de imigrantes ilegais ou dos que buscam asilo. À luz dos desafios históricos, em cada momento são atualizadas *outras* dimensões do sentido de dignidade humana.

Os direitos humanos são, assim, apreendidos a partir de lutas sociais por reconhecimento; são *a posteriori*<sup>9</sup>. A

---

<sup>9</sup> Penso que essa ideia habermasiana do embasamento dos direitos humanos a partir da dignidade humana enquanto sua fonte moral instanciando-se a partir de lutas concretas por reconhecimento rompendo com justificativas meramente *a priori*, confere-lhe um *status* fortemente social, superando, pelo menos em termos de seu posicionamento filosófico acerca dos direitos humanos, os possíveis déficits fenomenológicos. Além disso, tal saída normativa sem descolar da ancoragem social de luta por reconhecimento, constitui uma teoria plausível para solucionar o *gap* diagnosticado recentemente por Honneth

partir, sobretudo, do século XVIII no contexto do Iluminismo e do subsequente secularismo do Estado, tais direitos foram despidos de um roupagem teológico-metafísica e assumidos como constructos sociais sob uma pretensão de validade universal. Claro que isso não implica automaticamente a perda de referência aos princípios morais da liberdade, igualdade, valor inalienável da vida, dentre outros direitos mais básicos, pensados como intrínsecos ao indivíduo, portanto, independentes de um acordo social para lhes avaliar. Nesse sentido, Habermas (2012, p. 19) entende que os direitos humanos foram instanciados a partir da combinação de dois elementos, a saber, a moral interiorizada, sedimentada na inflação da consciência subjetiva operacionalizada por Kant, e o direito coercitivo fruto das imprescindíveis juridificações de valores que eram conjecturados apenas como éticos e agora devem ser também jurídicos.

A genealogia dos direitos humanos<sup>10</sup> a partir da dignidade humana enquanto sua fonte moral, inicia-se como

---

no seu texto “Recognition between States: On the Moral Substrate of International Relations”. Segundo Honneth, nas questões atuais das relações internacionais e da justiça como um todo, há uma lacuna entre nossas intuições cotidianas em nível mais descritivo e operacional de luta por reconhecimento e respeito, e o domínio teórico de racionalidade de Estado. Cito: “A significant gap therefore seems to lie between our everyday intuitions and the dominant theory, one that appears difficult to overcome, while in our more theoretical explanations of state comportment we accept that state activity is to be interpreted exclusively in terms of purposive rationality, our more everyday intuitions also account for quasi-moral motifs such as a striving for recognition and violations of respect” (HONNETH, 2015, p. 268).

<sup>10</sup> No seu livro *Inventing Human Rights – A History* (2007), Lynn Hunt defende a tese que os direitos humanos foram produtos históricos de um dado contexto e de uma dada elite instanciados, sobretudo, no século XVIII no espectro das revoluções americana e francesa a partir da crença ou da “autoevidência” da sua ubiquidade e/ou universalidade que, quando contrastadas com contextos históricos de sua propositura, revelaram-se como profundamente paradoxais e falhos, haja vista todo

direitos subjetivos, portanto como uma conotação ética ou moral específica da modernidade e formulada filosoficamente a partir de Kant por meio dos conceitos de autonomia e não-instrumentalização (*não tratar o outro simplesmente como meio, mas como fim em si mesmo*). Houve, destarte, um “processo de individualização” sedimentador da dignidade humana. Antes disso, na filosofia grega, de modo especial no estoicismo e na sua recepção pelos romanos, pensava-se a *dignitas humanas* a partir da articulação com o cosmos, da posição ontológica do homem; na Roma clássica essa posição ontológica deflaciona-se e é pensada em termos políticos como “prestígio”, de modo que a *dignitas* era reservada para os homens de Estado. Habermas (2012, p. 26) entende que na Idade Média, especificamente no cristianismo, começou-se a centrar na pessoa a partir da conjectura do homem como *imago Dei*. Óbvio que tem toda uma discussão ulterior dentro do luteranismo reforçando o personalismo mediante a recusa à mediação clerical e das autoridades por meio das máximas (*sola gratia, sola scriptura, sola fide*), e também das discussões do século XVI sobre se os colonizados tinham alma, etc.

---

um conjunto de atrocidades como manutenção da escravidão, exclusão de mulheres, negros e de camadas subalternas do espaço público e a concomitante obliteração de outros direitos, mesmo depois da sua devida promulgação. Há uma passagem longa, porém emblemática, onde Hunt problematiza essa gênese paradoxal dos direitos humanos: “os fundadores, os que estruturaram e os que redigiram as declarações têm sido julgados elitistas, racistas e misóginos por sua incapacidade de considerar todos verdadeiramente iguais em direitos. [...]. Como é que esses homens, vivendo em sociedades construídas sobre a escravidão, a subordinação e a subserviência aparentemente natural, chegaram a imaginar homens nada parecidos com eles, e em alguns casos também mulheres, como iguais? Como é que a igualdade de direitos se tornou uma verdade ‘autoevidente’ em lugares tão improváveis? É espantoso que homens como Jefferson, um senhor de escravos, e Lafayette, um aristocrata, pudessem falar dessa forma dos direitos autoevidentes e inalienáveis de todos os homens” (HUNT, 2009, p. 17).

Na modernidade<sup>11</sup>, o *status de dignitas* foi paulatinamente reivindicado de modo universal, para além do nobre (ἄριστος). Ele nasce a partir das próprias lutas burguesas, isto é, do burguês que foge da falência do campesinato, instala-se nos castelos abandonados das cidades (os burgos), que se arrisca em cruzadas, grandes navegações, etc., para melhorar sua condição de existência social, que acumula “capital”, que chega ao ponto de financiar exércitos dos Estados nacionais, mas que também quer o poder tal como os nobres de sangue (nobreza hereditária). Não foi à toa a expressão “nobreza togada” para significar os burgueses que, querendo participar do poder, compravam o distintivo de nobre para assim exercer atividades políticas. Claro que a terminologia “burguês” hoje tem um caráter pejorativo e uma carga semântica diferente daquela dada nos primórdios da modernidade. Mas o que interessa aqui é a busca prática por reconhecimento que do século XVI aos dias de hoje vem ganhando proporções cada vez mais universais concretizadas nas lutas de negros, gays, mulheres, e outras parcelas excluídas ao longo de milênios. Daí a afirmação de Habermas citada anteriormente que os direitos humanos são sempre atualizados a partir de desafios históricos concretos.

---

<sup>11</sup> Óbvio que aqui há toda uma filosofia do direito e filosofia política contratualista no seio da modernidade trabalhando de modo vigoroso na fundamentação dos direitos naturais como prerrogativas intrínsecas dos indivíduos como esferas protetivas em relação aos regimes despóticos do tempo. Um exemplo disso é Locke no segundo *Tratado sobre o Governo Civil* (§ 6) na tese acerca da “lei da razão”: “ninguém deve prejudicar a outrem em sua vida, saúde, liberdade ou posses”. Convém advertir que “propriedade” em Locke tem um sentido lato (direitos fundamentais = vida, liberdade, igualdade...) e estrito (posses). Portanto, não tem apenas um sentido estrito como comumente se interpreta de modo equivocado.

## Considerações finais

Esta pesquisa apresentou dois espectros filosóficos das relações internacionais: o modelo do realismo político articulado mormente a partir das teorias de Morgenthau e Schmitt, e o modelo idealista-normativista articulado a partir das contribuições de Habermas em dois escritos, *Sobre a constituição da Europa* e *Na esteira da tecnocracia*.

Depreendeu-se que o modelo do realismo político tem uma abordagem descritivista das relações internacionais, diagnosticando categorias inerentes aos processos, tais como “poder”, “interesse” e “conflito”, algo que em termos de paz universal e justiça global não faz diferença alguma no que concerne à incidência normativa. O realismo político cria uma paz provisória, armistícios na semântica kantiana, mas não alcança a institucionalização universal de normas juridicamente mediadas com vistas à pacificação mínima entre os povos. Em certo sentido, ele mantém o *status quo* das relações internacionais tal como estas se apresentam no cenário global.

A alternativa ao modelo do realismo político proposto por esta pesquisa consistiu no modelo idealista-normativista, especificamente, a partir da articulação entre transnacionalização democrática, cosmopolitismo e direitos humanos em Habermas. A proposta de transnacionalização democrática torna imprescindível que as relações entre Estados entre si (*Ius Gentium*) e entre Estados e cidadãos (*Ius Cosmopoliticum*) devam ser instanciadas mediante a ideia de uma “soberania popular compartilhada” e de “coletividades supranacionais desestatizadas”, redimensionando a intocabilidade dos Estados nacionais tida como um pressuposto clássico no realismo político.

A transnacionalização democrática e o cosmopolitismo são reforçados pelos direitos humanos oriundos da dignidade humana, direitos estes que serão avalizados em termos globais. Nesse sentido, os direitos

humanos constituem a plataforma normativa mínima e a gramática jurídica basilar mediante as quais os povos em sua diversidade devem se entender. Não se trata, portanto, de uma plataforma meramente moral, mas jurídica que implica em coerção e sanções.

Sem tal farol normativo, os povos ficarão dependentes de acordos bilaterais ou da vontade de grupos multifacetados sem alcançar um entendimento básico em termos de justiça global, justiça esta que deve nortear inclusive os Estados e constituições nacionais. Destarte, isso implica que, diferentemente do realismo político, a referência no espectro idealista-normativista dos direitos humanos não é o Estado soberano, mas o conjunto de direitos válidos universalmente.

## Referências

CLAUSEWITZ, Carl P. G. von. *Vom Kriege*. Erfsttaut: AREA Verlag, GmbH, 2003.

CLAUSEWITZ, Carl P. G. von. *On War*. Translated by Michael Howard and Peter Paret. Oxford: Oxford University Press, 2007.

DIAS, Maria Clara. *Os direitos sociais básicos: uma investigação filosófica da questão dos direitos humanos*. Apresentação de E. Tugendhat. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Trad. George Sperber e Paulo Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.

HABERMAS, Jürgen. *Na esteira da tecnocracia: pequenos escritos políticos XII*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora Unesp, 2014.



- HABERMAS, Jürgen. *Sobre a constituição Europa: um ensaio*. Trad. Denilson Werle, Luiz Repa, Rúrion Melo. Editora Unesp, 2012.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, ou direito natural e ciência do Estado em compêndio. Trad. Agemir Bavaresco, Paulo Meneses [et. al.]. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. Trad. João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva, Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- HONNETH, Axel. "Recognition between States: On the Moral Substrate of International Relations". Translated by Joseph Ganahl. In: *Justice and Recognition: On Axel Honneth and Critical Theory*. Edited by Nythamar de Oliveira, Marek Hrubec, Emil Sobottka, Giovanni Saavedra. Porto Alegre: PUCRS / Prague, Filosofia, 2015, p. 265-285.
- HUNT, Lynn. *A invenção dos direitos humanos: uma história*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- KANT, Immanuel. *À Paz Perpétua*. Trad. Marco Zingano. Porto Alegre: L&PM, 2010.
- KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. 2ª ed. Trad. Valerio Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense, 2008.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- KANT, Immanuel. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. Trad. Joãozinho Beckenkamp. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- KERSTING, Wolfgang. *Universalismo e direito humanos*. Trad. Peter Luís M. Sander. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. 2ª ed. Trad. Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MORGENTHAU, Hans Joachim. *Politics among Nations: The Struggle for Power and Peace*. New York: Alfred A. Knopf, 1948.

PLATÃO. *Leis e Epinomis*. In: *Diálogos*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

RAWLS, John. *História da filosofia moral*. Trad. Ana A. Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

RAWLS, John. *O direito dos povos*. Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SANDEL, Michael. *Justiça: o que é fazer a coisa certa*. Trad. Heloisa Matias e Maria Máximo. 16ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

SCHMITT, Carl. *Der Begriff des Politischen*. München: Duncker und Humblot, 1932.

SCHMITT, Carl. *O conceito do político*. Trad. Álvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.

# VIRTUDES PARA UMA FILOSOFIA DA TECNOLOGIA? NOTAS PARA UMA PESQUISA A PARTIR DE MACINTYRE E JONAS

---

*Helder Buenos Aires de Carvalho\**

## **Introdução**

A reflexão aqui proposta não é ainda o resultado de uma pesquisa amadurecida, fruto de anos de trabalho e discussão, mas o esboço precário de algumas questões que me têm preocupado mais recentemente como estudioso em filosofia moral, mais precisamente questões relacionadas à presença extraordinária da tecnologia/técnica na cultura contemporânea – aqui incluo não só as formas materiais da cultura, mas também aquelas simbólicas e valorativas – e seu impacto sobre as possibilidades e características da ação humana, pois é algo evidente que a tecnologia tornou-se o principal fato de nossas sociedades e o tecido central no qual se gesta o modo de vida em todo o mundo contemporâneo, não importando se em países centrais ou periféricos.<sup>1</sup>

A tecnologia tem provido a condição atual da comunicação humana instantânea, permitindo uma poderosa circulação de ideias e produtos que era inimaginável há menos de um século atrás, ao interconectar cada parte de nossos países, cidades e comunidades,

---

\* Professor do Programa de Pós-Graduação e do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Piauí (UFPI). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Contato: [hbac@ufpi.edu.br](mailto:hbac@ufpi.edu.br)

<sup>1</sup> Ver Scheps (1996).

alterando a compreensão de espaço e tempo internas às nossas ações, bem como as formas de se fazer política, economia, guerra, produzir alimentos e nos transportar de um lugar a outro no planeta. A tecnologia também tem provido meios poderosos para a intervenção humana no mundo natural em escala planetária, o que resultou em diversos problemas ambientais, que se tornaram uma ameaça iminente à própria existência da espécie humana sobre a terra nos próximos séculos;<sup>2</sup> bem como, ainda mais grave, tem colocado o próprio homem como objeto de sua intervenção, não apenas atendendo a necessidades específicas e delimitadas daquele, mas também possibilitando a alteração da própria condição genética do humano, noutras palavras, de sua natureza mesma.<sup>3</sup>

Nesse sentido, pela sua presença intensiva na vida contemporânea, a tecnologia se tornou objeto de reflexão filosófica primária – a filosofia da tecnologia –, dada a especificidade com que se configurou especialmente na vida social a partir do século XX, tornando-se objeto de disciplina autônoma e de problemática filosófica própria. Assim, o desenvolvimento do campo da filosofia da tecnologia se mostra como uma tarefa cultural urgente e inadiável que a Filosofia tem e que a assumiu em nosso tempo.<sup>4</sup> E uma das mais importantes questões neste campo é trazer à tona os elementos éticos e políticos de nossa civilização tecnológica contemporânea para o debate, mesmo em um contexto no qual não parece haver consenso valorativo amplo sobre o bem humano e a ação correta,<sup>5</sup> algo que parecia existir de um modo relativamente estabelecido alguns séculos atrás – mais ainda, mesmo em um país como o nosso, onde o tecido ético

---

<sup>2</sup> Ver Brüseke (2001), Jonas (1984), Latour (2015).

<sup>3</sup> Ver Jonas (2013), Haraway (1991).

<sup>4</sup> Ver Magnani (2007), Ihde (1993<sup>a</sup>).

<sup>5</sup> Ver MacIntyre (2007), Taylor (1990, 1998).

parece ter se esgarçado completamente e vemos um governo (illegítimo, não democrático) lançando mão de discursos “técnicos” na economia para justificar políticas de redução de direitos e outros ataques contra até mesmo a autonomia tecnológica do país.<sup>6</sup> não podemos, assim, nos render à visão simplista da tecnologia como meras ferramentas que compramos em alguma loja ou shopping da cidade, mas entendê-la como parte da vida política, social e moral.

Como lembra Feenberg,<sup>7</sup> da mesma maneira que a economia, a sexualidade e o gênero nas últimas décadas, a tecnologia se transformou em uma questão política e moral, tornando-se parte importante do universo de debates em torno da própria humanidade e de seu modo de ser e viver. Desse modo, não podemos manter a tecnologia e a ciência longe ou mesmo fora da discussão moral e política, pois elas são agora partes inevitáveis de nossa civilização em escala global e constitutivos da identidade humana contemporânea, fazendo parte do complexo de ações que realizamos, gerando não só ferramentas e instrumentos, mas constituindo também modos de ser e valorar no contexto mais geral da vida social.<sup>8</sup>

Além disso, esse meu interesse teórico pela filosofia da tecnologia nasceu a partir da frequência de uma obra importante da filosofia contemporânea sobre a tecnologia: *O Princípio Responsabilidade – Ensaio sobre uma ética para a civilização tecnológica*, de Hans Jonas. Como a presença intensiva da tecnologia contemporaneamente tem sido um *tour de force* no modo que organizamos, produzimos e pensamos sobre nossos objetivos de vida e os métodos para realizá-los, o alemão Hans Jonas foi um filósofo cujo trabalho nos ajuda a pensar sobre a força da influência que a tecnologia tem tido

---

<sup>6</sup> A evidência disto está no desmonte realizado até agora do MCTI e também do CNPq pelo (des)governo Temer.

<sup>7</sup> Feenberg (1999).

<sup>8</sup> Ver Borgman (1984); Bruno (2013); Novaes (2003); Galimberti (2006).

em todas as esferas da vida humana, mas precisamente como ela mudou a qualidade de nossas ações e suas diversas outras consequências.<sup>9</sup> Sua filosofia da responsabilidade trouxe para o debate filosófico contemporâneo a questão do papel que queremos que a tecnologia ocupe na definição de nossos objetivos, métodos e na própria condição humana, ou seja, pondo juntas questões ontológicas e éticas – lembremos que Jonas foi estudante de Heidegger, que trouxe a perspectiva ontológica para o centro da chamada filosofia clássica da tecnologia (Heidegger, Jonas, Ortega y Gasset, Arnold Gehlen).<sup>10</sup> Seguindo e amplificando o traçado filosófico aberto por Heidegger, Jonas defende a responsabilidade como o princípio moral fundamental para guiar nossas ações e preservar a possibilidade da existência continuada dos seres humanos no futuro, como uma consequência direta das questões concernentes à crescente destruição ambiental que está tomando lugar em todo o mundo pelo poder da tecnologia que obtivemos desde a modernidade e seu uso intensivo e indiscriminado.

Nosso interesse no trabalho filosófico de Jonas está na centralidade da responsabilidade pela atual ação humana e como temos que considerar a dimensão moral do crescente poder causado por nosso uso diário e intensivo da tecnologia, especialmente sua sugestão de que devemos moralizar a tecnologia como uma alternativa à visão moderna.<sup>11</sup> Segundo Jonas, em função da ascensão da técnica moderna, a qualidade da ação humana mudou: comparativamente à técnica antiga, que não alterava significativamente o lugar que o homem ocupava no mundo e diante uma natureza que se colocava como um objeto transcendente às ações daquele, agora o poderio tecnológico

---

<sup>9</sup> Jonas (1984).

<sup>10</sup> Ver Caponi (2013), Heidegger (1977).

<sup>11</sup> Jonas (1974, 1984, 2013).

alcançado por nós alterou radicalmente essa correlação, colocando a natureza e também o próprio homem como objetos da técnica, mais que isso, objetos da técnica disponíveis para a manipulação e alterações sem fim e sem quaisquer limites éticos ou políticos. Se antes a ação humana e o caráter moral desta se restringia ao enclave humano originário no mundo – a cidade – agora o planeta inteiro e a vida nele presente se tornaram objetos de alcance da ação humana potencializada pela tecnologia/técnica moderna.

Nesse contexto, mesmo o futuro da humanidade não é mais garantia ou pressuposto comum, dada a capacidade de destruição que alcançamos em relação ao planeta inteiro. A própria possibilidade de continuar havendo humanidade no futuro está em risco. Em função disso, segundo Jonas, faz-se necessária uma nova ética que se afaste desse antropocentrismo da filosofia moral tradicional, da centralização do interesse exclusivamente humano na esfera do fazer tecnológico e que se distancie da perspectiva instrumental que tem caracterizado a relação do homem com a natureza como um todo, tematizando a vida como categoria ética central, num olhar em que o futuro da própria humanidade, as gerações futuras, esteja incluído na visada ética, e no qual a vida como tal, não só a humana, seja um valor fundamental. Daí porque a defesa de seu princípio ético fundamental, o da responsabilidade, formulado da seguinte maneira: “aja de tal forma que a máxima de tua ação possa garantir a preservação ou a existência humana no futuro”. Com isso, o pressuposto básico de qualquer ética possível ou imaginável, não importando seu conteúdo normativo específico, estaria garantido: a existência do agente humano.

Mas nosso ponto de partida aqui é de que as considerações de Jonas ainda estão enviesadas por uma compreensão instrumental da tecnologia, como uma ferramenta que pode vir a ser usada para diversos fins – bons ou maus. Essa avaliação jonasiana se cristaliza na sua tese de

que devemos buscar construir um contra-poder para obstar o poderio que a técnica assumiu hodiernamente, ao se constituir em um sistema que deixou de ser instrumento para atender as necessidades humanas mais diversas, para se tornar ele próprio constituidor e definidor dessas necessidades humanas; portanto, como assumindo uma autonomia em relação às decisões dos agentes humanos, escapando de qualquer escolha moral na forma de um sistema de produção e consumo de bens e artefatos tecnológicos que não são mais pensados como meios, mas, sim, como fins em si mesmos – as pessoas consomem artefatos tecnológicos, tais como celulares, não se importando se são necessários ou não às suas vidas, mergulhadas em uma lógica de posse do artefato mais novo e “moderno”, num processo sem fim.

Nesse sentido, o fluxo atual de funcionamento do sistema tecnológico precisaria ser redirecionado por uma força política e moral que não mais é da ordem do agente moral individual, mas que cobra uma perspectiva coletiva, de intervenção mesma do sistema político, do Estado. Nossas atitudes individuais, mobilizadas pelos referenciais das éticas tradicionais, não seriam mais capazes e suficientes de dar resposta à crise gerada pelo modo de ser de nossa civilização tecnológica, exigindo ações de amplitude até mesmo global para reverter as consequências de nossas ações cumulativas. Jonas, então, critica os modelos políticos que lhes eram contemporâneos – liberalismo e comunismo – tecendo críticas às suas fragilidades e dificuldades, encontrando em ambos a manutenção do horizonte da utopia tecnológica, o que os impediriam de ser capazes de oferecer alternativas à situação atual.

O problema é que, segundo nossa interpretação, seu princípio de responsabilidade está ainda concebido como um elemento estranho à própria tecnologia, que tem que ser normatizada por um princípio moral externo, acrescido ao trabalho tecnológico, a fim de obtermos as coisas certas. Em



outras palavras, ele ainda pensa que a tecnologia permanece um objeto aberto a um processo de moralização advindo de outras áreas da vida, como a ética e a política. A fórmula do princípio responsabilidade jonasiana é importante para se pensar os fins para a atividade tecnológica, mas ela não pode se colocar na perspectiva de um princípio que vai se inserir, como se fosse externo à tecnologia mesma, para corrigir seu direcionamento ou suas consequências indesejáveis. Consideramos que as diversas conquistas teóricas de Jonas têm que ser mantidas em uma filosofia da tecnologia adequada, mas que, para esse fim, devemos ir além de limites filosóficos como este. Isso significa que devemos buscar no cerne da própria atividade tecnológica referenciais morais, de modo que essa responsabilidade possa ser uma normativa intrínseca de seu próprio evolover. É para isso que aqui propomos trazer à tona elementos da ética das virtudes de Alasdair MacIntyre.

MacIntyre não é um filósofo da tecnologia, mas seu trabalho em filosofia moral tem sido muito importante para o debate contemporâneo concernente à toda a crise moral que enfrentamos hoje em dia, com o aprofundamento do individualismo, do consumismo e com o enfraquecimento dos vínculos comunitários, que se espalha por países e nações em todos os continentes. Ele tem defendido fortemente uma reapropriação da teoria das virtudes de Aristóteles como um modo consistente de sair dessa crise, não como ela foi proposta originalmente pelo próprio Aristóteles, mas como parte de uma tradição moral de pesquisa racional mais ampla, que ele nomeou de aristotélico-tomista. O caminho a ser traçado para escapar da confusa e fragmentada linguagem e práticas morais nas avançadas sociedades capitalistas contemporâneas é realizar um retorno à ética das virtudes, mas modulada por ferramentas filosóficas atuais que, a nosso ver, incluem a visada historicista da hermenêutica e tópicos pragmáticas. Nesse caso, pretendemos ir além dos *insights* originais de

MacIntyre, trazendo alguns deles para o campo da filosofia da tecnologia enfatizando – talvez mesmo contra sua intenção original – alguns elementos teóricos que podem ser traçados de volta à influência da hermenêutica filosófica de Gadamer e da pragmática filosófica de Wittgenstein em sua meta-teoria da racionalidade das tradições morais.<sup>12</sup>

O que tomaremos de MacIntyre, que nos ajudará em nosso movimento teórico de “moralizar” criticamente a tecnologia, são seus conceitos de “prática”, “virtude” e a “concepção narrativa do ser humano e do agente moral” – não o seu giro tomista –, compreendendo a tecnologia como uma prática social, o que significa situar a moralidade no seu interior, como uma parte do *telos* de toda atividade humana e que exige as virtudes para realizar integralmente seus fins. Seu conceito de prática como uma categoria essencial para compreender o papel das virtudes na ação humana é a principal fonte de nossa pesquisa. Também lançaremos mão das investigações de MacIntyre sobre o papel do que ele chamou de as virtudes da dependência reconhecida na constituição e manutenção do agente moral racional autônomo, mas agora concebido como um ser vulnerável cujo corpo animal deve ser parte de nossa autocompreensão completa – esta última se complexifica mais ainda pela perspectiva de um homem pós-orgânico, no qual a tecnologia ocupa um papel central nessa redefinição do humano.<sup>13</sup> Em nossa perspectiva, tais virtudes macintyrianas podem prover a oportunidade de pensar quais virtudes são importantes para abordar a tecnologia como parte constituidora e constitutiva do mundo da vida humana, desenvolvendo não somente as virtudes clássicas e as virtudes da dependência reconhecida, mas também o que

---

<sup>12</sup> Fizemos esse tipo de considerações em Carvalho (2013, 2011).

<sup>13</sup> Sobre isso, ver Sibilia (2002).

podemos chamar de virtudes relativas à tecnologia como parte da realização da boa vida humana.<sup>14</sup>

Nesse sentido, pensar filosoficamente sobre ética e tecnologia a partir da perspectiva teórica da ética das virtudes,<sup>15</sup> significa, de um lado, focar sobre o papel que as virtudes têm na vida moral e na constituição do agente moral autônomo, bem como o lugar que a tecnologia ocupa na configuração da ação humana valiosa e, por conseguinte, do caráter do agente moral realizador dessa ação, ou seja, de suas virtudes; e, de outro lado, focar sobre o fazer tecnológico como uma práxis humana portadora de finalidades estabelecidas axiologicamente (teleologias), não apenas como produtora de ferramentas e artefatos cujos modos de existir seriam desprovidos de valores intrínsecos ou que se colocariam fora da moralidade, mas como uma prática social portadora de cargas normativas intrínsecas e extrínsecas.

Portanto, nos colocamos na perspectiva de poder avançar uma filosofia da tecnologia que não compreenda esta última como um artefato ou uma maquinaria externa à práxis humana, mas como constitutiva do fazer e do agir humanos autênticos e, por conseguinte, como também constituidora desse mesmo fazer e agir. Se a Heidegger coube a tarefa de nos indicar a técnica e/ou a tecnologia como nosso destino<sup>16</sup>, cabe-nos agora a tarefa de pensá-la para além de um destino, mas como parte iniludível do modo humano próprio, no qual a tecnologia é também um fazer

---

<sup>14</sup> Sobre tecnologia e boa vida, ver Higgs, Light & Strong (2000).

<sup>15</sup> Sobre a ética das virtudes em geral, ver Van Hoof (2013). Essa dimensão das virtudes como parte de uma filosofia da tecnologia é mínima ou mais geralmente desconsiderada como elemento pertinente, o que denota a inovação teórica buscada na pesquisa aqui proposta. Ver Durbin (1998); Franssen, Lokhorst, van de Poel (2013); e Reydon (2015).

<sup>16</sup> Ver Heidegger (1977); Ferreira Jr (2012).

moralmente valioso, ou seja, construir uma ética da tecnologia.

### **Tradições, práticas, virtudes e bem humano em MacIntyre**

Segundo MacIntyre, a moralidade reside fundamentalmente nas disposições de caráter, adquiridas pelo hábito, cujo estatuto de virtudes se caracteriza exatamente pela sua orientação a fins constitutivos da boa vida humana. Assim, se quisermos compreender a moralidade, é preciso nos reportarmos a essa condição da vida humana como sendo teleologicamente ordenada. E esse ordenamento vai ser encontrado no âmbito das práticas sociais, não em invariantes naturais. Em seu neo-aristotelismo, MacIntyre transforma a questão “O que devo fazer?” em “Que tipo de pessoa devo me tornar?” ou ainda “Qual gênero de vida devo levar?”. Com isso, o âmbito da pergunta moral não se restringe a atos individuais, como o liberalismo preconiza, mas se abre para a forma de vida na qual tais atos se realizam e para o caráter do agente moral, para a forma de vida coletiva que é necessária para sua sustentação, para as comunidades e suas tradições de pesquisa racional intrínsecas.

Nessa perspectiva, o caráter do sujeito moral é formado e se desenvolve num contexto social determinado, pela participação nas práticas constituídas em torno dos fins de cada tradição, nas quais a maturidade moral é adquirida pela reflexão sobre o gênero de vida vivenciado e pela avaliação das ações como vícios ou virtudes, fracassos ou sucessos, por meio de uma narrativa pessoal construída no interior de uma tradição de pesquisa constituída pela comunidade e dela constitutiva. Assim, a identidade moral e o valor moral das ações dos indivíduos estão relacionados às

práticas das tradições racionais e às formas sociais, comunitárias, de sua cultura.<sup>17</sup>

MacIntyre opera aqui o conceito de tradição, não como algo passado estaticamente através das gerações e se manifestando imutavelmente na vida social e cultural das comunidades que vivem sob o seu signo, mas sim como portadora de uma dinâmica interna, na qual o conflito tem um lugar necessário na sua constituição. A tradição, para ele, é

uma argumentação, desenvolvida ao longo do tempo, na qual certos acordos fundamentais são definidos e redefinidos em termos de dois tipos de conflitos: os conflitos com críticos e inimigos externos à tradição, que rejeitam todos ou pelo menos partes essenciais dos acordos fundamentais, e os debates internos, interpretativos, através dos quais o significado e a razão dos acordos fundamentais são expressos e por cujo progresso uma tradição é constituída.<sup>18</sup>

Para entendermos corretamente o que seja uma tradição de pesquisa racional, precisamos abandonar os usos ideológicos que o conceito de tradição tem recebido de

---

<sup>14</sup> Uma perspectiva bem diferente da modernidade liberal, que não oferece uma cultura unificada, ou seja, não tem um conjunto comum de valores e virtudes compartilhados que permitiriam a avaliação das ações, instalando o desacordo insolúvel no âmbito prático. Segundo MacIntyre, “a retórica dos valores comuns tem uma grande importância ideológica, mas ela maquia a verdade quanto à maneira com que a ação é guiada e dirigida. Porque o que, em nossas máximas, preceitos e princípios morais, nos é verdadeiramente comum é insuficientemente determinado para guiar a ação, e o que é suficientemente determinado para orientá-la não nos é comum”. MacIntyre, A. *The Privatization of Good*. IN: Delaney, C. F. (ed). *The Liberalism-Communitarian Debate*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1994, p.6.

<sup>15</sup> JR, 23.

teóricos conservadores, ao contrastarem tradição e razão, a estabilidade da tradição e o conflito. Ao contrário, o raciocínio de um agente moral sempre acontece no interior de algum modo tradicional de pensamento, isto é, o espaço da racionalidade é o espaço interno da tradição. Uma tradição em bom estado não significa ser algo estável e perene, imóvel nas suas formulações, ao contrário, é sempre constituída parcialmente por uma discussão em torno dos bens cuja busca dá sentido e propósito a essa tradição. A pesquisa racional é sempre uma linha de discussão em torno dos bens internos à tradição social mais ampla da qual ela é constitutiva e pela qual é constituída. Daí porque tradições vivas serem continuidade de conflitos, uma discussão historicamente estendida e socialmente encarnada, uma discussão precisamente acerca dos bens que constituem essa tradição.

Para MacIntyre, é sempre um tipo particular de prática que providencia o contexto no qual as virtudes morais vão ser exibidas e definidas. “Prática” é definida, diferentemente do uso ordinário da palavra, como toda forma complexa e coerente de atividade humana coletiva, estabelecida socialmente, por meio da qual “bens internos são realizados na busca de alcançar aqueles padrões de excelência que são apropriados e parcialmente definidores dessa forma de atividade, resultando que os poderes humanos para alcançar a excelência, e as concepções dos fins e bens envolvidos, são sistematicamente ampliados”.<sup>19</sup> Nesse sentido, dar um chute com habilidade numa bola não é uma prática, mas o jogo de futebol é; plantar batatas não é uma prática, mas a agricultura é; levantar paredes não é uma prática, mas arquitetura é. E assim são práticas as pesquisas da física, química e biologia, o trabalho do historiador, a pintura e a música, etc., uma variedade ampla que abrange desde artes, ciência, jogos, política, até a formação e a

---

<sup>16</sup> AV, 187.

sustentação da vida familiar, bem como, a nosso ver, a atividade tecnológica.

Segundo MacIntyre, a vida individual consiste na unidade de uma narrativa encarnada numa vida singular, que na forma de atos e palavras tenta responder sistematicamente às questões acerca do que é bom para cada indivíduo e do que é bom para o homem a partir do interior das práticas. É o tecido histórico dos significados formado pelas respostas a essas duas questões que constitui a unidade da vida moral tanto para um indivíduo como para a comunidade. Mais precisamente, a unidade de uma vida humana é a unidade de um relato de busca:

Buscas algumas vezes fracassam, são frustradas, abandonadas ou dissipadas em distrações, e as vidas humanas podem, de todos esses modos, também fracassarem. Mas o único critério para sucesso ou fracasso numa vida humana tomada como um todo são os critérios de sucesso ou fracasso numa busca narrada ou a ser narrada.<sup>20</sup>

Uma busca que é orientada por um *telos*, mais precisamente, por alguma concepção do bem para o homem que nos permita ordenar outros bens, ampliar nossa compreensão do propósito e conteúdo das virtudes, entender o lugar da integridade e da constância na vida, definindo com isso, ao final, o tipo de vida que é uma busca pelo bem. Mas uma busca pelo bem não como algo já definido e pronto, como que situado em patamares transcendentais, e sim envolvendo um aprendizado contínuo em relação tanto ao caráter desse bem como também em relação ao autoconhecimento do próprio agente moral. Quer dizer, é no próprio processo histórico da busca, de enfrentamento dos perigos, ameaças, tentações e distrações

---

<sup>17</sup> AV, 219.

particulares envolvidas nessa trajetória, com seus episódios e incidentes peculiares, que o objetivo da busca vai ser entendido.

As virtudes vão ser definidas exatamente como aquelas disposições que darão sustentáculo às práticas e nos habilitam a alcançar seus bens internos, mas “que também nos manterão no tipo relevante de busca pelo bem, habilitando-nos a superar os perigos, ameaças, tentações e distrações que encontraremos, e que nos fornecerão um crescente autoconhecimento e um crescente conhecimento do bem”. Com isso MacIntyre pode, então, nos oferecer uma definição, provisória, do que significa a boa vida para o homem, isto é, do telos que orienta a ação do homem numa vida humana considerada como um todo: “a boa vida para o homem é a vida gasta procurando a boa vida para o homem, e as virtudes necessárias para esse procurar são aquelas que nos capacitarão a entender o que mais e mais é a boa vida para o homem”.<sup>21</sup>

Mas essa definição da boa vida para o homem e do papel das virtudes na busca dessa boa vida ainda exige um último passo. E isso tem a ver com o fato de que tanto a busca pelo bem, como o exercício das virtudes, não pode ser procurada por cada um de nós somente enquanto indivíduos, como se estivéssemos isolados das comunidades históricas a que pertencemos e da qual derivamos nossa identidade. Viver a boa vida varia concretamente em função das circunstâncias — mesmo quando é a mesma concepção da boa vida e o mesmo conjunto de virtudes que estão encarnados numa vida humana — não apenas porque somos indivíduos diferentes vivendo circunstâncias diferentes, mas porque carregamos uma identidade social particular. Isso significa dizer que a minha identidade, o meu eu não pode ser separado dos papéis e do status social e histórico que vivencio, pois a história da minha vida está inserida na

---

<sup>18</sup> AV, 219; AV, 219.



história daquelas comunidades das quais retiro minha identidade.

Entretanto, MacIntyre adverte que o fato do eu encontrar sua identidade moral mediante seu pertencer a comunidades como a família, a vizinhança, a cidade e a tribo não significa que esteja preso às limitações da particularidade daquelas formas de comunidade, que não possua qualquer capacidade crítica e esteja condenado às determinações da particularidade social em que está mergulhado. Essas particularidades morais constituem o dado inicial, o ponto de onde começar a mover-se, a lançar-se para além de tais particularidades na busca do bem, do universal; mas uma busca na qual a particularidade nunca vai poder ser deixada para trás ou obliterada. Para MacIntyre, a tentativa iluminista de escapar da particularidade mergulhando num campo de máximas inteiramente universais pertencentes ao homem enquanto tal é uma ilusão que tem consequências terríveis.<sup>22</sup>

Quer dizer, a minha identidade, aquilo que sou é em grande parte oriundo do que herdei, de um passado específico que está presente de alguma forma no meu presente, porque sou parte de uma história, uma história que, reconhecendo ou não, gostando ou não, é um dos sustentáculos de uma tradição. Mas tradição entendida aqui como uma discussão historicamente estendida e encarnada socialmente, em parte acerca dos bens que constituem a tradição, dos bens cuja busca lhes dá sentido e propósito. Ou seja, MacIntyre se refere às tradições sociais mais amplas que se construíram historicamente como formas de vida portadoras de um vívido debate interno em torno do que seja a boa vida e o bem para o homem.

---

<sup>19</sup> Segundo ele, “quando homens e mulheres identificam o que são, de fato, suas causas particulares e parciais muito parcialmente e muito completamente com a causa de algum princípio universal, eles usualmente comportam-se piores do que se comportariam de outra forma” (AV, 221). Totalitarismo, etnocentrismo, preconceitos raciais e culturais são exemplos dessas ilusões universalistas.

Uma tradição, nesse sentido, é uma história de conflitos, é uma narrativa dos debates que conduziram a sua formulação ao estágio atual; uma tradição é o terreno no qual todo e qualquer raciocínio tem lugar, transcendendo por meio da crítica e da invenção as limitações do que foi até aqui pensado nessa tradição, isso valendo tanto para a física como para a lógica medieval, numa busca dos bens que se estende muitas vezes por muitas gerações. Da mesma forma que a busca de cada indivíduo pelo seu bem está, de um modo geral, inserida dentro do contexto definido pelas tradições das quais a vida do indivíduo faz parte, assim também ocorre com os bens internos às práticas e os bens de uma vida particular. Como as tradições têm um caráter histórico, nunca são estáticas nas suas formulações, sofrem um processo permanente de recriação e transformação, não significa necessariamente que vão existir e permanecer *ad eternum*, elas também podem decair, desintegrar e desaparecer. O que vai sustentar e reforçar ou enfraquecer e destruir uma tradição é precisamente o exercício ou a falta do exercício das virtudes relevantes.

### **Tecnologia como prática: lugar de exercício das virtudes?**

A tecnologia é um objeto de estudo complexo – variando desde objetos e artefatos, passando por processos e formas de conhecimento, a atividades humanas específicas e também *volição*<sup>23</sup> –, que exige e deve ser estudado por diversas perspectivas, requerendo ferramentas conceituais articuladas. Caberia, então, pensarmos a tecnologia também naquela perspectiva ética apontada por MacIntyre? O fato da ambivalência da tecnologia, que é usualmente concebida como usada para o bem ou para o mal, de certo modo deixa

---

<sup>23</sup> Ver Mitcham (1994), Cupani (2013) e Franssen, Lockhorst, Van de Poel (2013).

aberta a possibilidade de pensá-la como neutra em si mesma. Isso significa conceber equivocadamente a tecnologia como uma ferramenta cujo valor moral dependa de uma determinação apriorística da agência humana, não da própria tecnologia como uma prática. Sustentamos o ponto de vista oposto: tecnologia é uma prática social que envolve intrinsecamente avaliações morais internas e externas como qualquer outra modalidade de ação humana inserida em redes sociais ampliadas. E de tal forma que virtudes relacionadas à tecnologia são requeridas para colocar as tecnologias na estrada da boa vida humana, seja como instâncias de resistência ao determinismo tecnológico e à sua racionalidade instrumental, seja como instâncias de exercício da própria prática tecnológica enquanto tal – o design virtuoso.

Nesse sentido, a tecnologia como uma prática social, na definição macintyriana, tem uma história, está entrelaçada no tecido social, sujeita às mesmas questões que qualquer outra ação humana inserida no contexto de uma tradição – isto é, podemos encontrar internamente à tecnologia as mesmas características constitutivas de práticas sociais como a agricultura, futebol ou política, o que proverá uma visão crítica da mesma, não mais como uma realidade neutra, mas carregando uma dimensão moral constitutiva. Isso quer dizer que tecnologias tem bens internos e externos, um *telos* constitutivo, uma história social, e que virtudes são exigidas para alcançar seus fins, de tal forma que podemos encontrar internamente às práticas tecnológicas um ambiente construído socialmente que provê critérios a fim de avaliá-las moralmente. Noutras palavras, que tecnologias podem portar alguma forma de agência moral, seja no plano de quem faz e usa tecnologias, seja no plano das funções e objetivos próprios destas.

Assim, vista como uma ação humana complexa, que carrega internamente questões morais constituídas e constitutivas, submetidas a uma variedade de compreensões

hermenêuticas como quaisquer outras práticas,<sup>24</sup> a atividade tecnológica configuraria mesmo o que seria parte de uma tradição – uma tradição tecnológica em uma civilização tecnológica, um modo de ser histórico de organizar a vida humana em suas diferentes dimensões. Isso significa pensar a tecnologia de um modo não apenas ontológico, mas também empiricamente, ou seja, como uma prática extensamente disseminada e/ou articulada em todo o tecido social no mundo contemporâneo.<sup>25</sup> Dessa forma, ampliaríamos o conceito de prática em MacIntyre, na sua extensão à atividade tecnológica em nossas sociedades contemporâneas.

Como toda prática, a atividade tecnológica tem um *telos*, um fim que lhe dá sentido como tal. Num primeiro momento, tal fim parece ser a resolução de algum problema, de atendimento a alguma necessidade humana emergente para a qual a tecnologia se volta. Daí porque essa constituição de uma racionalidade instrumental presente na tecnologia ser frequentemente o aspecto mais acentuado, que, migrando para outras esferas da vida social, parece estabelecer uma relação de dominação e controle do mundo. Entretanto, essa dimensão instrumental primária não esgota o fenômeno tecnológico como práxis humana: ao contrário do pessimismo encontrado em Jonas<sup>26</sup> sobre as possibilidades da tecnologia como meio para o bem humano, também encontrado na visão negativa de MacIntyre sobre a modernidade e a moralidade

---

<sup>24</sup> Sobre o giro prático na teoria social contemporânea e na filosofia da ciência, ver Schatzki, Cetina & von Savigny (2001); Agazzi & Heinzmann (2015).

<sup>25</sup> Daí porque aqui nos situarmos melhor no contexto teórico do que se consolidou chamar de *giro empírico* da filosofia norte-americana da tecnologia. Sobre isso, ver Achterhuis (2001), Hottois (2004), Brey (2010) e Domingues (2015).

<sup>26</sup> Ver Hottois (2000), onde ele situa Jonas como um tecnofóbico.

instrumental-emotivista desta, podemos pensar em encontrar, seguindo a Feenberg, modos alternativos de escapar da instrumentalização primária da tecnologia que reduz o mundo inteiro a um todo singular, vasto e calculável, cujos elementos estão todos à disposição da intervenção tecnológica.<sup>27</sup> A tecnologia contemporânea não existe sem um segundo nível de instrumentalização: “A técnica tem que ser integrada em ambientes naturais, técnicos e sociais que dão sustentação a seu funcionamento” (Feenberg, 1999, p.205).

Em outras palavras, não há tecnologia sem integração social, o que significa que é possível gerar outras possibilidades de tecnologias ocupando um papel em nossas vidas que aponte para fins moralmente fundados. “Uma vez que se perceba que a tecnologia desde sempre já incorpora valores sociais devido a seu entrelaçamento nos sistemas técnico-sociais – nos termos de Feenberg, uma vez que se incorpore o nível de instrumentalização secundária na análise – o terrível dilema desaparece” (ACHTERHUIS, 2001, p.91-92). Assim, o conceito macintyriano de uma racionalidade prática portadora de um *telos*, constituída por e constituidora de uma tradição moral de pesquisa, nos ajudaria a articular essa pluralidade alternativa possível de mundos tecnológicos tematizada por Feenberg. Assim, há todo um campo de reflexão sobre o papel das virtudes nas atividades tecnológicas quando estas são pensadas como práticas sociais, portanto, para se pensar uma ética da tecnologia.

Adotando a terminologia proposta em MacIntyre, a tecnologia seria uma prática cujos bens internos seriam o desenvolvimento das ferramentas e artefatos necessários ao

---

<sup>27</sup> O que aproxima MacIntyre e Feenberg, uma vez que aquele busca também escapar da instrumentalização promovida pela racionalidade instrumental da burocracia moderna e da vida moral, inclusive radicalizando a crítica à versão marcuseana da teoria crítica.

atendimento das necessidades humanas, mas estas pensadas não apenas como já legitimamente dadas ou não sujeitas a questionamentos, e sim como parte de uma visada sobre o bem humano e, por conseguinte, sobre quais valores estão se incorporando nesse desenvolvimento tecnológico. Nesse sentido, teríamos uma dimensão moral inerente à atividade tecnológica vinculada à realização da vida boa humana – o seu *télos* – que é objeto de discussão e debate em seu contexto interno, no âmbito de uma tradição, cujo propósito é ofertar alguma forma de ordenamento da vida humana em suas diferentes dimensões; bem como seus bens externos, vinculados à sua dimensão institucional, voltados, no contexto das sociedades capitalistas, eminentemente para o lucro e a dominação da natureza.

É precisamente essa dimensão dos bens internos que proporcionaria a capacidade de avaliação crítica da atividade tecnológica, tanto no contexto da produção, como naquele de seu uso disseminado na sociedade. Quando a atividade tecnológica perde de vista os seus bens internos, aquilo que a insere em um contexto social mais amplo sobre o bem humano, e fixa-se fortemente nos seus bens externos, qualquer potencial de democratização ou de modificação da vida humana numa sociedade tecnologicamente medida em suas diferentes esferas fica perdido. A racionalidade instrumental presente no contexto dos bens externos implicará a destruição ou corrupção da própria atividade tecnológica, conduzindo-a à promoção talvez do fim da humanidade em um futuro não muito distante.

A insistência de Jonas sobre a responsabilidade como um resultado do enorme poder que os humanos alcançaram com a tecnologia moderna, a despeito das severas e não intencionadas consequências de seu uso intensivo, oferecem a oportunidade para amplificar suas considerações sobre a responsabilidade como princípio moral fundamental para uma era tecnológica, assumindo-a também como uma virtude ou mesmo exigindo um conjunto de virtudes

relativas à tecnologia e ao meio-ambiente.<sup>28</sup> Assim, a tecnologia não pode ser vista como mera ferramenta disponível para eventuais interesses humanos, como um objeto neutro acessível para um ponto de vista moral externo introduzir nele questões morais; as dimensões sociais e políticas são partes constitutivas da práxis tecnológica, configurando a responsabilidade como um traço imanente desta – a discussão em torno de uma ética da engenharia, dos riscos tecnológicos e do problema das múltiplas mãos (PMH) são exemplos derivados dessa discussão crítica jonasiana.<sup>29</sup>

Ampliando a abordagem de MacIntyre sobre as virtudes para o âmbito da tecnologia, esta última é vista como uma prática social que carrega consigo uma teleologia interna, e não pode ser compreendida sem seu ambiente de relações econômicas e sociais históricas, o que também aponta para uma concepção da boa vida humana.<sup>30</sup> Virtudes são necessárias para a vida moral do mesmo modo que o oxigênio é necessário para seres biológicos; uma vida moral baseada apenas em normas abstratas não pode ser realizada de forma bem-sucedida. Da mesma maneira que as ações morais, práticas tecnológicas requerem virtudes morais e intelectuais para ajudar a realizar seus fins em um contexto de múltiplas possibilidades de mundos da vida, no qual a agência humana é posta para funcionar com mediações cada vez mais tecnológicas. E isso vale tanto para o cientista como para o tecnólogo, que são os personagens centrais na vida social contemporânea, funcionando como modelos morais para outros cidadãos em uma civilização tecnológica.

---

<sup>28</sup> Ver Carvalho (2011).

<sup>29</sup> Sobre isso, ver Nissenbaum (1996), Johnson & Powers (2005), Swierstra & Jelsma (2006), Davis (2012), Zandvoort (2000), Doorn (2012), Thompson (1980), Cranor (1990), Shrader-Frechette (1991), Hansson (2003), Van de Poel (2009).

<sup>30</sup> Ver Waelbers (2011).

Aqui será valioso também o conceito de vulnerabilidade do agente moral que MacIntyre traz em sua teoria moral – agora debatido por vários outros autores como uma categoria moral importante<sup>31</sup> –, uma vez que a tecnologia se insere precisamente no redimensionamento das fragilidades derivadas da condição animal do homem; por conseguinte, com implicações importantes para a configuração das virtudes necessárias para alcançar a condição de agente moral autônomo, na consideração e respeito dessa vulnerabilidade. O fazer tecnológico não pode realizar-se mais sem ter presente o fato de que a vida humana no planeta, mesmo mediada tecnologicamente, continua a fazer parte da rede biótica que se estende por ele todo, não escapando de sua fragilidade intrínseca; o bem humano, como *télos* último da prática tecnológica, deve ser realizado em um ente que é vulnerável, portanto, não redutível a uma única dimensão, cujo bem viver é o horizonte final da atividade tecnológica.

Desse modo, não podemos ficar fechados em uma visão pessimista da presença intensiva da tecnologia no mundo da vida; as experiências concretas de como a tecnologia não é determinista das ações humanas, como aquelas relacionadas ao movimento ambiental e à internet, são uma ilustração do que a agência humana pode fazer com a tecnologia que permeia o mundo da vida, mesmo em uma sociedade capitalista onde o potencial de alienação é sempre pervasivo e constitutivo desse modo de produzir a vida social.

A pretensão, por exemplo, de se buscar uma democratização das tecnologias de comunicação se articula com a pretensão macintyriana de uma visada ética em que a agência humana não mais se entregue à racionalidade burocrático-instrumental, herdada com o fracasso da

---

<sup>31</sup> Ver Tronto (2009), Maillard (2011), Bechi (2008), Garrau & Le Goff (2010) e Goldstein (2011).



modernidade iluminista, mas se abra para uma autonomização crescente do agente moral ordinário, em que o fazer tecnológico não se restrinja a uma modelização da vida humana a fins extrínsecos de mercado, e sim provê a inclusão das pessoas comuns na modelagem da tecnologia.<sup>32</sup>

Assim, é nesse quadro complexo que devemos pensar os elementos fundamentais para contextualizar e afirmar a validade da ética das virtudes também no campo da filosofia da tecnologia, de modo a evidenciarmos as virtudes necessárias para nos conduzir nesses tempos de alta complexidade e velocidade crescente das transformações sociais, políticas e éticas impulsionadas pela tecnologia em sociedades globalizadas e cada vez mais plurais.

## Referências

- ACHTERNUIS, Hans (ed). *American Philosophy of Technology: The Empirical Turn*. Translated by Robert P. George. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2001.
- AGAZZI, Evandro & HEINZMANN, Gerhard (Eds). *The Practical Turn in Philosophy of Science*. Roma: Franco Angeli Edizioni, 2015.
- BABICH, Babette. *La fin de la pensée? Philosophie analytique contre philosophie continentale*. Paris: L'Harmattan, 2012.
- BREY, P. Philosophy of Technology after the Empirical Turn. *Techné: Research in Philosophy and Technology*. 14:1, 2010.
- BRUNO, Fernanda. *Máquinas de ver, modos de ser: vigilância, tecnologia e subjetividade*. Porto Alegre, RS: Sulina, 2013.
- BRÜSEKE, Franz J. *A técnica e os riscos da modernidade*. Florianópolis, SC: Editora da UFSC, 2001.

---

<sup>32</sup> Ver também Winner (1983).

CARVALHO, Helder B. A. de. *Hermenêutica e Filosofia Moral em Alasdair MacIntyre*. Curitiba, PR: Editora CRV, 2013.

\_\_\_\_\_. Responsabilidade como princípio e virtude: uma reflexão sobre o desafio ético da técnica contemporânea a partir das teorias morais de Hans Jonas e Alasdair MacIntyre. In SANTOS, Robinson dos; Oliveira, Jelson; Zancanaro, Lourenço (eds). *Ética para a Civilização Tecnológica: Em diálogo com Hans Jonas*. São Paulo, SP: São Camilo, 2011, p.155-181.

\_\_\_\_\_. *Tradição e Racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre*. 2<sup>nd</sup> ed. Teresina, PI: EDUFPI, 2011.

CUPANI, Alberto. *Filosofia da Tecnologia: Um convite*. 2<sup>nd</sup> ed. Florianópolis, SC: Editora UFSC, 2013.

CRANOR, C. F. Some moral issues in risk assessment. *Ethics*. 101 (1990): 123-143.

DAVIS, M. “Ain’t no one here but us social forces”: Constructing the professional responsibility of engineers. *Science and Engineering Ethics*. 18 (2012): 13-34.

DOORN, N. Responsibility ascriptions in technology development in networks. *Science and Engineering Ethics*. 18 (2012): 69-90.

DURBIN, P. T. Philosophy of Technology in the Americas in the Last Twenty-Five Years. *Teorema*. XVII/3 (1998): 87-95;

DOMINGUES, Ivan. *O Continente e a Ilha: duas vias da filosofia contemporânea*. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2009.

\_\_\_\_\_. Feenberg e a filosofia da tecnologia norte-americana: o *empirical turn*. *Revista de Filosofia - Aurora*, Curitiba, v. 27, n. 40, p. 15-31, jan./abr. 2015.

- ELLUL, Jacques. *The Technological Society*. New York, NY: Knopf, 1964.
- FEENBERG, Andrew. *Lukacs, Marx, and the Sources of Critical Theory*. New York, NY: Oxford University Press, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Critical Theory of Technology*. New York, NY: Oxford University Press, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Alternative Modernity. The Technical Turn in Philosophy and Social Theory*. Berkeley, CA: University of California Press, 1995.
- \_\_\_\_\_ & HANNAY, A. (eds). *Technology and the Politics of Knowledge*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1995b.
- \_\_\_\_\_. *Questioning Technology*. New York, NY: Routledge, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Transforming Technology. A Critical Theory Revisited*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- \_\_\_\_\_; MISA, Tom; BREIJ, Philip (eds). *Modernity and Technology*. Cambridge, MA: MIT Press, 2003.
- \_\_\_\_\_ & BARNEY, Darin (eds). *Community in the Digital Age*. Lanham, MA: Rowman & Littlefield, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Heidegger and Marcuse. The Catastrophe and the Redemption of History*. London: Routledge, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Between Reason and Experience: Essays in Technology and Modernity*. Cambridge, MA: MIT Press, 2010.
- \_\_\_\_\_ & FRIESEN, Norm (eds). *(Re)Inventing the Internet. Critical Case Studies*. Rotterdam: Sense Publishers, 2012.
- \_\_\_\_\_. *The philosophy of Praxis: Marx, Lukács and the Frankfurt School*. Verso Press, 2014.

FERREIRA JR, Wanderlei J. *A Era da Técnica e o fim da Metafísica*. Campinas, Editora PHI, 2012.

FRANSSSEN, Maarten; LOCKHORST, Gert-Jan; Van DE POEL, Ibo. Philosophy of Technology. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. The Metaphysics Research Lab, CSLI, Stanford University, 2013. Acesso em 27.02.2015: <http://plato.stanford.edu/entries/technology/>

GALIMBERTI, Umberto. *Psyché e Techné: O homem na idade da técnica*. São Paulo: Paulus, 2006.

GARRAU, Marie & Le GOFF, Alice. *Care, justice et dépendance*. Introduction aux theories du Care. Paris: PUF, 2010.

GOLDSTEIN, Pierre. *Vulnérabilité et autonomie dans la pensée de Martha C. Nussbaum*. Paris: PUF, 2011.

HANSSON, S. O. Ethical criteria of risk acceptance. *Erkenntnis*. 59 (2003): 291-309.

HARAWAY, Donna. *Simians, Cyborgs, and Women: The reinvention of nature*. New York: Routledge/Free Association Books, 1991.

HEIDEGGER, M. *The question concerning Technology and Other Essays*. Translated by William Lovitt. New York, NY: Garland, 1977.

\_\_\_\_\_. *Being and Time*. Translated by Joan Stambaugh. Albany, NY: State University of New York, 1983.

HIGGS, Eric; LIGHT, Andrew; STRONG, David (eds). *Technology and the Good Life?* Chicago, ILL: Chicago University Press, 2000.

HOTTOIS, Gilbert. *Philosophies des sciences, philosophies des techniques*. Paris: Odile Jacob, 2004.

\_\_\_\_\_. *Technoscience et sagesse?* Nantes: Éditions Pleins Feux, 2000.

IHDE, Don. *Technics and Praxis*. Dordrecht: Reidel, 1979.

\_\_\_\_\_. *Existential Technics*. Albany, NY: State University of New York, 1983.

\_\_\_\_\_. *Consequences of Phenomenology*. Albany, NY: State University of New York, 1986.

\_\_\_\_\_. *Technology and the Lifeworld: From Garden to Earth*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1990.

\_\_\_\_\_. *Instrumental Realism: The interface between Philosophy of Science and Philosophy of Technology*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1991.

\_\_\_\_\_. *Philosophy of Technology: An introduction*. New York, NY: Paragon House, 1993a.

\_\_\_\_\_. *Postphenomenology: Essays in the postmodern context*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1993b.

\_\_\_\_\_. *Expanding Hermeneutics: Visualism in Science*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1998.

JONAS, Hans. *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*. Chicago, IL: Chicago University Press, 1974.

\_\_\_\_\_. *The Imperative of Responsibility: In search of an Ethics for the Technological Age*. Chicago, ILL: University of Chicago Press, 1984.

\_\_\_\_\_. *O princípio vida. Em torno de uma biologia filosófica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. *Técnica, Medicina e Ética: Sobre a prática do princípio responsabilidade*. São Paulo, SP: Paulus, 2013.

JOHNSON, D.G. & POWERS, T.M. Computer systems and responsibility: a normative look at technological complexity. *Ethics and Information Technology*. 7 (2005): 99-107.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos Modernos*. São Paulo, SP: Editora 34, [1991] 1994.

\_\_\_\_\_. *Politiques de la Nature*. Paris: La Découverte, [1999] 2004.

\_\_\_\_\_. *Face à Gaïa*. Huit conférences sur le nouveau régime climatique. Paris: La Découverte, 2015.

MacINTYRE, Alasdair. *After Virtue: An Essay in Moral Theory*. 3<sup>rd</sup> ed. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, [1981] 2007.

\_\_\_\_\_. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1988.

\_\_\_\_\_. *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1990.

\_\_\_\_\_. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings need Virtues*. New York, NY: Open Court Publishing, 1999.

\_\_\_\_\_. *The Tasks of Philosophy*. Selected Essays, Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

\_\_\_\_\_. *Ethics and Politics*. Selected Essays, Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

MAGNANI, Lorenzo. *Morality in a Technological World*. Knowledge as Duty. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

MAILLARD, Nathalie. *La vulnérabilité*. Une nouvelle catégorie morale? Genève: Labor et Fides, 2011.

- MAGNANI, Lorenzo. *Morality in a Technological World*. Knowledge as Duty. Cambridge: CUP, 2007.
- MITCHAM, Carl. *Thinking through Technology*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- NICHOLAS, Jeffery L. *Reason, Tradition, and the Good*. MacIntyre's tradition-constituted reason and Frankfurt School Critical Theory. Notre Dame: The University of Notre Dame Press, 2012
- NISSENBAUM, H. Accountability in a computerized society. *Science and Engineering Ethics*. 2 (1996): 25-42.
- NOVAES, Adauto (org.). *O Homem-Máquina*. A ciência manipula o corpo. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2003.
- REYDON, T. A. C. Philosophy of Technology. In *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Acessado em 27.02.2015: <http://www.iep.utm.edu/technolo/>
- SHRADER-FRECHETTE, K. S. *Risk and rationality: philosophical foundations for populist reform*. Berkeley: University of California Press, 1991.
- SWIERSTRA, T. & JELSMA, J. Responsibility without moralism in techno-scientific design practice. *Science, Technology and Human Values*. 31 (2006): 309-332.
- SCHARFF, Robert F. & DUSEK, Val (ed). *Philosophy of Technology: The Technological Condition*. An Anthology. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.
- SCHATZKI, Theodore; CETINA, Karin Knorr; von SAVIGNY, Eike (orgs). *The practical turn in contemporary theory*. London: Routledge, 2001.
- SCHEPS, Ruth (org.). *O império das técnicas*. Campinas, SP: Papirus, 1996.

TAYLOR, Charles. *Sources of the Self: the making of modern identity*. Cambridge, Harvard University Press, 1990.

\_\_\_\_\_. *The malaise of modernity*. House of Anansi Press, 1998.

TENNER, E. *Why things bite back: Technology and the revenge of unintended consequences*. New York, NY: Alfred A. Knopf, 1996.

THOMPSON, D. F. *Moral responsibility and public officials: the problem of many hands*. *American Political Science Review*. 74 (1980): 905-946.

TRONTO, Jean. *Un monde vulnérable*. Pour une politique du care. Paris: Éditions la Découverte, 2009.

TURNER, Stephen. *The Social Theory of Practices*. Tradition, Tacit Knowledge, and Pressuppositions. Chicago, IL: Chicago University Press, 1994.

Van HOOFT, Stan. *Ética da Virtude*. Petrópolis: Vozes, 2013.

Van de POEL, I. Values in Engineering Design. In Meijers, A. (ed). *Philosophy of technology and engineering sciences*. Amsterdam: North-Holland, 2009, p.973-1006. (Handbook of the philosophy of science, Vol. 9).

WÆLBERGS, Katinka. *Doing Good with Technologies*. Taking Responsibility for the Social Role of Emerging Technologies. Dordrecht: Springer, 2011.

WINTER, Michael. *Rethinking Virtue Ethics*. Dordrecht: Springer, 2012.

WINNER, Langdon. *Autonomous Technology: Technics-Out-of-Control as a Theme in Political Thought*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1977.



ZANDVOORT, H. Codes of conduct, the law, and technological design and development. In P. Kroes & A. Meijers (eds). *The empirical turn in the philosophy of technology*. Amsterdam: JAI/Elsevier, 2000, p.193-205.

# ALASDAIR MACINTYRE E O NATURALISMO: NOTAS SOBRE *DEPENDENT RATIONAL ANIMALS*

---

*José Elielton de Sousa\**

## Introdução

A reapropriação contemporânea do naturalismo em filosofia moral fez ressurgir uma perspectiva naturalista fortemente aristotélica. O naturalismo ético tem sua origem no mundo antigo, particularmente nos escritos de Aristóteles, e tem como ponto de partida a ideia de que a ética pode ser compreendida, ainda que não unicamente, nos termos de uma ciência natural<sup>1</sup>. Apesar de ter sido fortemente rejeitada no início do século XX, período em que a lógica e a linguagem se tornaram o assunto filosófico dominante, essa perspectiva reaparece de forma pujante com os debates sobre metaética entre os filósofos que pretendem aliar filosofia e ciências.

Na perspectiva contemporânea estritamente neoaristotélica, o naturalismo ético, doravante denominado apenas *naturalismo*, vem sendo explorado por inúmeros

---

\* Professor de Filosofia no Centro de Educação Aberta e à Distância (CEAD/UFPI) e no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Piauí (UFPI). Doutor em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Contato: [jose\\_elielton@yahoo.com.br](mailto:jose_elielton@yahoo.com.br)

<sup>1</sup> Para uma visão mais geral sobre o naturalismo e sua reapropriação na filosofia moral contemporânea, ver RACHELS, 2000; STURGEON, 2006; PAPINEAU, 2007; LENMAN, 2008.

pensadores importantes como base para uma ética das virtudes atualizada. Embora possa retroceder à *Modern Moral Philosophy* de Elizabeth Anscombe, esse retorno a um naturalismo estritamente neoaristotélico se deve ao trabalho de pensadores como Michael Thompson, John MacDowell, Philippa Foot, Rosalind Hursthouse, Alasdair MacIntyre, entre outros<sup>2</sup>. O ponto de partida do naturalismo neoaristotélico é a ideia de que a natureza humana é normativa, de tal modo que ser moralmente bom é aperfeiçoar sua própria natureza. Nesse sentido, os seres humanos são uma espécie de animal social para o qual existe uma forma característica, cujo pleno florescimento serve de parâmetro para avaliar o quão bem um indivíduo particular realiza esse modo de vida humano (BROWN, 2008, p. 1).

Este texto tematiza o naturalismo em Alasdair MacIntyre, especialmente em *Dependent Rational Animals*, objetivando identificar o modo como MacIntyre expõe a relação, no ser humano, entre animalidade, racionalidade e virtudes, isto é, como partindo de uma condição animal inicial nos tornamos raciocinadores práticos independentes.

## Naturalismo e animalidade humana

Em *Dependent Rational Animals* (1999)<sup>3</sup>, MacIntyre aprofunda sua compreensão da identidade humana como uma identidade animal, apontada em obras anteriores (notadamente em *After Virtue*), ancorando-a em bases fundamentalmente biológicas, antes atenuadas pela recusa da “biologia metafísica” de Aristóteles (agora parcialmente assumida). A questão que move a reflexão macintyreana, nessa obra, consiste em saber como, partindo de uma condição animal originária, nos tornamos raciocinadores

---

<sup>2</sup> Sobre a reapropriação do naturalismo numa perspectiva contemporânea estritamente neoaristotélica, ver TONER, 2008.

<sup>3</sup> Para uma visão concisa dessa obra, ver CARVALHO, 2010.

práticos independentes e quais as virtudes necessárias para que essa transição ocorra.

Ao adotar uma perspectiva naturalista, MacIntyre radicaliza sua reflexão sobre a animalidade humana, destacando especialmente a importância do corpo para formação da identidade humana e, conseqüentemente, as contingências decorrentes dessa condição de um ser biologicamente constituído. Segundo ele, não se trata apenas do fato de que o corpo humano é um corpo animal, com identidade e consistência de um corpo animal, mas que a “identidade humana é primariamente, ainda que não unicamente, corporal e, portanto, identidade animal; e é por referência a essa identidade que as continuidades de nossas relações com os outros são parcialmente definidas” (MacINTYRE, 1999, p. 8). Mesmo o processo de aquisição da linguagem se apoia num conhecimento interpretativo mais fundamental e primário, anterior ao uso da linguagem, que não tem e nem precisa ter uma justificativa inferencial. Existe uma distinção pré-lingüística elementar entre verdade e falsidade incorporada nas mudanças de crenças que surgem como respostas imediatas de nossas percepções e provocam mudanças nas nossas crenças. Segundo MacIntyre,

A aquisição da linguagem nos capacita a caracterizar e a refletir sobre como fazer nossas distinções pré-lingüísticas e não lingüísticas em formas inteiramente novas, mas há uma importante continuidade entre as capacidades pré-lingüísticas e lingüísticas. A primeira providencia matéria para a caracterização pelo exercício da última e, em assim fazendo, estabelece constrangimentos na aplicação dos conceitos de verdade e falsidade que são providenciados pela e na linguagem (MacINTYRE, 1999, p. 36-37).

Nesse sentido, grande parte do que temos de animal inteligente em nós não é especificamente humano, uma vez

que, mesmo quando usamos a linguagem reflexivamente para proferir sentenças bem formadas sobre o que aprendemos por meio das nossas percepções, ainda nos apoiamos, até certo ponto, em capacidades naturais anteriores ao uso de nossos poderes linguísticos.

Apoiamo-nos e damos expressão em nossas crenças exatamente aos mesmos tipos de reconhecimentos, discriminações e exercícios de atenção perceptual nos quais certos tipos de animais não-humanos também se apoiam e dão expressão em suas crenças que lhes guiam as ações (MacINTYRE, 1999, p. 40).

O que MacIntyre está sugerindo é que as atividades e crenças humanas adultas são mais bem entendidas como o desenvolvimento de modos de crenças e atividades que compartilhamos com algumas outras espécies de animais inteligentes e que tais crenças e atividades dos membros dessas espécies precisam ser entendidas como, em aspectos importantes, “aproximando-se à condição de usuários de linguagem” (MacINTYRE, 1999, p. 41). MacIntyre propõe, então, um tipo de naturalismo realista, no qual o ser humano é compreendido como animal racional e dotado de corpo e também como animal social e mutuamente dependente, de modo que nossas ações, tal como nossos corpos, têm antecedentes animais que informam nosso comportamento ético<sup>4</sup>. Nossos traços de caráter específicos são vinculados instrumentalmente por necessidades naturais, cuja habilidade de bom raciocinador prático e, ao mesmo tempo, a força normativa do bom raciocínio prático são informados pelo conteúdo moral das virtudes.

Desse ponto de vista, algumas das razões porque os seres humanos necessitam das virtudes são compartilhadas com outras espécies animais, que também têm razões pré-

---

<sup>4</sup> Ver KNIGHT, 2008, p. 326-327.

linguísticas para ação que se estendem para além da nutrição e reprodução. Isso porque alguns desses “simples animais” já são guiados por uma forma de raciocínio prático que se manifesta no fato de que assumir *isto* é uma razão para fazer *aquilo*, “um tipo de raciocínio que é caracterizado por *analogia* com o entendimento humano, de modo que algumas das condições pré-linguísticas necessárias para o desenvolvimento da racionalidade humana sejam satisfeitas” (MacINTYRE, 1999, p. 60).

MacIntyre deixa claro, desde cedo, as referências teóricas a partir das quais ele está se movimentando. Segundo ele, uma maneira adequada de lidar com essa questão da animalidade humana é retornar aos escritos de Aristóteles, pois nenhum outro filósofo levou tão a sério essa questão quanto ele; o estagirita não teria cometido o erro de separar a racionalidade humana de sua animalidade, pois atribuiu à *phrónesis*, a capacidade para a racionalidade prática, tanto a alguns animais não-humanos, como aos seres humanos. Nesse sentido, a racionalidade humana não pode ser compreendida como independente de sua animalidade, mas, em boa medida, a racionalidade especificamente humana deve ser entendida como “uma racionalidade animal” (MacINTYRE, 1999, p. 5).

Além de Aristóteles, a concepção macintyriana de uma identidade humana animal se fundamenta também no naturalismo moderno pós-darwiniano<sup>5</sup>. Segundo ele,

De Darwin deveríamos ter apreendido que a história humana, antes de qualquer coisa, é a história natural de uma espécie animal a mais e que sempre pode ser necessário, e muitas vezes o é, compará-la com

---

<sup>5</sup> Shane Nicolas Glackin (2008) comenta que MacIntyre, ao contrário da maioria dos aristotélicos, reconhece acertadamente que não é possível falar de biologia sem levar em consideração o darwinismo, pois qualquer consideração substantiva do florescimento humano deve levar em consideração sua biologia animal (Cf. GLACKIN, 2008, p. 293).

histórias de algumas outras espécies animais (MacINTYRE, 1999, p. 11-12).

Ao recorrer a Aristóteles e Darwin para fundamentar sua concepção de identidade humana animal<sup>6</sup>, MacIntyre quer se contrapor a certo tipo de filosofia recente que atribui exclusiva e exagerada atenção naquilo que distingue os seres humanos das demais espécies de animais: a posse e o uso da linguagem, sem as quais não é possível ter pensamentos, crenças e/ou razões para atuar. Para o escocês, esta tendência filosófica, que inclui pensadores tão diversos como Wittgenstein, Austin, Quine e Davidson, por um lado, e, por outro, Husserl, Heidegger e Gadamer, tende a traçar uma *única* linha divisória entre todos os animais não-humanos e os seres humanos. Eles não prestam atenção ao fato de que

As semelhanças e analogias entre percepções, sentimentos e atividades inteligentes de certas espécies de animais não-humanos podem merecer a

---

<sup>6</sup> Cabe mencionar aqui que, além de Aristóteles e Darwin, uma importante fonte teórica não explicitada aqui por MacIntyre a respeito da animalidade humana é Nietzsche – somente no final de *Dependent Rational Animals* ele reconheceria que embora as motivações do filósofo alemão sejam opostas às suas, ambos partem do mesmo ponto, qual seja, a natureza humana animal (Cf. MacINTYRE, 1999, p. 162-163). Em uma das diversas passagens de sua obra que faz referência à animalidade humana, Nietzsche afirma que “já não fazemos o homem derivar do “espírito”, da “divindade”, nós o colocamos entre os animais. Nós o consideramos o animal mais forte porque é o mais astucioso: sua espiritualidade é uma consequência disso. Por outro lado, opomo-nos a uma vaidade que também aqui quer alçar a voz: como se o homem fosse o grande objetivo culto da evolução animal. Ele não é absolutamente a coroa da criação, cada ser existente se acha, ao lado dele, no mesmo nível de perfeição... E, ao afirmar isso, ainda afirmamos muito: pois ele é considerado relativamente o animal mais malgrado, o mais doentio, o que mais perigosamente se desviou de seus instintos – e com tudo isso, é verdade, também *o mais interessante*” (NIETZSCHE, 2007, p. 19).

atenção filosófica, não somente por si mesmas, mas também por conta de uma compreensão mais adequada da inteligência prática, sentimento e percepção humanas (MacINTYRE, 1999, p. 13).

Não é que não existem diferenças entre os seres humanos e as demais espécies animais inteligentes, mas é que, apesar de transcender sua condição animal inicial, os seres humanos nunca se separam inteiramente do que eles têm em comum com os demais animais. Na verdade, há continuidade e semelhança entre aspectos das atividades inteligentes de animais não-humanos e a racionalidade prática dos seres humanos dotados de linguagem, pois não há diferença significativa entre a identificação que o ser humano faz de seus pensamentos e sentimentos e o que faz membros de algumas outras espécies animais inteligentes, tais como golfinhos, cães, gorilas e chipanzés, por exemplo.

O que MacIntyre quer mostrar é que as crenças humanas e as crenças de algumas espécies não-humanas são similares ao menos em dois aspectos. Primeiramente, algumas crenças humanas são tão indeterminadas quanto as crenças de golfinhos, cães, gorilas e chipanzés e nós as expressamos especialmente quando nos movemos de forma irrefletida e pré-linguisticamente no mundo natural ou social com base em crenças derivadas de nossas percepções. Em segundo lugar, grande parte do que temos de animal inteligente em nós não é especificamente humano, uma vez que, mesmo quando usamos a linguagem reflexivamente para proferir sentenças bem formadas sobre o que aprendemos por meio das nossas percepções, ainda nos apoiamos em grande parte em capacidades naturais anteriores ao uso de nossos poderes linguísticos. O vínculo entre o pré-linguístico e o linguístico, fundamental para se compreender a linguagem humana, põe em questão a única linha clara entre aqueles que possuem linguagem e aqueles que não a possuem. Pois o exercício de alguns desses



poderes pré-linguísticos provê o que nos seres humanos torna-se material crucial para a linguagem. E para MacIntyre, “em nenhum lugar esse vínculo entre o linguístico e o pré-linguístico é mais notável do que na relação entre razões pré-linguísticas para ação e os tipos de razão para ação tornada possível somente pela posse da linguagem” (MacINTYRE, 1999, p. 51).

Por conseguinte, afirma MacIntyre, reconhecer que existem essas pré-condições animais para a racionalidade humana exige que pensemos as relações dos seres humanos com membros de outras espécies inteligentes, não nos termos de uma única linha divisória entre “eles” e “nós”, mas numa perspectiva escalonar:

Em um extremo desta escala existem tipos de animais para os quais a percepção sensorial não é mais que a recepção de informação sem conteúdo conceitual. [...] No outro nível existem os animais cujas percepções são, em parte, o resultado de uma investigação intencional e atenta e cujos comportamentos mudam para ajustar-se segundo o verdadeiro e o falso (MacINTYRE, 1999, p. 57).

Não há dúvida que o ser humano ocupa um lugar superior nesta escala e que ele se distingue dos demais animais não apenas pelo uso da linguagem, mas também pela capacidade de fazer uso desta linguagem em casos específicos. Entretanto, observa MacIntyre, isto não elimina o que compartilhamos com outras espécies animais, “não apenas no que diz respeito à animalidade corporal, mas também quanto às formas de vida” (MacINTYRE, 1999, p. 58).

### **Florescimento, linguagem e bem**

Mas, então, como, partindo de uma condição animal inicial, nos tornamos raciocinadores práticos independentes?

A resposta a essa questão exige primeiramente uma definição do que MacIntyre entende por florescimento. Para ele, a capacidade de florescimento não é uma característica exclusivamente humana: “o florescimento é um conceito aplicável também a membros de diferentes espécies de animais e plantas” (MacINTYRE, 1999, p. 64). Segundo ele,

Toda espécie tem um fim natural e, explicar o rumo e as transformações do indivíduo é explicar como esse indivíduo se move em direção ao fim apropriado aos membros daquela espécie. Os fins para os quais se dirigem os homens enquanto membros de tal espécie são por eles concebidos como bens, e seus movimentos na direção dos diversos bens, ou para longe deles, devem ser explicados em relação às virtudes e vícios que aprenderam ou deixaram de aprender, e às formas de raciocínio prático que empregam (MacINTYRE, 2007, p. 81-82).

Os seres humanos, bem como os membros de todas as outras espécies, têm uma natureza específica e essa natureza é tal que eles têm certos objetivos e metas, de modo que se movimentam por sua natureza rumo a um *telos* específico. O *telos* da vida de uma pessoa – sua atividade – é, portanto, seu florescimento. Florescer significa desenvolver as faculdades próprias de um indivíduo específico. O que é necessário para que uma planta ou animal floresça enquanto membro de sua espécie é desenvolver as faculdades específicas que possuem enquanto membro dessa espécie. Assim, o florescimento acontece em virtude da posse de determinadas características próprias de cada espécie de seres vivos, características essas que os definem enquanto tal.

Quando falamos do florescimento ou não de um golfinho enquanto golfinho, de um gorila enquanto gorila ou no florescimento humano enquanto

humano, usamos o verbo “florescer” no mesmo sentido. Estes são exemplos de expressões unívocas e não analógicas. O que é florescer não é, obviamente, o mesmo para golfinhos como é para gorilas ou para humanos, mas é um e o mesmo conceito de florescer que encontra aplicação em membros de diferentes espécies de animais e de plantas (MacINTYRE, 1999, p. 64).

Nesse sentido, saber em que consiste o florescimento requer uma investigação conceitual e valorativa, pois florescer significa sempre florescer em virtude de possuir tal e tal conjunto de características, ou seja, o conceito de florescimento exige a aplicação do conceito mais fundamental de bem:

Quando dizemos que um indivíduo, grupo ou população florescem, se diz algo mais e não apenas que possuem aquelas características [descritas]. Pois florescer significa sempre florescer em virtude da posse de certo conjunto de características. E nesse sentido, o conceito de florescimento se assemelha a outros conceitos que implicam a aplicação do conceito mais fundamental de bem (“florescer” se traduz como *eu zen e bene vivere*)<sup>7</sup> (MacINTYRE, 1999, p. 65).

MacIntyre considera que existem, pelo menos, três diferentes formas de atribuição do bem<sup>8</sup>: a) como meio para atingir outro bem que é um bem em si: possuir certas habilidades, dispor de certas oportunidades, estar no lugar certo e na hora certa, são exemplos desse tipo de bem, pois

---

<sup>7</sup> Para David L. Izquierdo, “embora MacIntyre não fale de *eudaimonia*, é indubitável que seu conceito de *florescimento* assume a estrutura da teoria da felicidade aristotélica” (IZQUIERDO, 2007, p. 76).

<sup>8</sup> Cf. MacINTYRE, 1999, p. 65-67.

permitem ao indivíduo ter, fazer ou alcançar outros bens; b) em função de uma atividade ou prática socialmente estabelecida: julgar como bom um agente e sua ação em função dos bens intrínsecos dessa prática que se busca por si mesmos, de acordo com as circunstâncias sociais – esses bens são adquiridos através da participação nessas práticas concretas; c) como membro da espécie humana: faz-se necessário, assim, distinguir entre o que faz com que certos bens sejam bens, e bens valiosos por si mesmos, do que faz com que para um determinado indivíduo ou sociedade, em determinada situação concreta, seja bom convertê-los em objetos de consideração prática. O juízo sobre o que é melhor para a vida de um indivíduo ou comunidade – a melhor maneira de ordenar seus bens –, não apenas enquanto agente que participa de uma ou outra atividade em uma ou outra comunidade, mas também enquanto ser humano, ilustra a terceira forma de atribuição do bem. Este é um juízo sobre o florescimento humano, sua finalidade última, seu *telos*<sup>9</sup>.

Recorrendo ao exemplo do relógio de pulso, MacIntyre propõe um conceito funcional de bem: um relógio de pulso, em sua definição e avaliação por parte do agente, é inseparável de um “bom relógio de pulso”, pois o critério de algo ser “relógio de pulso” e o critério de algo ser “um bom relógio de pulso” não são independentes um do outro. Não se separa o conceito de “relógio de pulso” do conceito de “bom relógio de pulso”, o qual leva implícito uma função cujo agente usa para dizer de tal relógio de pulso

---

<sup>9</sup> Para David L. Izquierdo, de fato, a unidade subjacente de significado que guardam estas acepções de *bem* é tal que é mais próprio falar apenas de *uma única* acepção de *bem*: o florescimento. Segundo ele, o bem, no primeiro sentido, não mais que um *meio* (seja interno ou externo) e, no segundo, viria a ser um meio interno do florescimento, de modo que o caráter do bem de uma prática provém de sua *orientação* para o florescimento da pessoa (IZQUIERDO, 2007, p. 111-112).

se ele é bom ou ruim<sup>10</sup>. Nesse sentido, MacIntyre reafirma sua visão essencialista do ser humano derivada de Aristóteles e Tomás de Aquino, cujo conceito de ser humano é funcional:

Os argumentos morais dentro da tradição aristotélica clássica – tanto em sua versão grega como medieval – envolvem pelo menos um conceito funcional central, o conceito de *homem* compreendido como ser que tem uma natureza essencial e uma finalidade ou função essencial (MacINTYRE, 2007, p. 58).

Deste modo, embora não forneça uma concepção definitiva, seu conceito de bem reconhece a herança aristotélico-tomista: o bem vem a ser aquilo que aperfeiçoa ou convém a uma natureza e, portanto, seu fim, aquilo a que tende<sup>11</sup>. O florescimento seria justamente esse fim último que supõe a plenitude ou a realização da natureza humana. MacIntyre herda, portanto, seu conceito de bem de um esquema comum a Platão, Aristóteles e Tomás de Aquino, segundo o qual, uma forma natural implica ou inclui a função própria do ser que a possui, função cuja realização é seu verdadeiro bem, bem este que orienta e se adquire através das virtudes<sup>12</sup>.

Como herdeiro dessa tradição teórica, MacIntyre vê o ser humano individual como “uma unidade na qual os

---

<sup>10</sup> Cf. MacINTYRE, 2007, p. 57-59.

<sup>11</sup> Para David L. Izquierdo, embora MacIntyre nunca forneça uma definição exata do conceito de bem, é fácil ver, efetivamente, que seu conceito de bem reconhece a herança aristotélico-tomista (IZQUIERDO, 2007, p. 114).

<sup>12</sup> Essa é a tese defendida por Michael Fuller, segundo a qual MacIntyre herdaria seu conceito de bem do que ele chama de “form-function-virtue scheme”, esquema comum em Platão, Aristóteles e Tomás de Aquino (Cf. FULLER, 1998, p. 5).

diferentes aspectos de sua existência espiritual e social estão organizados segundo uma ordenação hierárquica em um modo de vida unificado” (MacINTYRE, 1990, p. 143). Apesar de cada um desses diferentes aspectos da existência humana ter sua própria importância, “as virtudes que informam conjuntamente as ações de um eu integrado são também as virtudes da comunidade política bem ordenada” (MacINTYRE, 1990, p. 143). Nesse sentido, na medida em que vai progredindo na busca pela realização de seu *telos*, o indivíduo vai percebendo que sua concepção subjetiva de bem está integrada a concepções mais abrangentes de bem, pois ele é não apenas um *eu* pessoal, mas também um ser social e biologicamente constituído.

Para MacIntyre, durante essa busca pela realização de seu *telos*, o indivíduo almeja ao menos dois tipos de bens: os bens individuais (o que é o melhor para a vida dele aqui e agora) e o bem comum (o que é o melhor para ser humano enquanto tal). Apesar de diferenciá-los, MacIntyre reconhece que

Não é possível buscar o bem individual sem buscar também o bem de todos os que participam dessas relações. Nós não temos uma adequada compreensão prática de nosso próprio bem, de nosso florescimento, separado e independente do florescimento de todo esse conjunto de relações sociais em que nós encontramos nosso lugar (MacINTYRE, 1999, p. 107-108).

Para que um indivíduo floresça é necessário que sua vida se organize de tal modo que ele possa participar, de forma exitosa, das atividades próprias de um raciocinador prático independente e que, por sua vez, receba e tenha uma expectativa razoável de receber os cuidados e atenção necessários, decorrentes da situação de vulnerabilidade e aflições que sua condição animal lhe impõe. Segundo MacIntyre,

Nós alcançamos nosso próprio bem apenas se e na medida em que outros fazem desse bem seu próprio bem, ajudando-nos durante os períodos de deficiência a nos tornar – através da aquisição e exercício das virtudes – o tipo de ser humano que faz do bem dos outros nosso próprio bem, e isso não porque calculamos que somente se ajudarmos os outros eles nos ajudarão (MacINTYRE, 1999, p. 108).

Contudo, MacIntyre ressalta que isso não significa que o bem individual esteja subordinado ao bem da comunidade e nem vice-versa. Para alcançar e até mesmo definir seu próprio bem em termos concretos, o indivíduo primeiro deve reconhecer os bens da comunidade como bens próprios. O bem comum, por sua vez, não pode ser entendido como uma somatória dos bens individuais, como construído a partir deles.

Ao mesmo tempo, embora a busca do bem comum da comunidade seja, para todos aqueles capazes de contribuir para isso, um elemento essencial de seu bem individual, o bem de cada indivíduo particular é mais do que o bem comum. E existem, é claro, outros bens comuns que os bens da comunidade global: os bens da família e outros grupos, os bens de uma variedade de práticas. Cada indivíduo, como um raciocinador prático independente, tem que responder a questão de qual o melhor lugar que cada um desses bens deve ocupar em sua vida (MacINTYRE, 1999, p. 109).

O objeto dos acordos básicos compartilhados pela comunidade não diz respeito somente a bens, mas também a regras, pois o cumprimento de regras é um elemento essencial de algumas das virtudes que são requeridas no desempenho devido de cada uma das funções numa rede de

reciprocidade. Para MacIntyre, no que diz respeito ao florescimento humano, as regras funcionam como prescrições negativas da lei natural<sup>13</sup> e atuam como limite ao tipo de vida em que esse *telos* humano é alcançado:

As regras, que são os preceitos negativos da lei natural, não fazem mais do que pôr limites a este tipo de vida e, ao fazê-lo, definem parcialmente o tipo de bondade a que se aspira. Se as separarmos do lugar que têm na definição e na constituição de todo um modo de vida, então não passaram de um conjunto de proibições arbitrárias, como estão sendo com muita frequência em períodos posteriores. Progredir tanto na investigação moral como na vida moral é, portanto, progredir na compreensão de todos os diversos aspectos dessa vida: é entender as regras, os preceitos, as virtudes, as paixões e as ações como partes de um único todo (MacINTYRE, 1990, p. 139).

---

<sup>13</sup> O conceito de lei natural foi elaborado por Tomás de Aquino na *Prima Secundae* (IaIIae) da *Summa*, especialmente a partir da questão 90. Segundo Tomás de Aquino, lei é uma “ordenação da razão para o bem comum, promulgada por aquele que tem cuidado da comunidade” (AQUINO, 1993, p. 415). Esta definição de lei, que apesar de ser mais facilmente aplicável a lei humana, também se aplica a lei eterna e a lei natural, os três tipos de lei apresentados pelo filósofo escolástico. Uma vez que toda lei deriva da lei eterna, na medida em que participa da reta razão, as demais leis são concebidas como partícipes desta, enquanto dela recebem sua força coercitiva. Nesse sentido, a lei natural vai ser definida por Tomás de Aquino como “a participação na lei eterna pela criatura racional” (AQUINO, 1993, p. 418). Assim, a lei eterna, longe de excluir a lei natural, a exige e justifica. É nesse sentido que Ludger Honnefelder (2010) observa que “o tratado sobre a lei, de Tomás de Aquino, foi a tentativa de explicar por que a lei eterna de Deus exige o conferimento, aos seres humanos, de uma ‘lei natural’ autônoma – uma lei que está até mesmo incluída na “antiga lei” (*lex vetus*) revelada e na “nova lei” (*lex nova*) do evangelho” (HONNEFELDER, 2010, p. 333).



MacIntyre esclarece que essas regras ordenam e proíbem certos tipos de ação enquanto tal. Somente na medida em que nossas ações se conformam com o que estes preceitos requerem, e o fazem precisamente porque esses preceitos requerem, podemos nos converter no tipo de pessoa capaz de alcançar esse bem final ao qual somos dirigidos por nossa natureza. Para MacIntyre, portanto, “o bem humano só pode ser alcançado através de uma forma de vida cujos preceitos positivos e negativos da lei natural governam nossas relações” (MacINTYRE, 1994, p. 173).

Nesse sentido, a concepção de lei natural em MacIntyre é profundamente devedora de Tomás de Aquino<sup>14</sup>, especialmente de sua distinção de lei enquanto princípio regulador<sup>15</sup>:

Os preceitos da lei natural são aqueles preceitos promulgados por Deus através da razão, cuja não conformidade impede os seres humanos de alcançar o bem comum. Entretanto, os preceitos da lei natural são mais do que normas, pois entre eles estão

---

<sup>14</sup> Sobre a concepção macintyriana de lei natural, Manuel G. M. Cézár observa que a tradição aristotélica obtém de Tomás de Aquino uma concepção da lei natural que constitui a base da ação moral, transcendendo os limites de uma sociedade ou estrutura política determinada. É um fator distintivo dessa concepção de lei natural fundamentar a existência de normas que não admitem exceção, em uma natureza de caráter teleológico que inclui o caráter biológico, racional e social do ser humano. Segundo ele, é a essa concepção de lei natural que adere MacIntyre, “não simplesmente se remetendo ao que Santo Tomás expõe como lei natural, mas apresentando uma explicação desenvolvida do Aquinate sobre ela” (CÉZAR, 2009, p. 229-230).

<sup>15</sup> Para Tomás de Aquino, a razão divina tem uma ordem na qual o ser humano está inserido, mas não tem acesso a ela, devido à sua imperfeição. Para resolver o problema de como seguir uma lei que não é acessível, ele propõe uma sutil distinção entre a forma como a lei ordena: esta pode ordenar tanto enquanto princípio ordenador como enquanto princípio regulador (Cf. AQUINO, 1993, p. 417-418).

aqueles preceitos que nos ordenam a fazer o que as virtudes exigem de nós (MacINTYRE, 1999, p. 111).

Para MacIntyre, Tomás de Aquino apresenta um aristotelismo suficientemente corrigido, cuja explicação das virtudes em particular e da vida moral em geral transcende não apenas Aristóteles, mas também Platão e Agostinho. MacIntyre afirma que para Tomás de Aquino todos os preceitos morais da lei antiga pertencem à lei natural, incluindo os que ordenam sobre o modo como devemos nos comportar e respeitar a Deus. O conhecimento de Deus nos é acessível desde o começo de nossa investigação moral e desempenha um papel capital em nosso progresso nessa investigação, pois a estrutura unificadora dentro da qual progride nossa autocompreensão, ao remontar às séries de causalidade final, formal, eficiente e material, nos remete sempre a uma causa primeira unificada da qual flui o bom e o verdadeiro. Assim, ao articularmos a lei natural em si mesma, entendemos o caráter peculiar de nosso próprio direcionamento e, ao entender melhor a lei natural, “passamos do que é evidente a uma pessoa normal ao que é evidente, ou ao menos muito mais claro, aos *sapientes*, àqueles que Tomás de Aquino chamou os mestres da arte mestra, e ao que ensina a revelação sobrenatural” (MacINTYRE, 1990, p. 141).

No entanto, apesar de acentuar esse caráter fortemente metafísico da concepção de lei natural no Aquinate, MacIntyre considera problemático o conhecimento e a definição dos preceitos da lei natural por pessoas concretas. Recorrendo ao próprio Tomás de Aquino, MacIntyre enfraquece esse aspecto fortemente metafísico da lei natural, adotando outro caminho para a

definição e conhecimento da mesma<sup>16</sup>. Apesar de aceitar o argumento tomista que deriva a lei natural das inclinações da natureza humana, ele também recorre à afirmação da questão 90 da *Prima Secundae* da *Summa* segundo a qual é uma condição de qualquer preceito que tem obrigatoriedade de lei ser um preceito da razão dirigido ao bem comum. Com base nisso, MacIntyre propõe que, para definir o bem e sua obrigatoriedade, não é suficiente partir ou tentar derivá-lo somente das inclinações da natureza humana, mas que se recorra aos conflitos e práticas concretas nas quais algum bem comum está em jogo para explicar a definição, o conhecimento e a obrigatoriedade de certos preceitos. A lei natural, portanto, “só é conhecida e definida a partir das práticas sociais, isto é, a partir dessas atividades em que o indivíduo participa e que ocorrem em comunidade” (MacINTYRE, 1996, p. 63).

Segundo MacIntyre, tal recurso às práticas já se encontra no pensamento de Tomás de Aquino: “para o Aquinate, a pessoa normal apreende os preceitos da lei natural e sua autoridade através da razão, entretanto não os deriva de premissas metafísicas” (MacINTYRE, 1997, p. 98). Nesse sentido, o sujeito capta e conhece progressivamente a lei natural através das práticas sociais nas quais ele se acha inserido e vive: “o reconhecimento da lei natural é uma questão de como estão estruturadas tais práticas” (MacINTYRE, 1996, p. 63). Para MacIntyre, portanto, as normas estão sempre relacionadas a algum bem: se na dimensão das práticas, elas dizem respeito aos bens internos, no que diz respeito ao florescimento humano propriamente dito, elas são expressões da lei natural, cujos preceitos

---

<sup>16</sup> MacIntyre retoma esse caráter metafísico forte em *God, Philosophy, Universities* (2009), sua obra mais recente, na qual ele reafirma seus compromissos com a filosofia católica, especialmente a versão tomista.

proporcionam ao agente o alcance de tal florescimento em função de suas faculdades naturais<sup>17</sup>.

Embora não tematize essa questão diretamente, MacIntyre reconhece que, ao usar o termo “bem” como referência direta ao florescimento dos membros de algumas espécies animal ou vegetal enquanto membros dessas espécies, um uso que dá uma unidade subjacente à multiplicidade das atribuições do bem, transformando-a numa questão de fato, está obrigado a oferecer uma interpretação naturalista do bem: “na medida em que uma planta ou animal estão florescendo, eles o fazem em virtude de possuir certo conjunto de características naturais” (MacINTYRE, 1999, p. 78). Contudo, determinar o significado do termo “bem” mediante uma lista de características naturais é, na verdade, nomear o problema de como entender a relação entre o bem e tais características, não o resolver. Embora reconheça os problemas filosóficos que esta questão suscita, ao adotar essa perspectiva naturalista, MacIntyre pretende recusar, de antemão, as afirmações do emotivismo e dos discípulos de Moore, de que ao usarmos o termo “bem” no sentido acima mencionado “estaremos atribuindo alguma propriedade não-natural ou que estaremos expressando uma atitude, uma emoção ou um endosso” (MacINTYRE, 1999, p. 79).

Ora, essa ideia de um bem natural tem provocado um intenso debate na filosofia moral contemporânea entre os partidários do naturalismo, por um lado, e os intuicionistas e emotivistas, por outro. Apesar de adotar uma perspectiva naturalista somente em *Dependent Rational Animals*, MacIntyre já havia atacado duramente intuicionistas

---

<sup>17</sup> David L. Izquierdo observa que, em ambos os casos, MacIntyre deixa claro que a autonomia individual, que nos orienta rumo ao bem, não é a fonte das regras que devemos seguir, mas que é o bem que nos orienta o motivo pelo qual precisamente devemos segui-las (IZQUIERDO, 2007, p. 134).

e emotivistas em *After Virtue*. Ele acusa os proponentes do intuicionismo de aceitarem a tese de Moore de que a verdade última e fundamental da moral é que afeições pessoais e gozos estéticos contêm todos os maiores bens que possamos imaginar, mas por não poderem aceitá-la como meras preferências pessoais, procuraram justificativas objetivas e impessoais para rejeitar todas as afirmações, menos as da interação pessoal e do belo. Como legado do intuicionismo, tem-se uma noção empobrecidíssima de como se poderia usar o termo “bom”, pois quando seus proponentes consideravam ter identificado a presença de uma propriedade natural, que chamavam de “bom”, eles estavam fazendo nada mais que mascarar seus sentimentos e atitudes, preferências e caprichos com uma interpretação que atribuía aos seus enunciados um valor objetivo inexistente. Segundo MacIntyre, eles “confundiram a elocução moral de Cambridge (e em outros lugares com patrimônio cultural semelhante) depois de 1903 com a elocução moral em geral, e, por conseguinte, apresentaram o que era em essência uma explicação correta da primeira como se fosse explicação da segunda” (MacINTYRE, 2007, p. 17).

O emotivismo, por sua vez, é lido por MacIntyre como uma reação e, em sua primeiríssima ocorrência, uma explicação *não* da linguagem moral como tal, conforme presumiram seus protagonistas, mas da linguagem moral na Inglaterra nos anos seguintes a 1903, quando aquela linguagem era interpretada segundo aquele conjunto de teorias a cuja refutação o emotivismo se dedicava em primeiro lugar. MacIntyre define o emotivismo como “a doutrina segundo a qual todos os juízos morais *não passam de* expressões de preferência, expressões de sentimento ou atitudes, na medida em que são de caráter moral ou valorativo” (MacINTYRE, 2007, p. 11-12). Enquanto teoria do significado dos juízos morais, MacIntyre considera que o emotivismo fracassa claramente por, pelo menos, três razões diferentes: a) ele não consegue caracterizar adequadamente

que tipos de sentimentos ou atitudes estão envolvidos nos juízos morais sem cair numa circularidade vazia; b) ele caracteriza como equivalentes em significado expressões de preferência pessoal e expressões valorativas (inclusive morais); c) ele não percebeu que as expressões de sentimentos ou atitudes não são, tipicamente, função do significado dos enunciados, mas de seu uso em determinadas ocasiões particulares<sup>18</sup>.

MacIntyre, contudo, não fornece uma definição clara do que ele entende por bem natural e nem apresenta maiores detalhes acerca de como resolver essa questão da relação entre o bem e suas propriedades naturais. No âmbito do naturalismo ético neoaristotélico contemporâneo, quem se propõe a explorar essa questão de forma mais contundente é a filósofa britânica Philippa Foot (1920-2010), especialmente em *Natural Goodness* (2001). Com sua exposição da estrutura da bondade natural, Foot parece fornecer os recursos conceituais necessários para que possamos complementar a explicação macintyriana do bem natural. Na medida em que recorre aos mesmos referenciais teóricos que MacIntyre, a adição de sua teoria da bondade natural à teoria macintyriana do bem parece não alterar a estrutura argumentativa do filósofo escocês, mas a complementa<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> Cf. MacINTYRE, 2007, p. 12-13.

<sup>19</sup> Sobre essa relação de complementariedade entre MacIntyre e Foot, Allen Thompson afirma que em ambos os pontos de vistas, “o papel que os traços de caráter particulares desempenham em atender as nossas necessidades características enquanto espécie, sobretudo o tipo específico de necessidade decorrente da nossa existência corporal, em desenvolver nossa capacidade natural de raciocínio, fornece material para a construção de uma justificativa racional para algumas de nossas crenças morais, incluindo crenças sobre as virtudes” (THOMPSON, 2007, p. 261).

## Considerações finais

Do que foi exposto, podemos concluir que, para analisar a relação entre animalidade e racionalidade no ser humano, MacIntyre estabeleceu dois conceitos distintos, mas intimamente relacionados entre si: a identidade humana animal, que ele compartilha com outros animais inteligentes, ainda que carentes de linguagem, como os golfinhos; e a vulnerabilidade e a dependência que perpassam a vida humana. É com base nesses conceitos que ele responde à pergunta sobre o que significa florescer para o ser humano enquanto animal racional vulnerável e dependente e quais as virtudes necessárias que o permitem se inserir na rede de relações de reciprocidade própria da comunidade humana, bem como demonstra a conexão entre estes fatos da condição humana e a formação do raciocínio prático independente.

Como vimos, essa antropologia filosófica dos animais racionais dependentes é descrita em termos naturalistas. Não só existe uma continuidade entre animalidade e racionalidade, no ser humano, mas, em boa medida, suas habilidades enquanto raciocinador prático devem ser entendidas por referência a essa sua identidade animal. O florescimento é um conceito biológico, aplicável não apenas ao ser humano, mas a diversas espécies animais e vegetais. Nesse sentido, as características requeridas para que o florescimento ocorra são características naturais, inerentes à constituição biológica de cada espécie. Por conseguinte, as virtudes, enquanto características essenciais ao florescimento humano, só podem ser entendidas também em termos naturalistas.

Mas, isso não implicaria numa subordinação da racionalidade prática a certo determinismo biológico? MacIntyre parece não cair nessa armadilha na medida em que entende que os aspectos relacionados à racionalidade prática da vida humana são determinados a partir do ponto

de vista de uma segunda natureza, ou seja, MacIntyre subordina a animalidade humana à sua racionalidade. Daí sua ênfase no caráter contextual tanto da racionalidade prática quanto das virtudes e dos bens que ela nos possibilita alcançar.

E, talvez, seja justamente a força normativa de seu conceito de racionalidade prática que mereça ser objetado, uma objeção que questionaria inclusive esse conceito de racionalidade prática. Contudo, a resposta a essa objeção requer que tratemos de um conceito não abordado aqui, o conceito de tradição de pesquisa racional<sup>20</sup>, cuja elaboração encontra-se em obras anteriores a *Dependent Rational Animals*, especialmente em *Justiça de quem? Qual racionalidade?* e *Three Rival Versions of Moral Inquiry*.

---

<sup>20</sup> Para visão ampla e detalhada do conceito macintyriano de tradição de pesquisa racional, ver CARVALHO, 2011.



## Referências

- AQUINO, T. *Selected Philosophical Writings*. Selected and translated with an Introduction and Notes by Timothy McDermott. New York: Oxford University Press, 1993.
- BROWN, Stephen R. *Moral Virtue and Nature: a defense of ethical naturalism*. New York: Continuum, 2008.
- CARVALHO, Helder B. A. A antropologia dos animais racionais dependentes. *Pensando – Revista de Filosofia*, v. 1, n° 2, p. 119-168, 2010.
- CARVALHO, Helder B. A. de. *Tradição e racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre*. 2. ed. Teresina: EDUFPI, 2011.
- FOOT, Philippa. *Natural Goodness*. Oxford: Clarendon Press, 2001.
- FULLER, M. *Making sense of MacIntyre*. Aldershot: Ashgate, 1998.
- GLACKIN, S. N. Dolphin natures, human virtues: MacIntyre and ethical naturalism. *History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, v. 39, p. 292-297, 2008.
- HONNEFELDER, L. A Lei Natural de Tomás de Aquino como Princípio da Razão Prática e a Segunda Escolástica. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. *Teocomunicação*, v. 40, n° 3, p.324-337, 2010.
- IZQUIERDO, David Lorenzo. *Comunitarismo contra individualismo: una revisión de los valores Occidente desde el pensamiento de Alasdair MacIntyre*. Cizur Menor: Editorial Aranzadi, 2007.
- KNIGHT, Kelvin. Practices: The Aristotelian Concept. *Analyse & Kritik*, v. 30, p. 317-329, 2008.
- MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue. A study in moral theory*. 3ª ed. London: Duckworth, 2007.

MacINTYRE, Alasdair. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago: Open Court Publishing Company, 1999.

MacINTYRE, Alasdair. How can we learn what *Veritatis Splendor* has to teach? *The Thomist*, v. 58, p. 171-195, 1994.

MacINTYRE, Alasdair. Natural Law as Subversive: The Case of Aquinas. *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, v. 26, p. 61-83, 1996

MacINTYRE, Alasdair. Natural Law Reconsidered (review of Anthony J. Lisska, *Aquinas's Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*). *International Philosophical Quarterly*, v. 37, n° 1, p. 95-99, 1997.

MacINTYRE, Alasdair. *Three Rival Versions of Moral Inquiry: encyclopedia, genealogy and tradition*. London: Duckworth, 1990.

MacINTYRE, Alasdair. *Three Rival Versions of Moral Inquiry: encyclopedia, genealogy and tradition*. London, Duckworth, 1990.

McDOWELL, John. "Two Sorts of Naturalism". IN HURSTHOUSE, R.; LAWRENCE, G.; & QUINN, W. (ed.). *Virtues and Reasons*. Oxford: Clarendon Press, 1995. p. 149-179.

PAPINEAU, David. 'Naturalism'. IN *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2007. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/naturalism/> Acessado em 12/04/2013.

RACHELS, James. 'Naturalism'. IN LAFOLLETTE, Hugh (ed.). *The Blackwell Guide to Ethical Theory*. Oxford: Blackwell Publishers, 2000. p. 74-91.

STURGEON, Nicholas L. Ethical Naturalism. IN COPP, David (ed.). *Ethical Theory*. Oxford: University Press, 2006. p. 91-121.

THOMPSON, Michael. "The Representation of Life". IN HURSTHOUSE, R.; LAWRENCE, G.; & QUINN, W. (ed.). *Virtues and Reasons*. Oxford: Clarendon Press, 1995. p. 247–296.

TONER, Christopher. Sorts of Naturalism: requirements of a successful theory. *Metaphilosophy*, v. 39, n.º. 2, p. 220-250, 2008.

## **PARTE II**

---

# **EPISTEMOLOGIA, LÓGICA E ONTOLOGIA**



# A TEORIA DAS MODALIDADES NA LÓGICA DA ESSÊNCIA HEGELIANA

*Agemir Bavaresco\**

*Christian Iber\**

## 1. Estrutura da essência das modalidades

A teoria da modalidade hegeliana é tematizada no segundo capítulo da terceira seção da *Lógica da Essência*. Qual é, propriamente, o tema aqui explicitado por Hegel? Trata-se da lógica das modalidades em que a efetividade se determina nas assim chamadas modalidades: *contingência*, *possibilidade* e *necessidade*. As modalidades explicam a efetividade conforme sua determinação *formal*, *real* e *absoluta*. Nelas se reproduz a sequência lógica de graus do ser, da essência e da unidade de ambos como *modos de determinação* da efetividade por meio do entendimento filosófico (cf. Leibniz, Aristóteles/Kant, Schelling).

A análise lógica da essência da efetividade no segundo capítulo se desdobra em três itens (cf. Hegel, 2014):

A) A efetividade, que é efetiva apenas conforme sua possibilidade formal, é necessidade formal ou contingência. Os dois polos da relação são, inicialmente, o efetivo e o

---

\* Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Doutor em Filosofia pela Université Paris 1 / Pantheon-Sorbonne, França. Site: <[www.abavaresco.com.br](http://www.abavaresco.com.br)>. Contato: [abavaresco@puers.br](mailto:abavaresco@puers.br)

\* Doutor em Filosofia pela Universidade Livre de Berlim / Alemanha. Bolsista da PNPd/ CAPES (Programa Nacional de Pós-Doutorado) na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Contato: [christian.iber@yahoo.de](mailto:christian.iber@yahoo.de)

possível. Eles são apenas diferenças formais, como ser posto contingente (cf. Hegel, § 35).

B) A efetividade, que é efetiva na sua possibilidade real, é necessidade relativa. O efetivo e o possível determinam-se como efetividade real, isto é, como possibilidade real e necessidade relativa (cf. Hegel, § 36).

C) A efetividade, que é efetiva conforme sua determinação absoluta, é a necessidade absoluta. A necessidade relativa reflete-se e produz a necessidade absoluta, isto é, a possibilidade e a efetividade absolutas (cf. § 37).

A lógica de Hegel das modalidades tem – como a lógica objetiva inteira – uma *função crítica*. Ela é a apresentação crítica da determinação lógico-modal da efetividade que é feita, habitualmente, pelo entendimento. Os modos de determinação apresentados criticamente da efetividade têm tanto um *status* ontológico como também um *status* epistemológico. Duas leituras são, portanto, possíveis: uma ontológica e uma epistemológica que se complementam reciprocamente.

## 2. Leitura e explicitação das modalidades

### 2.1 – Determinação formal ou efetividade formal: contingência

No item “A” explicita-se como tema central a crítica da *possibilidade formal lógica*. A explicação de um efetivo, no qual é apresentado sua mera possibilidade lógica, contém o déficit que se contenta, por um lado, com isto que ela não é impossível, o que não exige nada ulterior do que mostrar que ele não se contradiz a si mesmo. Mas esse critério conceitualizado aparentemente amplo não é nada, se visto mais de perto. Pois cada conteúdo contraditório se pode captar de forma que ele não se contradiga. A explicação de algo efetivo com sua possibilidade formal aponta, de um

lado, a deficiência que a efetividade já contém sempre a possibilidade, – o que é efetivo, tem de ser, em todo caso, possível –, por outro lado, a possibilidade não é suficiente para fazer surgir a efetividade. Nem tudo o que é possível se torna também realidade. Esta é, pelo contrário, contingente. Toda possibilidade contém a indicação para seu oposto: “Possível” significa também “talvez não”. A explicação da identidade essencial da Coisa por meio da sua possibilidade dissolve essa. Ela pode ser ou também não ser. Ela não é necessária, mas contingente.

O item “A” elabora-se em três momentos: (1) A efetividade formal é apenas imediata, ou seja, não refletida; (2) depois, a efetividade enquanto possibilidade reflete-se como identidade em si; (3) enfim, a efetividade refletida é a unidade dela mesma e da possibilidade.

1) Efetividade formal ou “o que é efetivo é possível”: Hegel começa com a efetividade na sua imediatidade, que ainda não se reflete, pois trata-se de uma existência imediata, isto é, um ser em si dotado de interioridade e exterioridade. Este ser em si contém a possibilidade, pois tudo “o que é efetivo é possível” (Hegel, § 38).

2) Efetividade refletida – possibilidade X impossibilidade: A efetividade como possibilidade reflete-se, ou seja, trata-se de um ser refletido em identidade consigo. A possibilidade tem dois momentos: o positivo como ser refletido em si mesmo e o negativo como algo deficiente que remete à efetividade e nela se completa (cf. § 40).

Na possibilidade formal enquanto positiva é possível tudo o que não se contradiz, porém, o reino da possibilidade é o reino da multiplicidade ilimitada. Disto decorre uma diversidade indiferente, oposta e contraditória. Por isso, “*tudo* é, igualmente, um contraditório e, por conseguinte, *impossível*” (id. § 41). O ato formal de enunciar sobre algo que “ele é possível” é tão superficial e vazio como a proposição da contradição, afirma Hegel. Enunciar que A é possível é uma proposição de identidade formal ( $A = A$ ). Porém, isso



é algo meramente formal em que o conteúdo permanece idêntico consigo, algo possível. Falta aqui desenvolver o conteúdo, ou seja, fazer emergir a diferença nele.

De fato, o possível contém o negativo nele, pois a totalidade da forma não permanece apenas idêntica consigo, mas nega-se. “A possibilidade é, nela mesma também a contradição, ou ela é a *impossibilidade*” (id. § 43). É possível enunciar  $A$  é  $A$  e igualmente, não  $A$  é não  $A$ . Cada uma das proposições expressa a possibilidade de seu conteúdo. No  $A$  possível está contigo igualmente o possível não  $A$  (cf. § 44). Assim, o  $A$  contém o não  $A$ , uma contradição que se suprassume e se torna efetividade (cf. § 45).

3) Efetividade = Possibilidade: O efetivo é possível, isto é, a efetividade é posta como unidade dela mesma e da possibilidade (cf. § 46). “Esta unidade da possibilidade e da efetividade é a contingência” (id. § 48). O contingente é um efetivo determinado como possível. O contingente tem dois lados: De um lado, o contingente é a efetividade imediata, sem fundamento, assim como, o contingente é a possibilidade imediata, um efetivo sem fundamento. De outro lado, o contingente é o efetivo apenas possível como ser posto. Assim, o efetivo depende de um outro que é o seu fundamento: “O contingente não tem, portanto, nenhum fundamento porque é contingente; e igualmente ele tem um fundamento porque é contingente” (id. § 51). O contingente é o movimento (“converter posto”) não refletido entre efetividade e possibilidade sem fundamento em si: “Essa *inquiétude absoluta* do *devoir* dessas duas determinações é a *contingência*” (id. § 53). Trata-se de um movimento em que cada uma das determinações converte-se imediatamente na oposta, então elas são idênticas neste movimento, constituindo-se isso na sua necessidade. Assim, o necessário é algo efetivo, porém, sem fundamento em si mesmo, pois tem sua efetividade através de um outro, isto é, no fundamento. “Assim a efetividade é idêntica consigo mesma

naquilo que é diferente dela, a possibilidade. Enquanto esta identidade, ela é necessidade” (id. § 54).

Síntese<sup>1</sup>:

### **1 – “Efetividade formal, singularizada**

– A efetividade como qualquer imediato, singularizado, “um *ser* ou *existência* em geral” (§ 38, [1]).

### **2 - Possibilidade formal, lógica**

– A determinação fundamental da possibilidade formal, lógica é a concebibilidade destituída de contradição. Ela corresponde ao conceito de possibilidade proposicional em Aristóteles: “possível que...” no sentido de “não necessariamente, não assim” ou “pura e simplesmente possível” = “unilateralmente possível”.

### **3 - Contingência, efetivo contingente/necessidade formal**

- O efetivo contingente é, com efeito, ele mesmo necessário, contudo, ele tem sua necessidade em um outro que é ele mesmo um efetivo contingente.
- O efetivo contingente é o possível no sentido de “não necessariamente, não assim” e “não necessariamente assim”, portanto, o bilateralmente possível ou o contingente” (Iber, 2015).

### **2.2 - Determinação real ou efetividade real: necessidade**

No item “B”, o ponto fulcral é a crítica à lógica da *possibilidade real* (ontológica). A efetividade é aqui *energia* (ação) que tem sua *dynamis* (força) em uma outra efetividade. A explicação de uma Coisa, isto é, a efetividade por meio da sua possibilidade real exige a alegação de uma outra Coisa, que

---

<sup>1</sup> Esta síntese transcreve o *Esquema da lógica hegeliana das modalidades* proposto por Christian Iber, 2015.

lhe é exterior e, portanto, entra em cena apenas como sua *condição*. Como singularizada a condição não pode fazer surgir a Coisa. A contradição da categoria da condição é que ela é algo autônomo contra a Coisa, mas, por outro lado, se dissolve por inteiro nela. Visto que a condição é sempre somente um dos momentos múltiplos, nos quais a Coisa está, deve ser exigida a alegação de outras condições. Apenas o âmbito completo das condições faz, de fato, surgir a Coisa. Ao mesmo tempo as coisas que são aduzidas como condições não têm como tais alguma conexão entre si, elas são circunstâncias dispersas, de modo que não se sabe nunca, quando a sua enumeração é completa.

O item B estrutura-se também em três momentos:

1) Efetividade real – A necessidade resultante da necessidade formal tem um conteúdo diverso e múltiplo, por isso é uma efetividade real com muitas propriedades. Ela é a existência que se reflete e mantém a multiplicidade exterior no seu relacionar-se interior. Por isso “o que é efetivo *pode agir*; sua efetividade dá algo a conhecer *através do que ele produz*?” (id. § 57). O efetivo relaciona-se com outro efetivo, nisto manifesta seu aparecer, ou poder de agir como autônomo determinando-se face ao outro autônomo. A efetividade real tem a possibilidade nela mesma.

2) Possibilidade real – A possibilidade fazendo parte da efetividade real é uma possibilidade real plena de conteúdo. A possibilidade formal é uma identidade abstrata, apenas preocupada em não se contradizer. Porém, quando “alguém se envolve com as determinações, circunstâncias, condições de uma Coisa para conhecer a partir disso sua possibilidade, não permanece mais na possibilidade formal, mas considera sua possibilidade real” (id. § 59).

A possibilidade real é uma existência imediata que possui uma multiplicidade de circunstâncias que se relacionam com ela. A multiplicidade do ser aí é tanto a possibilidade quanto a efetividade, isto é, trata-se de uma

efetividade real que enquanto refletida é uma possibilidade real. Esta é a totalidade da forma posta, constituindo o todo de condições que se determina e determina o outro e retorna em si (cf. § 61).

O possível enquanto é uma identidade formal, não deve se contradizer. Porém, o possível é uma conexão múltipla de diversidade e oposição, portanto é algo contraditório. Por isso, Hegel afirma que se deve mostrar e descobrir a sua contradição. Esta contradição não é apenas algo comparativo, mas o possível tem nele mesmo a contradição e todas as condições estão presentes nele. “Quando todas as condições de uma Coisa estão completamente presentes, então ela entra em efetividade; – a completude das condições é a totalidade a respeito do conteúdo, e a *Coisa mesma* é esse conteúdo determinado a ser tanto um efetivo como um possível” (id. § 62). As condições fazem parte do conteúdo do possível, não é algo que está fora dele, “aqui, ao contrário, a efetividade imediata não é determinada a ser condição por uma reflexão que pressupõe, mas está posto que ela mesma seja a possibilidade” (id. § 62).

A possibilidade real pode ser efetividade ou possibilidade: 1) como efetividade que aparece imediata e autônoma torna-se um ser refletido e momento de um outro; 2) como possibilidade de um outro suprassume-se e passa a ser efetividade. São momentos idênticos que coincidem consigo mesmo e a possibilidade real é ela própria efetividade (cf. § 63).

3) Necessidade real – A negação da possibilidade real e o suprassumir dela é a necessidade real (cf. § 64). Hegel afirma que o necessário não pode ser de outro modo, porém, o possível pode ser de outro modo, pois ele é o ser posto que pode ser outro. A possibilidade formal passa para o outro, porém, a possibilidade real por ter a efetividade em si, ela já é a necessidade real. Aqui, trata-se da possibilidade real que não pode ser de outro modo, isto é, “sob essas condições e circunstâncias não pode suceder algo outro;

assim, “a necessidade real é, relação *plena de conteúdo*” (id. § 65).

A necessidade real é, porém, relativa, pois ela tem como ponto de partida a contingência. O efetivo real é um ser determinado envolto por uma multiplicidade de circunstâncias. Então, o ser imediato tem em si a possibilidade real, sendo esta, então, a unidade da possibilidade e da efetividade. Porém, a possibilidade real enquanto unidade do possível e do efetivo, ainda não é refletida, isto é, não há o movimento que retorna a si da necessidade real (cf. § 66). A necessidade real é relativa, isto é, depende da contingência, pois tem um conteúdo indiferente frente à forma. Assim, a necessidade real é uma efetividade limitada, ou seja, contingente (cf. § 67). Há uma diferença entre a forma da necessidade real e o seu conteúdo, pois este é ainda contingente. A necessidade real mostrou-se como possibilidade real posta enquanto o ser outro da efetividade, contendo, portanto, a contingência. A necessidade real é incapaz de retornar a si a partir daquele ser outro inquieto da efetividade e da possibilidade, isto é, ela não retorna a si a partir de si mesma (cf. § 68). Porém, *em si*, ainda não desenvolvida, está presente a unidade da necessidade e da contingência, ou seja, a efetividade absoluta (cf. § 69).

Síntese:

### 1 – “Efetividade real

– A efetividade real é um “*conteúdo múltiplo em geral*” (§ 55, [1]). “A coisa de muitas propriedades, o mundo existente” (§ 57).

– A efetividade real é a efetividade como *energeia*, que é a atualização de uma *dynamis* cinética (possibilidade de agir) ou ontológica (possibilidade de ser). (“O que é efetivo *pode agir*, a sua efetividade dá logo a conhecer *através do que ele produz*”, § 57).

## 2 - Possibilidade real

- Ela forma um círculo de determinações, circunstâncias e condições de uma Coisa real que lhe são exteriores.
- A conexão real da condição se apresenta como processo da possibilidade real que se suprassume, por meio do qual a efetividade real é produzida.
- Apenas o âmbito completo das condições faz surgir a efetividade real.

## 3 - Necessidade real

- A necessidade real é a necessidade relativa ou exterior no sentido do ser produzido por meio de condições que são exteriores à própria Coisa real.
- O ponto de partida e o resultado da necessidade real é apenas uma Coisa real contingente” (Iber, 2015).

### 2.3 - Determinação absoluta

No item “C”, a questão central é a crítica à determinação absoluta da efetividade, quer dizer, na sua necessidade absoluta. Na necessidade absoluta a necessidade e a contingência coincidem imediatamente.

A determinação absoluta volta-se contra a figura da reflexão-em-outro que era dominante na necessidade real. O que torna necessária a efetividade de uma coisa, não pode conter essa apenas como possibilidade, mas precisa antecipá-la completamente, portanto, ser essa própria Coisa. O recurso às determinações exteriores à coisa na necessidade real se afasta do pensamento da autodeterminação (vazia): a Coisa é, porque ela é. A dificuldade das categorias tratadas, necessidade real e absoluta, é a seguinte: Explicar uma Coisa por meio de uma outra, é uma contradição, explicá-la por meio de si mesma, é tautológico. A explicação de uma Coisa por meio de uma *relação* a uma outra, ou a si mesma, é um formalismo, isto é, um modo de explicação formal. Tais

explicações defeituosas são objeto da crítica na lógica da essência.

A coincidência imediata da necessidade e do acaso no conceito da necessidade absoluta caracteriza em geral a necessidade na natureza. A efetivação de uma regularidade necessária na natureza é a obra do acaso, enquanto a natureza permanece à deriva. A necessidade da natureza é a necessidade do contingente. Dentro da natureza predomina, portanto, o acaso. A necessidade das leis nas configurações da natureza se realiza apenas, nessa medida, como as constelações contingentes dessas configurações a condicionam. Assim a progressão necessária na evolução está mediada por meio dos acontecimentos casuais da mutação. Se não quiser se limitar às leis casualmente realizadas, a subjetividade cognoscente tem que superar essa contradição contida na natureza que Hegel esclarece aqui no fim da lógica da essência.

Saber significa para Hegel conhecer a necessidade interior de uma Coisa. A lógica da essência permanece insuficiente, na medida em que ela apenas visa conhecer a Coisa como mediada, ou seja, como determinada por meio de outra Coisa. A resposta à questão *por que* assim conceitualizada traz à luz apenas uma necessidade relativa. A Coisa é relacionada a um fundamento que reside em alguma outra Coisa. Na lógica da essência há apenas uma alternativa para a explicação da Coisa por meio da reflexão em outro, isso é a explicação da Coisa na relação apenas consigo mesma. A lógica do conceito supera essa alternativa entre reflexão em outro e reflexão em si, entre contradição e tautologia.

A explicação efetiva, isto é, não apenas formal de uma Coisa conceitualiza sua necessidade, com efeito, também como mediada, mas não por meio de uma outra Coisa, mas por meio de si mesma. Aqui a reflexão em outro e a reflexão em si se encontram em uma unidade, de modo que a alternativa entre contradição e tautologia está superada.

Para a explicação efetiva de uma Coisa é necessária a alegação de um fundamento que a coisa de fato contém em si. Com a alegação do fundamento interior, a identidade essencial de uma Coisa não é mais posta em relação a sua efetividade múltipla do aparecimento. O fundamento já contém, pelo contrário, a Coisa como um todo. Com essa transição ao conhecer que compreende a questão *por que* coincide com a questão *o quê*. A explicação efetiva da coisa ocorre, portanto, na lógica do conceito.

Vejamos a síntese do texto sobre a necessidade absoluta:

a) Necessidade determinada = Efetividade absoluta: A necessidade formal ainda não tem conteúdo, porém, a necessidade real já é determinada, porque ela tem “nela sua negação, a contingência” (§ 70). Então, a necessidade determinada é imediatamente necessidade efetiva, ou seja, efetividade absoluta, “porque seu ser em si não é a possibilidade, mas a própria necessidade” (§ 71).

b) Esta efetividade absoluta é uma determinação vazia, ou seja, contingência, porque ela é a unidade de si e da possibilidade. A determinação vazia da efetividade faz dela uma mera possibilidade, pois pode ser de um modo ou de outro. A possibilidade é absoluta, pois, tanto pode ser determinada como possibilidade quanto como efetividade. Então, a efetividade absoluta em sendo esta indiferença é posta como determinação vazia, isto é, contingente (cf. § 72).

Hegel recapitula o movimento da necessidade real incorporando nela a contingência. A necessidade real contém os momentos da efetividade e da possibilidade como unidade positiva mudando de um lado para outro e nisso põe-se como negativo nos dois momentos da necessidade real. A necessidade suprassume-se e põe-se como contingência repelindo-se e retornando a si mesma (cf. §§ 73 – 74).

A forma permeou todas as suas diferenças, isto é, a atravessou o ser e a essência, tornando-se idêntica ao



conteúdo. Então, há a unidade de forma e conteúdo, ou seja, de possibilidade e efetividade, sendo necessidade absoluta (cf. § 75).

A necessidade absoluta é a verdade, pois os dois momentos – possibilidade e efetividade – retornaram para si, bem como a necessidade formal e real. A necessidade absoluta é ser e essência tendo em si o fundamento e a sua condição: Ela é, então, porque ela é” (cf. § 76). Ela é negatividade absoluta, sendo efetividade diferenciada na figura de momentos opostos e autônomos. Efetividade e possibilidade tornam-se efetividades livres sem relação com o outro, cada um é nele mesmo o necessário. O contato entre elas é uma exterioridade vazia, isto é, “a efetividade *de um no outro* é a somente-possibilidade, *a contingência*” (§ 77). Essa contingência é a necessidade absoluta nas efetividades livres. Estas efetividades, afirma Hegel, são “apenas fundadas em si, configuradas para si, manifestam-se apenas *a si mesmas*” (id. § 78). Elas são simples e possuem a negatividade absoluta, a contradição que as torna livre no seu ser. Elas configuram-se de forma diferente umas frente às outras com um conteúdo determinado necessário, que os seres no seu devir ou passar do ser para o nada perecem. Assim, os seres aparecem e se refletem, ou seja, trata-se do devir refletindo-se e aparecendo na exterioridade, mantendo, ao mesmo tempo, a sua interioridade como uma relação de identidade. Em outras palavras, é o passar do efetivo (ato, energia) ao possível (potencialidade, dínamis), do ser ao nada, coincidindo consigo mesmo. Esta é a contingência dos seres como uma necessidade absoluta (cf. § 78).

Estes são os modos da identidade do ser negando-se a si mesmo como necessidade formal, depois real e enfim absoluta. A efetividade reflete-se nestes modos do ser tornando-se substância, isto é, uma unidade refletindo-se, relacionando-se e produzindo contingência. Assim, o movimento cego da necessidade é a própria exposição do

absoluto que se move exteriorizando-se e mostrando-se no próprio movimento de si mesmo (cf. § 79).

Síntese:

### 1 – “Efetividade absoluta

– Ela subsiste carregando a si mesma, fundamentada e condicionada em si por meio de si mesma, não tem mais a possibilidade real do seu subsistir em um outro efetivo que a viabiliza, mas em si mesma. A Coisa “é, portanto, porque ela é” (§ 76).

### 2 - Necessidade absoluta

– A contingência, que a necessidade real tinha por pressuposição, se mostra como seu pôr próprio ou produto. A necessidade real, que se determina a partir de si mesma para a contingência, é a necessidade absoluta.

– A necessidade absoluta é a unidade da essência e do ser na forma do ser.

### 3 - As determinações da necessidade absoluta

– Os lados da relação da necessidade absoluta são figuras/configurações autossuficientes (“*efetividades livres*”, § 77) que têm elas mesmas o caráter do necessário.

– Ao ser firme e endurecido dessas figuras/configurações não se vê sua relação necessária essencial uma para com a outra. Esta se realiza, portanto, apenas em um “contato” (§ 77) contingente o que é equivalente à negação do seu subsistir. “*Cega*” (§ 77) é a necessidade absoluta, porque ela se impõe apenas através do acaso.

Na necessidade absoluta a necessidade e o acaso coincidem imediatamente. A contingência é a necessidade absoluta e a necessidade absoluta é a contingência. Na efetividade absoluta a destruição das suas figuras autônomas se une de modo descontrolado com o seu emergir. Hegel fala

do “*reverter absoluto* de sua efetividade na sua possibilidade, e de sua possibilidade na efetividade” (§ 77). A cegueira da necessidade absoluta e a contingência absoluta são correspondentes e produzem os resultados aporéticos do capítulo sobre a efetividade.

A relação da necessidade absoluta, a unidade da necessidade e da contingência, que marca a unidade aqui alcançada da essência e do ser, é reconduzida por Hegel ao conceito de substância absoluta que se explicita ou se manifesta nos seus acidentes. Na “*alternância dos acidentes*” da substância se reproduz aquele reverter absoluto das figuras da efetividade absoluta, mas agora compreendida na substância absoluta. Ela é a base, na qual a relação da necessidade absoluta se transforma para a liberdade e a transparência do conceito” (Iber, 2015).

### 3. Considerações finais

A lógica da essência constitui no seu conjunto uma crítica da metafísica clássica, em particular a sua parte ontológica. A essência será a esfera da mediação e da reflexão do ser, da alteridade e da diferença. Através de suas três seções: a essência como reflexão nela mesma, o aparecimento e a efetividade, elabora-se o movimento dessa macroestrutura na microestrutura da categoria da efetividade. Kant apresentara na *Crítica da Razão Pura* as categorias modais numa tríade dual: possibilidade/impossibilidade; existência/não-existência; necessidade/contingência. Repercuta em Kant e Hegel a tradição antiga, medieval e moderna das derivações escolástico-leibnizianas, segundo a qual o problema modal era elaborado, de um lado, na oposição lógico-ontológica, através da contradição possível/impossível, necessário/contingente, e, de outro, referindo-se ao problema metafísico da relação dínamis/enérgia, potentia/actus, essentia/existentia (Cf. Baptist, 1992, p. 99).

Este é o problema que Hegel herda da tradição e face a ele elabora a sua teoria das modalidades.

## Referências

HEGEL, G. W. F. A Efetividade. In: HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik* - II. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, v. 6. Tradução de Michela Bordignon, Agemir Bavaresco, Christian Iber, Marloren Miranda e Tomás F. Menk. Revisão Técnica: Luis Sander, 2014. Impresso usado em Seminário 2014 Pós-Graduação Filosofia PUCRS.

IBER, Christian. *Esquema da lógica hegeliana das modalidades*. Porto Alegre, 2015. Impresso.

MARX, Karl. *Teses sobre Feuerbach*. In: Marx, Karl; Engels, Friedrich. *Werke*. 40 Vol. Berlin (DDR): Dietz Verlag 1956s. Vol. 3.

NAESS, Arne. *Thinking like a mountain. Towards a Council of All Beings* (com John Seed, Pat Fleming e Joanna Macy). Philadelphia (USA): New Society Publishers, 1988.

# CRÍTICA A TODA DETERMINAÇÃO CONCEITUAL DE UM OBJETO. COMO ISSO FUNCIONA? PARA A CRÍTICA DO CONHECIMENTO EM ADORNO, LYOTARD E DERRIDA

---

*Christian Iber\**

“Filosofia é o que há de mais sério dentro todas as coisas, e, no entanto, ela não é tão séria assim”  
(Adorno. *Dialética Negativa*, p. 21).<sup>1</sup>

## I. A crítica do conhecimento na Dialética Negativa de Adorno

### 1. Crítica do positivismo e do idealismo na ciência moderna e contemporânea

A teoria do conhecimento desenvolvida por Adorno em sua *Dialética Negativa* afirma-se como crítica à ciência estabelecida. Ela se volta, por um lado, contra o *positivismo*, o qual ela vê como dominando as ciências modernas e contemporâneas, e, por outro, contra o *idealismo*, para o que, em ambos os casos, ela se serve de uma crítica bastante discutível.

---

\* Doutor em Filosofia pela Universidade Livre de Berlim / Alemanha. Bolsista da PNPd / CAPES (Programa Nacional de Pós-Doutorado) na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Contato: [christian.iber@yahoo.de](mailto:christian.iber@yahoo.de)

<sup>1</sup> Theodor W. ADORNO. *Dialética Negativa*. Tradução: Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009. (= ADORNO. DN).

Adorno absolutamente não se refere ao positivismo primeiramente como teoria errada da ciência, ou seja, como falsa doutrina da justificação da ciência moderna e contemporânea. Ele o denuncia desde o princípio como uma atitude espiritual indigna:

Os homens toscos que se escondem por detrás das florestas [Hinterwäldler]<sup>2</sup> de um estilo mais recente não se deixam irritar por nenhum trasmundo, contentes que estão com o mundo-da-frente, do qual eles compram aquilo que esse lhes impinge com ou sem palavras. O positivo transforma-se em ideologia alijando primeiramente a categoria objetiva da essência e, então, de maneira consequente, o interesse pelo essencial.<sup>3</sup>

Não obstante o discurso seja o da ideologia, fica-se em vão esperando pela exposição de um erro. Experimenta-se que o positivista não quer saber nada de uma essência das coisas reinando atrás do seu aparecimento superficial – o que, se isso fosse o caso, de fato apenas significaria que ele não comete o erro do idealista – e que ele morde a isca da aparência exterior das coisas. O juízo resumido sobre seu pensar diz: o positivismo exerce “a renúncia da reflexão”. Com referência a Hegel afirma-se:

Ainda no prefácio à *Fenomenologia*, o pensamento, o inimigo mortal daquela positividade, é caracterizado como o princípio negativo. A isso conduz a meditação mais simples possível: o que não pensa,

---

<sup>2</sup> Nota do tradutor da *Dialética Negativa*: “Adorno joga aqui com dois termos que fazem alusão ao capítulo “Os trasmundanos”, de *Assim falou Zaratustra* [de Nietzsche]: “Hinterwelt” e “Hinterwäldler”. Entendidos estão “os pensadores metafísicos com o caráter tosco daqueles que se escondem por detrás das florestas, dos selvagens” (ADORNO. DN, p. 146).

<sup>3</sup> ADORNO. DN, p. 147.

mas se entrega à intuição, tende ao mau positivo por causa daquela constituição passiva que, na crítica à razão, designa a fonte sensível e legítima do conhecimento. Acolher algo tal como respectivamente se apresenta, renunciando à reflexão, já é sempre potencialmente reconhecê-lo como ele é; em contrapartida, todo pensamento provoca virtualmente um movimento negativo.<sup>4</sup>

O erro do positivista não consiste, segundo isto, de modo algum em fazer pensamentos *falsos* sobre o mundo, mas no fato que ele *não pensa em geral* – o que, como juízo sobre um modo de pensar acusado de formar uma ideologia, é bastante inadequado. Também escapou a Adorno que a “crítica à razão” exercida pelos pensadores empiristas, à qual ele alude nessa ocasião, se move na *contradição* de querer comprometer *teorias* a partir do critério da *experiência sensível*, e não reza simplesmente o cessar de todas as atividades teóricas a favor da intuição. Adorno precisamente não visa de modo algum uma crítica à ideologia no sentido da distinção entre ciência errada e correta.

Por essa razão também não mais espanta que ele, como exemplo principal para a abstinência em matéria de reflexão teórica, que ele ataca como positivismo, alegue sempre novamente a formação da teoria nas ciências naturais: também nas ciências naturais, para o teórico do conhecimento, não se pensa, mas amarra-se ao imediato. De resto, Adorno gostaria de alertar, antes de tudo, sobre as *consequências* que se seguem, quando um filósofo não é tão filosoficamente refletido como ele o é: então é iminente a adaptação ao mau positivo. Com efeito, não se deve ignorar, em primeiro lugar, o que é falso em “acolher algo tal como respectivamente se apresenta”, na medida em que nisso, em segundo lugar, “já sempre” deve residir uma afirmação deste

---

<sup>4</sup> ADORNO. DN, p. 40.

algo, razão pela qual, em terceiro lugar, isso evidentemente deve ser contado entre os crimes capitais intelectuais. Adorno também não faz o menor esforço para fornecer um argumento para essa acusação – mas uma coisa já se torna saliente: que um sujeito equipado com um intelecto apenas pode se envergonhar de tal postura. Enquanto que para Adorno, como ele, como inimigo mortal de toda negação banal e abstrata infere perspicazmente, o contrário vale para o pensar.

Pensar é já em si, antes de tudo e qualquer conteúdo particular, negar, resistir ao que lhe é imposto [...]. O esforço que está implícito no conceito do próprio pensamento, como contraparte à intuição passiva, já é negativo, uma rebelião contra a pretensão de que a ele todo imediato deve se curvar.<sup>5</sup>

Se não-pensar é equivalente à adaptação, então, o pensar se iguala a um ato de insurreição contra o imediatamente dado – e, com efeito, de modo expressamente *independente* de *qual conteúdo* é pensado. Por outro lado, com sua teoria do conhecimento, Adorno assume uma posição crítica contra o *idealismo*:

No idealismo, o princípio formal supremo da identidade, em virtude de sua própria formalização, tinha a afirmação por conteúdo. De maneira inocente, a terminologia traz isso à tona; as simples proposições predicativas são denominadas afirmativas. A cópula diz: é assim, não de outro modo; o ato de síntese por ela expressa anuncia que ele não deve ser diferente; senão, a síntese não seria realizada plenamente. Em toda síntese trabalha a vontade de identidade; enquanto tarefa a priori do pensamento, imanente a ele, ela se mostra como positiva e desejável: o substrato da síntese seria

---

<sup>5</sup> ADORNO. DN, p. 25.



reconciliado por meio dessa síntese com o Eu, e, por isso, seria bom. Isso permite então, prontamente o *desiderato* moral de que o sujeito pode se curvar a seu heterogêneo, pois ele compreende, agora, o quanto a coisa é a sua coisa. Identidade é a forma originária da ideologia.<sup>6</sup>

Se se reconhece o erro do positivista no fato que ele não pensa, assim o erro do idealista deve, agora, evidentemente residir no fato que ele – já de novo: como quer que isso seja interpretado – é ativo de modo pensante. Quem pronuncia em geral *juízos*, tenta trazer as coisas ao conceito, mantém com firmeza sua *identidade*, segue, consoante Adorno, um princípio errado, a saber, o “princípio da identidade”, que já na *forma do juízo* deve ser capturado. Para ele vale o seguinte: “[...]; o erro do pensamento tradicional é tomar a identidade por sua finalidade”.<sup>7</sup>

Adorno chega a esse juízo, na medida em que *ele* exagera um pouco com o identificar. Ele iguala diretamente o esforço de denominar a identidade de uma coisa com uma “vontade de identidade”, a qual quer ver incondicionadamente entre o Eu e a coisa uma unidade profundamente moral. Também isso é uma contribuição interessante para a crítica da ciência estabelecida. O pensar idealista orientado pela reconciliação e afirmação é identificado com o pensar em geral, e à ciência no sentido racional são atribuídas as qualidades ideológicas do idealismo, isto é, o esforço de trazer uma coisa ao conceito é carimbado com a marca do pensar afirmativo. “A ideologia deve sua força de resistência contra o esclarecimento à sua

---

<sup>6</sup> ADORNO. DN, p. 129.

<sup>7</sup> ADORNO. DN, p. 130.

cumplicidade com o pensar identificador: com o pensar em geral”.<sup>8</sup>

Sobretudo por causa disso Adorno parece considerar a ideologia como uma obra quase do diabo, porque ele não está disposto a distingui-la do “pensar em geral”, do que naturalmente se esclarece de modo cabal, que ela é inacreditavelmente resistente contra o esclarecimento que é ativo, e, de fato, de modo pensante.

Isso deveria ser suficiente para explicar a crítica da ciência de Adorno, o teórico principal da escola de Frankfurt. Do modo como ele trata o positivismo e o idealismo, ele não fala absolutamente sobre duas essas correntes do pensar efetivamente dadas na ciência; ele não analisa as operações teóricas que têm seu lugar nessa ciência; com tergiversações não muito dialéticas, ele *se constrói* silhuetas de papelão adequadas, isto é, que ele pode abater. Ele pensa em oposições abstratas, que não acertam nada e ninguém. Contra o positivismo ele assume a posição do idealista, que insiste no fato de que a verdade quer ser detectada através dos pensamentos e, nesse caso, a subjetividade tem seu direito; contra o idealismo, ele assume a posição do positivista, que, com a “preponderância do objeto”<sup>9</sup>, parte para a luta contra tudo que é ideal e subjetivo no pensar.

No resultado se coloca de forma regular a questão sobre o que propriamente tem sido criticado e qual o argumento que deve valer, pois o que num caso é criticado torna-se, no próximo instante, o ponto de vista a partir do qual é criticado. Mas Adorno de modo algum está voltado a um esclarecimento desta questão; ele quer se posicionar no debate teórico-científico – na demarcação das contraposições adequadamente construídas por ele – como vanguardista de um pensar que se mostra eficiente “como

---

<sup>8</sup> ADORNO. DN, p. 129.

<sup>9</sup> ADORNO. DN, p. 157.

uma terceira via para além da alternativa entre positivismo e idealismo”<sup>10</sup>, e precisamente com um problema epistemológico de espécie inteiramente requintada.

## 2. A crítica do pensar identificador

A natureza deste problema epistemológico se torna – se já não de outra maneira –, de fato, saliente do fluxo e refluxo entre positivismo e idealismo: por um lado, nós *temos que* nos colocar de modo pensante em relação ao mundo, porque senão nós decaímos desastrosamente no dado. Mas, por outro lado, vale: se nós pensamos, então nós identificamos – pois “pensar significa identificar”<sup>11</sup>, “sem identificação não poder ser pensado: toda determinação é identificação”<sup>12</sup> –, mas a identidade é “inverdade”, a “forma originária da ideologia”, como nós aprendemos. E justamente isto é o problema que Adorno apresenta na *Dialética Negativa*.

Gostaria de apresentar a crítica de Adorno ao pensar identificador em três passos.<sup>13</sup> Para a fundamentação metodológica da sua teoria crítica do conhecimento, no seu escrito *Dialética Negativa*, Adorno insiste, *em primeiro lugar*, na “não-verdade da identidade, da dissolução sem resíduos daquilo que é concebido no conceito”.<sup>14</sup> Ele sugere mais do que fundamenta, a saber, que um pensar que alveja apreender a *identidade* de seus objetos *só pode des acertar* a coisa. Ele se apoia, nesse caso, por um lado, no quiproquó acima apresentado entre o esforço científico de apresentar a

---

<sup>10</sup> ADORNO. DN, p. 144.

<sup>11</sup> ADORNO. DN, p. 12s.

<sup>12</sup> ADORNO. DN, p. 130.

<sup>13</sup> Para a crítica de Adorno ao pensar identificador cf. também Christian IBER 2001, p. 73-89.

<sup>14</sup> ADORNO. DN, p. 12.

identidade de uma coisa, quer dizer, de trazê-la ao conceito naquilo *que ela é*, e os esforços ideológicos, que uma subjetividade moral viciada de harmonia empreende, a fim de pôr-se intelectualmente em *concordância* com a objetividade. Ele denuncia o compreender em e para si pura e simplesmente como uma atividade que é regida pela necessidade subjetiva de ordem e reconciliação e é executada desrespeitosamente contra a objetividade da coisa, com a qual ela se vê ocupada. Por outro lado, ele faz de conta que a “não-verdade da identidade”, a qual o pensar assegura no conceito de uma coisa, seria já disso claramente deduzida, que o pensar tem o objeto, o qual – quem teria pensado isso! – “é um diverso do pensamento”.<sup>15</sup> Consequentemente ele constata:

O objeto só pode ser pensado por meio do sujeito, mas sempre se mantém como um outro diante dele.<sup>16</sup>

É preciso insistir criticamente na dualidade do sujeito e do objeto, contra a pretensão de totalidade inerente ao pensamento.<sup>17</sup>

A arte do argumentar consiste, em tais lugares, em antepor ao resto do mundo uma trivialidade, que ninguém contesta, e fazer de conta que com isso seria criticado um equívoco, no qual a humanidade estaria enleada desde sempre. Mas no erro está também de novo o próprio Adorno, pois uma “pretensão de totalidade” que alvejaria a *eliminação da diferença* entre o sujeito e o objeto do conhecimento não “inere” nem ao pensar como tal nem de outra maneira a um pensamento. Também nenhum idealista

---

<sup>15</sup> ADORNO. DN, p. 165.

<sup>16</sup> ADORNO. DN, p. 158.

<sup>17</sup> ADORNO. DN, p. 151.

é tão louco a tal ponto de, com seu esforço de mostrar que o mundo é em princípio bem ordenado e que nele reina um espírito racional, visar seriamente eliminar por inteiro a diferença entre si e a objetividade. Adorno insinua aqui – como também em inúmeros outros lugares do seu escrito –, que o pensar é igual a uma *violação do objeto* e realiza, com isso, seu próximo quiproquó: ele elimina todas as diferenças entre a supressão da oposição entre a subjetividade e a objetividade no sentido *teórico* – o sujeito formula pensamentos que fazem justiça à coisa, nos quais ele apreende o objeto – e uma referência *prática* com o objeto, o arranjar instrumental do objeto para quaisquer exigências do sujeito, quer dizer, sua subordinação violenta, ou seja, submissão sob tais exigências.

A partir das suas intelecções assim concebidas na “não-verdade” do “pensar identificador”, Adorno fabrica, *em segundo lugar*, seu conceito de coisa: se a identidade é equivalente à “não-verdade”, então, conforme a lógica da negação abstrata familiar a nós, agora a *verdade das coisas* reside logicamente naquilo *o que elas não são*. O que as coisas são na verdade, Adorno formula da seguinte maneira paradoxal: “nessa medida, o não-idêntico constituiria a própria identidade da coisa em face da sua identificação”<sup>18</sup> pelo pensar identificador.

Se Adorno empreende o “esforço do conceito” (no sentido de Hegel) por ele sempre citado com predileção, então esse esforço se exaure nele em trazer à tona respeitosamente as categorias “identidade” e “diferença”, ou seja, “não-identidade”, a fim de elaborar, a partir dos pensamentos mais abstratos, vazios de conteúdo e mesquinhos, os quais se deixam conceitualizar em geral, um conceito de tudo e de cada um. “Aquilo que é, é mais do que ele é”<sup>19</sup>, diz a mensagem sensacional do dialético negativo.

---

<sup>18</sup> ADORNO. DN, p. 140.

<sup>19</sup> ADORNO. DN, p. 140.

De acordo com seus conhecimentos, as coisas *são* essencialmente aquilo o que eles *não são*, e ele está disposto, a cada hora, a também ainda exprimir de forma primorosa sua inteligência na natureza das coisas, a qual não deve ser formulada sem coragem para a contradição aberta e imediata como conceito da coisa: o objeto, do qual trata a explicação científica, é a “expressão positiva do não-idêntico”.<sup>20</sup> Aqui Adorno parece querer expressar como juízo universal sobre a coisa, o que como princípio de todos os erros da ciência moderna e contemporânea, acima de tudo das ciências humanas e sociais, pode ser averiguado: que nos seus juízos estas sempre apresentam aquilo que seu objeto não é como sua identidade.

Do seu conceito contraditório da coisa Adorno deduz, *em terceiro lugar* – de novo pelo *argumentum a contrario* – suas prescrições científico-metodológicas para o pensar: se “a própria identidade da coisa está contra sua identificação” e consiste na “não-identidade” com aquilo o que no conceito o pensar assegura como sua identidade, então o pensar faz justiça à coisa justamente na medida em que ele *mantém com firmeza a diferença* entre aquilo o que se prepara como o conceito da coisa e aquilo o que a coisa é; ele deve denominar a identidade da coisa *e ao mesmo tempo* apresentar a inverdade da mesma. O que Adorno deduz aqui como consequência da sua sabedoria do mundo negativamente dialética e que ele quer tornar em prescrição para o pensar é um esforço teórico que se volta contra si mesmo, e ele não se poupa de expressar isso com toda a clareza:

---

<sup>20</sup> ADORNO. DN, p. 156. Que Adorno com predileção se relacione à filosofia existencial de Heidegger tem seu fundamento no fato de que Heidegger, com sua tautologia filosoficamente aprofundada – “*Todavia, o ser – o que é o ser? Ele é ele mesmo*” (Martin HEIDEGGER. *Platons Lehre von der Wahrheit [A doutrina da verdade de Platão]*. 2<sup>o</sup> edição. Berlin: Francke Verlag, 1954, p. 74) – lhe dá um modelo para sua própria concepção. A negação singela desta tautologia filosófica – *Ele não é ele mesmo!* – Adorno defende precisamente como a mais alta representação do pensar crítico.

O pensar não precisa deixar de se ater à sua própria legalidade [que, de acordo com Adorno, consiste em determinar em conceitos a identidade da coisa CI]; ele consegue pensar contra si mesmo, sem abdicar de si; se uma definição de dialética fosse possível, seria preciso sugerir uma desse gênero.<sup>21</sup>

A dialética não é, portanto, como em Hegel, a forma de evolução do pensar que compreende. O pensar dialético é, consoante Adorno, pelo contrário, um que se volta contra si mesmo, pensa contra si mesmo.

### **3. Excurso: o conceito de coisa em Kant, Hegel e Adorno**

O conceito contraditório de coisa de Adorno é esclarecido, se nós o contrastamos com o conceito de coisa de Hegel. Na lógica do ser Hegel determina a coisa sob o título “algo” como um ser-em-si e nisso, ao mesmo tempo, como ser-para-outro e enfatiza a identidade de ambas as determinações, porque nelas reside a identidade do objeto.<sup>22</sup> Ele critica a separação de Kant da coisa-em-si e do aparecimento, ser-em-si e ser-para-outro (ou seja, ser-para-nós) e acentua que as coisas para outro, ou seja, para nós, não são outra coisa do que elas são em si mesmas.

---

<sup>21</sup> ADORNO. DN, p. 123. Aqui Adorno apresenta sua definição de dialética como proposta no modo conjuntivo, porque uma definição da dialética, de acordo com ele, é completamente impossível. Definir seria, de fato, identificar, e a dialética é desde logo uma questão não idêntica a si, como ele declara algumas páginas mais adiante: ela “é plena de contradições e se opõe a toda tentativa de interpretá-la de maneira unívoca” (ADORNO. DN, p.126).

<sup>22</sup> Cf. G.W.F. HEGEL. *Wissenschaft der Logik I [Ciência da Lógica I]*. In: Vol. 5 der Theorie-Werkausgabe in zwanzig Bänden. (= TW) Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel (Orgs.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969s., p. 127-131.

Hegel tem a posição de que algo adentra na sua relação negativa com outro apenas através da sua determinidade, através daquilo o que nele é “nele”. Isso não é nenhum “mais”, nada adicional ao ser-em-si da coisa, mas um “pelo qual”. Algo se relaciona com outro através do seu ser-em-si.

À diferença de Hegel, Adorno dissolve a identidade das coisas e torna as coisas mais do que elas meramente são. Já sabemos que Adorno diz: “Aquilo que é, é mais do que ele é”.<sup>23</sup> “O objeto” é “a expressão positiva do não-idêntico”.<sup>24</sup> As coisas são essencialmente aquilo o que elas não são. Adorno chega, assim, a uma determinação da coisa, que dissolve pura e simplesmente a sua identidade, o seu ser-em-si em relação, referência e comunicação com o outro.

De acordo com Adorno, as coisas são uma relação uma para com a outra. O que elas são, elas não são por si, mas pela sua relação com o outro. Adorno, portanto, inverte exatamente a relação das coisas como portadores da relação com essa relação: enquanto, de fato, a relação resulta das coisas para si mesmas determinadas, em Adorno as coisas resultam da relação na qual elas adentram. Adorno torna essa falsa representação da identidade de uma coisa numa descrição metodológica para a análise das coisas: todas as coisas são previamente determinadas pela totalidade social. Essa análise segue a lógica errada da parte e do todo, que Hegel já criticava na lógica da essência. Ela consiste na inteligência desconsolada, porque viciosamente circular, de que as coisas só se deixam apreender como partes de um todo e o todo não se deixa compreender sem suas partes.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> ADORNO. DN, p. 140.

<sup>24</sup> ADORNO. DN, p. 165.

<sup>25</sup> Cf. G.W.F. HEGEL. *Enyklopädie der philosophischen Wissenschaften I* [Enciclopédia das Ciências Filosóficas I]. In: TW 8, § 135, p. 267. Cf. também G.W.F. HEGEL. *Wissenschaft der Logik II* [Ciência da Lógica II]. In: TW 6, p. 166-171.



Com isso as coisas não estão esclarecidas na sua peculiaridade.

A teoria da não-identidade das coisas de Adorno não é nada mais do que o método da teoria sociológica do sistema, que afirma a mediação de todas as coisas pela totalidade social. Minha objeção não é que as coisas não sejam mediadas pela totalidade social. Mas essa mediação social tem que mostrar-se nas próprias coisas, e não pode ser nenhum preconceito metodológico. Errada é a posição de Adorno, porque a consideração de cada coisa em relação ao todo não é capaz de determinar a peculiaridade dessa coisa. Sempre se coloca a determinação em relação ao todo. O estar-em-relação ao todo é anunciado como único predicado da coisa. Todas as coisas são tão-somente *funções* do todo social.

Resumindo: Kant distingue as coisas em coisas-em-si-mesmas (= o ser-em-si) e aparecimentos (os fenômenos) (= a relação com o outro, a relação conosco). Conforme Hegel, as coisas estão por aquilo o que elas são em si mesmas em relação ao outro, ou seja, em referência a nós. Ao contrário, diz Adorno: o que as coisas são, elas não são por si, mas pela relação com outro. As coisas são tão-somente *funções* da totalidade social.

#### 4. O pensar crítico pensa em constelações

Desse modo Adorno confere direito a um pensar que permite averiguar a peculiaridade da coisa justamente na medida em que ele *tira* de todo juízo sua *determinidade*. Contra a universalidade do conceito e do anseio de apreender a necessidade de uma coisa, ele defende o ponto de vista de que a ciência e a filosofia “têm o seu interesse verdadeiro voltado para o âmbito em relação ao qual Hegel, em sintonia com a tradição, expressou o seu desinteresse: o âmbito do

---

não-conceitual, do individual e particular“, nas “qualidades por ela degradadas como contingentes e transformadas em quantidade negligenciável”.<sup>26</sup>

Adorno insinua que o pensar está especialmente próximo à verdade da coisa justamente lá onde ele não mais tenta compreendê-la, mas apenas ainda se esforça por “mergulhar muito mais literalmente no que lhe é heterogêneo, sem o reduzir a categorias pré-fabricadas”<sup>27</sup>; onde simplesmente não mais se aspira à efetividade do objeto de modo conceitual, mas também não se idolatra simplesmente a possibilidade do objeto, “da qual sua efetividade o espoliou”<sup>28</sup>, mas evoca toda tipo de diferenças indissolúveis entre possibilidade e efetividade, essência e aparecimento, conceito e realidade da coisa, ser e dever-ser como aproximação à verdade. Programaticamente ele preconiza:

A teoria [...] tem que transplantar os conceitos, que ela leva como que de fora, naqueles que a coisa tem em si mesma, naquilo que a coisa gostaria de ser a partir de si, e o confrontar com aquilo que ela é. Ela tem que dissolver a rigidez do objeto aqui e hoje fixado em uma relação de tensão do possível e do efetivo: cada um de ambos apenas é a fim de poder ser remetido a outro. Com outras palavras: a teoria é imprescindivelmente crítica.<sup>29</sup>

Conforme a coisa Adorno *exige* aqui um pensar que comete uma série de *erros* teóricos: um pensar que exerce a apropriação teórica da efetividade no caminho da *subsunção*

---

<sup>26</sup> ADORNO. DN, p. 15.

<sup>27</sup> ADORNO. DN, p. 19.

<sup>28</sup> ADORNO. DN, p. 52.

<sup>29</sup> ADORNO. *Soziologie und empirische Forschung*. In: Gesammelte Schriften Vol. 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972, p. 197.

sob conceitos, os quais o faz chegar à coisa; que deixa valer como conceito da coisa o que está agrupado como seu *sentido*, portanto, toma a ideologia sobre a coisa como a própria coisa; que mantém com firmeza a *não-concordância* da coisa com seu ‘conceito’ deste tipo como seu conceito objetivo e apresenta a relação entre aquilo o que ela é e aquilo o que ela não é como sua identidade.

Uma teoria que deve ser levada a sério não deve, de acordo com a sua compreensão, cometer nenhum destes erros por si, mas consiste na *combinação* de todos estes erros, na sua relação recíproca um para com o outro e no colocar um contra outro, pela qual cada determinidade transportada com um destes erros deve se *relativizar*. Por isso também cada “teoria do conhecimento ajustada ao ser-conclusivo”<sup>30</sup> é lhe um horror, porque ele quer falar a favor de um pensar, que *nos sens juízos* realiza o contrassenso de praticar o *ceticismo*, na medida em que ele desdiz seu juízo no mesmo instante em que ele o exprime. Ele propagandeia justamente o pensar que pensa contra si mesmo.

O sujeito nunca é em verdade totalmente sujeito, o objeto nunca é totalmente objeto.”<sup>31</sup> – “O objeto é mais do que a pura facticidade.”<sup>32</sup> – “Nada se deixa compreender isoladamente, tudo se deixa compreender apenas no todo, com o embaraço de que, por sua vez, o todo unicamente tem sua vida nos momentos singulares.”<sup>33</sup> – “O conhecimento não possui nenhum de seus objetos completamente.

---

<sup>30</sup> ADORNO. DN, p. 160.

<sup>31</sup> ADORNO. DN, p. 151.

<sup>32</sup> ADORNO. DN, p. 161.

<sup>33</sup> ADORNO. *Drei Studien zu Hegel*. In: *Gesammelte Schriften* Vol. 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, p. 328.

Ele não deve promover o aparecimento do fantasma de um todo.<sup>34</sup>

Essas são verdades, como Adorno as prefere, e ele não fica embaraçado de modo algum que com elas ele apenas reproduza de forma generalizada um *erro*, que cientistas contemporâneos da ciência cometem sem qualquer treinamento em dialética negativa. O discurso é da maldade, de considerar tudo apenas ainda por *complexo* e relativizar todas as determinações da coisa uma à outra – para o qual o pensar contemporâneo de fato criou, como já sabemos, um instrumento próprio na falsa lógica da parte e do todo, cujo *Credo* Adorno recita da maneira mais banal. *Disso* – da falsa lógica da parte e do todo, que Hegel criticava na lógica da essência – Adorno fabrica um método, que, se seguido, deve elevar o pensar crítico sobre os limites da “teoria tradicional”. A ciência e a filosofia devem pensar “em constelações”, a fim de fazer justiça à complexidade do seu objeto, diz sua fórmula científico-metodológica; elas devem desviar, por conseguinte, o máximo possível da identificação, recordar-se da filosofia, porque ela contém “[...] contra o domínio total do método [...] de maneira corretiva, o momento do jogo, que a tradição de sua cientifização gostaria de eliminar dela”.<sup>35</sup>

Não se crê de modo algum o quão revolucionária essa teoria do conhecimento absolutamente crítica de Adorno foi e é para a ciência contemporânea e a filosofia pós-adorniana, se se põe diante dos olhos o desconstrutivismo pós-moderno de Lyotard e Derrida.

---

<sup>34</sup> ADORNO. DN, p. 20.

<sup>35</sup> ADORNO. DN, p. 20.

## II. A crítica da identidade no desconstrutivismo de Lyotard e Derrida

Especialmente os filósofos franceses pós-modernos se juntaram à luta contra o “terror” do “pensar identificador” e a elevaram ao nível de uma luta epocal: Guerra ao todo, atestemos para o não-apresentável, ativemos as diferenças, salvemos as diferenças.<sup>36</sup> Diz o grito de guerra, com o qual Lyotard, Derrida e seus amigos filosóficos partem para a luta contra uma veneração da racionalidade supostamente reinante da ciência moderna e contemporânea com sua “nostalgia do todo e do uno”<sup>37</sup>, com o qual querem aplinar o caminho de um novo pensar ‘pós-moderno’.

Este se distingue, em primeiro lugar, pelo fato de que ele declara cada tentativa de trazer uma coisa ao seu conceito, isto é, de conceitualizá-la sempre como “uma”, como um “todo”, por princípio como equivocada, porque aquilo sobre o qual nós refletimos e elaboramos teorias, como quer que seja, deve consistir essencialmente em todo tipo de diferenças. Isso é, com efeito, uma oposição completamente errada, porque ainda tantas diferenças são sempre ainda diferenças *de algo*; distinções costumam ser feitas com base numa *identidade* – como, também, inversamente, a afirmação de uma identidade faz pouco sentido, a menos que o discurso não seja de objetos que são distintos. Mas a mensagem é clara: deve ser cultivada a representação de que um objeto consiste em todas as *relações*, nas quais agrada a indagação mental colocá-lo. A crítica da razão destes pensadores pós-modernos radicaliza o *erro* de deixar

---

<sup>36</sup> Jean-Francois LYOTARD. *Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?* In: Peter ENGELMANN (Org.). *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart*. Stuttgart: Reclam 1990, p. 33-48, p. 48.

<sup>37</sup> Idem.

dissolver intelectualmente uma coisa em todas as suas possíveis *relações*, a fim de, a seguir, atribuir o *problema de não apreendê-la* na sua determinidade essencial como sua *qualidade* e determiná-la como ‘*complexa*’.

Indicando para a infinitude de diferenças possíveis, estes teóricos pós-modernos da ciência proclamam a *indeterminabilidade* (“o não-apresentável”) como o ideal do conhecimento e se empenham em elaborar este ideal como imperativo metodológico: eles insistem na necessidade de que o objetivo do conhecimento, a saber, de determinar a identidade de um objeto, teria que ser *abandonado* por causa da *complexidade* infinita do objeto – o que, de modo nenhum, deve anunciar o fim da ciência, mas totalmente o inverso, a época da sua libertação das coerções metódicas supostamente improdutivas.

Para tudo isso está, em Derrida, a metáfora do ‘texto’:

Aquilo que eu denomino texto, é tudo, é praticamente tudo. [...]. O discurso é um texto, o gesto é um texto, a realidade é um texto [...]. O texto é essa abertura sem limites da referência diferencial.<sup>38</sup>

A partir do artifício hermenêutico-tautológico, que cada intérprete do texto desde Hans-Georg Gadamer domina – deixa-se aparecer fundamentado objetivamente aquilo que se *lê em um texto*, na medida em que se atesta ao texto interpretado que ele *remeteria a isso* –, Derrida elabora sua sabedoria metódica do mundo: considere-se tudo assim como o intérprete do texto um texto, então não se deixa mais ignorar que o mundo está *aberto* para cada interpretação e pleno de “referências diferenciais” – das quais, naturalmente

---

<sup>38</sup> Citação de Jacques Derrida de uma conversa com Peter Engelmann. In: Peter ENGELMANN. *Einführung: Postmoderne und Dekonstruktion. Zwei Stichwörter zur zeitgenössischen Philosophie*. In: Peter ENGELMANN 1990 idem. p. 21.

de modo perspicuo, se segue o imperativo de que não se deve deixar frear por nada e ninguém na pesquisa por “referências diferenciais”, a ciência deve, portanto, ser exercida como a arte do *associar* por princípio interminável.

Com o juízo universal da complexidade infinita do mundo, os representantes da pós-modernidade lograram êxito numa grande jogada, com a qual eles fazem frente à discussão crítica com outras teorias da ciência sem se debruçar sobre elas. Dela eles deduzem tautologicamente a necessidade de uma crítica do método, que apresenta a cada ‘acesso’ ou ‘abordagem’ *determinado* sua limitação. Seu inimigo é o “reducionismo totalizante, que está no conceito de método”<sup>39</sup> – sua luta vale, portanto, a um sujeito destituído de sujeito ominoso, que atua na esfera da ciência, precisamente ao assim-chamado reducionismo metodológico, que os impede de avançar à *indeterminidade* verdadeiramente sem limites.

Informações ulteriores sobre até que ponto o pensar metodológico desconcerta por inteiro seu objeto, quais determinações são indevidamente privadas ao objeto e até que ponto tudo isso fundamenta a acusação impetuosa de totalitarismo, tornam-se desnecessárias. Tanto mais intensamente os amigos da pós-modernidade se dedicam a uma demolição em grande escala – eles denominam este empreendimento como “desconstrutivismo” –, que deve suprimir todos os métodos e conceitos que poderiam favorecer o ‘reducionismo’ metódico nefasto, por exemplo, o conceito de sentido:

O sentido não é a última camada de um texto. No lugar do significado transcendental adentra a *différance*, ‘que, com efeito, atua como origem, mas

---

<sup>39</sup> Peter ENGELMANN 1990 idem p. 5-32, p. 22s.

não deixa se determinar como conceito'.<sup>40</sup> Derrida pleiteia uma 'leitura' do mundo que traz à luz o excluído.<sup>41</sup>

Uma crítica interessante do programa hermenêutico de extrair preconceitos subjetivos como sentido objetivo dos seus objetos: em apenas *um* sentido, *um* "significado transcendental", um visor de sentido não gostaria de deixar se fixar! Derrida regressa, pelo contrário, do sentido ao não sentido. O sentido se baseia no fundamento escuro de não sentido. Derrida se conserva, portanto, antes na força produtiva de um outro 'conceito': no conceito de "*differáncē*", que ele escreve com 'a', para que se veja logo que esse 'conceito' é seu neologismo. Com esse termo ele intenta ter manifestado a afirmação de que as diferenças com 'e', nas quais tudo, sim, de qualquer modo deve consistir, não devem, então, todavia, ser reconduzidas a uma identidade de qualquer espécie da coisa, mas, de fato, em última instância se fundam no *contra-princípio* denominado *differáncē* com 'a', inventado por ele *a cada tipo de identidade*.

A posição de Derrida não deve, portanto, ser confundida com a posição de Hegel, que trabalha com o conceito de negatividade, mas que mantém com firmeza o pensamento da identidade como base de todo o determinar conceitual em todos os contextos do pensar e a identidade da coisa como objetivo do pensar que compreende.<sup>42</sup> O princípio da *differáncē* de Derrida, que deve ser pensado como *destituído de identidade*, que faz surgir as diferenças e impõe

---

<sup>40</sup> A citação provém da: Jacques DERRIDA. *Randgänge der Philosophie [Marges de la philosophie]*. Dieter ENGELMANN (Org.). Wien: Passagen Verlag, 1989, p. 37.

<sup>41</sup> ENGELMANN 1990 *idem*. p. 31.

<sup>42</sup> De acordo com Hegel, o conceito da coisa é a "identidade *posta* ou *manifestada*" da coisa (cf. G.W.F. HEGEL. *Wissenschaft der Logik II [Ciência da Lógica II]*. In: TW 6, p. 251).



diferenciações, que reina em tudo, cai na contradição de que ele propriamente não pode ser pensado de modo algum como *um* princípio ou como conceito *determinado*.<sup>43</sup> Derrida, com seu recuo em uma *differánce* destituída de identidade, alveja não apenas a crítica do pensar dialético, mas de todo o pensar conceitual.

Essa defesa de um metodólogo alucinado por um método, que permitiria libertar a ciência das redes de métodos determinados – isso já se delineia aqui –, conduz a um problema delicado; um cronista leal do desconstrutivismo relata a seguinte dificuldade:

Mas ao mesmo tempo subsiste o perigo – e Derrida sabe muito bem disso –, que também o discurso desconstrutivista tem elementos totalizantes. Esse perigo não deve aproximadamente apenas ser reconduzido aos ‘restos’ do pensar totalizante, que sucessivamente poderiam ser conhecidos e abolidos. O risco do discurso desconstrutivista é de natureza mais fundamental e se liga com o caráter da nossa linguagem, que é, ao mesmo tempo, a linguagem,

---

<sup>43</sup> O autor do artigo sobre “*differánce*” na *Wikipédia* <https://de.wikipedia.org/wiki/Differánce> se esforça seriamente para esclarecer este pensamento contraditório, assim como dado por Derrida: “Derrida mesmo viu na *différance* nem uma palavra nem um conceito. Mas ele propõe defini-la como a contrapartida da identidade (Hegelian): ‘poder-se-ia definir a *différance*, assim se teria que dizer, que ela se contrapõe à suprasunção hegeliana em toda a parte onde ela opera, como limite, suspensão e destruição’. A identidade não pode, com isso, mais ser alcançada por meio da *suprasunção* (assim o termo técnico de Hegel), a diferença, a *différance* antecede tudo que é” (as citações de Derrida desse artigo provêm de: Jaques DERRIDA. *Positionen [Positions]*. Wien, Köln, Graz: Böhlau, 1986, p. 91). Disso esclarece que a ‘*différance*’ de Derrida não coincide com a negatividade absoluta de Hegel da qual deriva, sim, identidade. Cf. Michael THEUNISSEN 2001, p. 35-71, esp. 63-71. Duvidoso é a posição de Manfred Frank que identifica tendencialmente a ‘*differánce*’ de Derrida com a negatividade de Hegel cf. Manfred FRANK 1983, p. 336-355.

cujo caráter totalizante nós criticamos, e a linguagem, a qual nós empregamos para a crítica.<sup>44</sup>

Aqui é formulada uma contradição tragicômica de modo direto. Infelizmente, o desconstrutivista tem que, no desconstruir, servir-se da conceitualidade, que justamente deve ser desconstruída, portanto, dissolvida. E a emancipação da coerção do método desemboca no esboço de regras processuais, as quais, na verdade, não devem estar caracterizadas com a maldição do regulamento totalizante e as quais, por causa disso – para evitar a impressão de que na desconstrução fala-se de regras *determinadas*, de um método *determinado* etc. –, tem que ser introduzidas com o auxílio das mais ridículas contorções linguísticas:

Mas isso significa agora, Derrida se pergunta ulteriormente, ‘que a desconstrução é o empreendimento individual, abandonado ao idioma de cada um?’ A resposta que Derrida dá a essa questão contém determinações importantes: ‘Eu tampouco acredito nisso. Eu acredito que a desconstrução, as desconstruções, pressupõem sempre uma grande atenção para o contexto, para todos os contextos, para os [contextos] históricos, científicos, sociólogos etc. Conforme os contextos pode-se, então, ganhar as regras da desconstrução, regras relativas, que têm uma universalidade relativa [...]. Cada texto [...] requer um gesto desconstrutivo, idiomático, tão idiomático quanto possível.’<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> ENGELMANN 1990 *idem*, p. 19.

<sup>45</sup> As citações provêm de uma conversa de Peter Engelmann com Derrida. Ela está publicada in: Peter ENGELMANN. *Jacques Derridas Randgänge der Philosophie*. In: Jeff BERNARD (Org.). *Semiotica Austriaca*. Wien: ÖGS, 1987, p. 105s. Cf. também Peter ENGELMANN 1990 *idem*, p. 24s.

O que Derrida quer dizer com isso? Um claro não para o fato de que a unidade da ciência tenha que ser sacrificada, um claro sim a uma ciência que se dissolve no erro de explicar cada coisa a partir do contexto, e um claro sim a um método, pelo qual um, dois, muitos contextos são criados. A criação de infinitamente muitos contextos, isto é a contextualidade na qual os objetos determinados são afogados. Que grandiosa alternativa à disputa do método na ciência! Aqui é fornecida uma alternativa à disputa do método na ciência, na qual pode ser ativa a desconstrução no plural, que elimina todos aqueles conceitos e métodos, que favorece o assim-chamado reducionismo metódico nas ciências modernas e contemporâneas, que recorda ainda de qualquer modo o conhecimento efetivo.

Retenhamos, portanto, conclusivamente, o seguinte: a crítica ao pensar identificador é uma crítica ao conhecimento efetivo. Tanto em Adorno como também em Lyotard e Derrida isso é fundamentado com a dissolução da identidade da coisa, ora como expressão da não-identidade ora como produto da *différance*. Em Adorno, a crítica ao pensar identificador desemboca em um pensar sociológico da função, que afirma tudo como socialmente mediado, sem poder alegar em que consiste essa mediação e em um pensar filosófico em constelações, que transforma o conhecimento em um jogo sem compromisso, a fim de assim preservá-lo da cientificação. Lyotard e Derrida opõem ao pensar identificador de modo abstrato o pensar da diferença destituído de identidade. Não há nada fora do texto. Nós todos somos meramente mediadores, ou seja, intérpretes e tradutores de textos. Com isso eles transformam toda a realidade em texto e contextualidade complexa e suas múltiplas interpretações, a fim de, pelo pluralismo das suas desconstruções, resguardar o pensar conceitual da ciência e da filosofia do conhecimento efetivo da realidade.

Deste modo, assim afirmo, é como funciona a crítica de cada determinação conceitual de uma coisa em Adorno,

Lytard e Derrida, a qual um pensar interessado no conhecimento efetivo não deveria compartilhar.

## Referências

ADORNO, Theodor W. *Dialética Negativa*. Tradução: Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009. (= Adorno. DN)

ADORNO, Theodor W. *Soziologie und empirische Forschung*. In: Gesammelte Schriften Vol. 8: Soziologische Schriften I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972.

ADORNO, Theodor W. *Drei Studien zu Hegel*. In: Gesammelte Schriften Vol. 5: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970. .

BERNARD, Jeff (Org.). *Semiotica Austriaca*. Wien: ÖGS, 1987.

DERRIDA, Jaques. *Positionen [Positions]*. Wien, Köln, Graz: Böhlau, 1986.

DERRIDA, Jacques, *Randgänge der Philosophie [Marges de la philosophie]*. Dieter Engelmann (Org.). Wien: Passagen Verlag, 1989.

ENGELMANN, Peter. *Einführung: Postmoderne und Dekonstruktion. Zwei Stichwörter zur zeitgenössischen Philosophie*. In: Peter Engelmann (Org.). *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart*. Stuttgart: Reclam 1990.

ENGELMANN, Peter. *Jacques Derridas Randgänge der Philosophie*. In: Jeff Bernard (Org.). *Semiotica Austriaca*. Wien, ÖGS, 1987

FRANK, Manfred. *Was ist Neostrukturalismus?* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.

HEIDEGGER, Martin. *Platons Lehre von der Wahrheit* [*A doutrina da verdade de Platão*]. 2º edição. Berlin: Francke Verlag, 1954.

HEGEL, G.W.F. *Wissenschaft der Logik I* [*Ciência da Lógica I*]. In: Vol. 5 der Theorie-Werkausgabe in zwanzig Bänden (= Werke), Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel (Orgs.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966ff.

HEGEL, G.W.F. *Wissenschaft der Logik II* [*Ciência da Lógica II*]. In: Werke 6.

HEGEL, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*. In: Werke 8.

IBER, Christian. *Begriff und Kategorien negativer Dialektik bei Adorno*. In: *Dialektik und Differenz*. Festschrift für Milan Prucha. Anett Jubara, David Benseler (Orgs.), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2001, p. 73-89.

LYOTARD, Jean-Francois. *Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?* In: Peter Engelmann (Org.). *Postmoderne und Dekonstruktion*. Texte französischer Philosophen der Gegenwart. Stuttgart: Reclam 1990, p. 33-48.

*Wikipédia*. Artigo sobre “*differáncè*”.  
<https://de.wikipedia.org/wiki/Différance>

THEUNISSEN, Michael. *Dialektik der Endlichkeit. Hegel von Heraklit bis Derrida*. In: *Dialektik und Differenz*. Festschrift für Milan Prucha. Anett Jubara, David Benseler (Orgs.), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2001, p. 35-71.

# A EXISTÊNCIA NECESSÁRIA DE UM SER ABSOLUTAMENTE PERFEITO EM VIRTUDES E A EXISTÊNCIA DO MAL MORAL E/OU NATURAL

---

*Emerson Carlos Valcarenghi\**

Este ensaio pretende responder as seguintes perguntas<sup>1</sup>:

(1) A existência de males morais e naturais é compatível com a existência, *numa mesma situação ou mundo possível*, de um ser absolutamente perfeito em virtudes?<sup>2</sup>

---

\* Professor do Programa de Pós-Graduação e do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Piauí (UFPI). Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Contato: [ecvalcarenghi@gmail.com](mailto:ecvalcarenghi@gmail.com)

<sup>1</sup> Este ensaio se destina principalmente a graduandos em filosofia, embora talvez também possa ser útil a qualquer amante de uma discussão filosófica argumentada. Para uma introdução ao assunto, confira <http://plato.stanford.edu/entries/evil/>.

<sup>2</sup> Ao contrário do que se poderia inicialmente pensar, o termo “absolutamente” não é redundante em sua associação com “perfeito”. Afinal, há dois sentidos ligados à noção de perfeição: um *relativo* e um *absoluto*. A sentença “ $x$  é perfeito” pode significar que  $x$  satisfaz plenamente *algumas* expectativas, exigências ou excelências desejáveis *possíveis*. Ao afirmarmos, por exemplo, que certa música é perfeita, não necessariamente estamos nos comprometendo com a tese de que não poderia haver música melhor. Podemos ser comprometidos apenas com a proposição de que, naquele momento, para aquela ocasião, aquela música satisfaz plenamente as expectativas a ela vinculadas. Mas, é claro, aquela expressão também pode significar que  $x$  satisfaz plenamente *todas*

(2) A existência de um ser absolutamente perfeito em virtudes é – dada a possibilidade de existência de males morais e naturais – algo de caráter necessário ou meramente contingente?

(3) As perguntas acima, e suas respectivas respostas corretas, mantêm alguma relação aproveitável com a análise de conceitos? Em caso positivo, que conceitos?

(4) Se alguém crê que, no mundo real, há males morais e/ou naturais, esse alguém poderia crer razoavelmente que também há nele um ser absolutamente perfeito em virtudes?

Como se pode facilmente notar, as perguntas (1) e (2) são de ordem ontológico-existencial, (3) é de ordem da análise conceitual e (4) é de ordem epistêmica.<sup>3</sup> A despeito de tal diferença, as respostas mantêm íntima relação, de modo que uma resposta às perguntas (3) e (4) depende do conteúdo das respostas que dermos às perguntas (1) e (2). Isso posto, consideremos o seguinte argumento, que vamos designar de “(AM)”:

(1) Hipótese: Necessariamente existe um ser, vamos designá-lo de “Deus”, que é absolutamente perfeito em virtudes, ou seja, ele é, ao mesmo tempo, *relevantemente* onipotente, onisciente e onipresente<sup>4</sup>, infalível, eterno, moralmente

---

as expectativas desejáveis possíveis. Essa seria a situação para o caso da absoluta perfeição. Mas, se alguém não estiver convencido do ponto, sinta-se autorizado a considerar “absolutamente perfeito” como um pleonasma. Se isso ainda não for suficiente, autorizamos a substituição de “absolutamente perfeito” por “maximamente excelente” ou “sumamente excelente” em todas as incidências do texto. Isso não muda as conclusões que pretendemos extrair aqui.

<sup>3</sup> As perguntas (1) e (2) podem ser relacionadas ao chamado “problema ontológico do mal” e a pergunta (4) ao chamado “problema evidencial do mal”.

<sup>4</sup> Como vimos, os conceitos prefixados por “oni” foram modulados pelo conceito de relevância. Salvo indicação em contrário, teremos sempre em

perfeito, totalmente livre<sup>5</sup>, criador do mundo real originário com todos os seus princípios de funcionamento etc.;

(2) Necessariamente, se Deus sabe (ou apenas tem base para crer razoavelmente) que  $x$  está prestes a proceder

---

mente essa modulação ao nos referirmos aos conceitos de onipotência, onipresença, onisciência etc., mesmo que ela não ocorra explicitamente no restante do ensaio. A modulação é necessária para evitarmos cláusulas inconsistentes nas análises daqueles conceitos (confira, por exemplo, o paradoxo da onipotência em [https://pt.wikipedia.org/wiki/Paradoxo\\_da\\_omnipot%C3%Aancia](https://pt.wikipedia.org/wiki/Paradoxo_da_omnipot%C3%Aancia)).

Nesse caso, nós aceitamos a solução de Tomás de Aquino (*Suma de Teologia*, livro 1, questão 25, Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid, 2001) de que a onipotência do ser absolutamente perfeito em virtudes é restrita às situações possíveis. Desse modo, podemos pensar que há dois sentidos para “onipotência”, um irrestrito e outro relevante. A onipotência irrestrita é um conceito cuja análise revelaria conceitos inconsistentes, conceitos que não conseguiríamos atribuir simultânea e plenamente a um mesmo item. Já a onipotência relevante, que é relativa a todas as situações possíveis, nada tem de inconsistente em seus ingredientes conceituais. A propósito, Tomás de Aquino também parece indicar que a impossibilidade de que Deus crie objetos contraditórios não tem a ver com natureza dos objetos, estritamente falando, mas com a natureza divina. Essa seria a explicação sobre por que Deus não poderia criar uma pedra que nem ele mesmo pudesse carregar. A pedra que nem mesmo Deus pudesse carregar seria um objeto impossível, tanto quanto o seriam os quadrados-redondos, os sujeitos maiores que si mesmos, os objetos autocriados e assim por diante etc.

<sup>5</sup> Alguém poderia reclamar que o conceito significado pela expressão “totalmente livre” deveria integrar a lista de conceitos que analisam o conceito de moralidade perfeita, que não poderia fazer adequadamente parte do *analisans* do conceito de Deus. Mas, a reclamação não é justa. Afinal de contas, ser moralmente perfeito não implica, analiticamente falando, ser absolutamente livre, autônomo, autodeterminado livre-arbitrado. Perfeita moralidade implica que em todas as situações possíveis em que um indivíduo procede, ou se omite de proceder, ele o faz de modo moralmente positivo. É claro que isso implica que o indivíduo procede autonomamente em todas essas ocasiões. Todavia, não implica que ele procede autonomamente em todas as situações possíveis. Por essa razão, é necessário adicionar o conceito de total liberdade, autonomia, livre-arbítrio etc.



imoralmente em relação a  $y^6$ , mas nada faz para impedi-lo, tal inação de Deus é imoral<sup>7</sup>;

(3) Em alguma situação (ou mundo) possível,  $x$  acabou de proceder imoralmente em relação a  $y$ ;

Logo, não é necessário que exista um ser, Deus, que seja absolutamente perfeito em virtudes, isto é, que seja, *relevantemente* onipotente, onisciente e onipresente, infalível,

---

<sup>6</sup> Algumas considerações sobre o sentido da expressão “ $x$  está prestes a proceder imoralmente em relação a  $y$ ”. A primeira é a de que o sentido da expressão é suficientemente aberto para permitir a inclusão, não apenas de procedimentos de ordem prática, as ações, mas também de procedimentos mentais. Afinal de contas, operações mentais, como crenças, por exemplo, também são passíveis de serem moralmente corretas ou incorretas (intenções, ao contrário, estão fora do espectro da atribuição moral). Por exemplo, suponhamos que um mentiroso contumaz tenha difamado alguém de modo injusto numa determinada comunidade. Suponhamos agora que a farsa seja descoberta e que todos os membros da comunidade disponham de base para crer *razoavelmente* que tudo foi mesmo uma farsa. Porém, um dos membros insiste em manter a sua crença, evidentemente, de modo irrazoável. Nesse caso, a sua crença é imoral. O difamado de modo injusto tem, assim, o direito de se sentir moralmente ofendido não apenas pelo difamador, mas também por esse crente que mantém sua crença irrazoável sobre o assunto em jogo. Assim, embora o ensaio se concentre quase que exclusivamente sobre procedimentos acionais, o que dissermos aqui acerca dos primeiros deverá valer, *em princípio*, para procedimentos de ordem mental e também para as respectivas omissões de ambas as ordens de procedimentos. Se o que estamos dizendo for verdade, poderia ser o caso de que um indivíduo moralmente autônomo deveria, satisfeitas as demais condições relevantes, tentar não apenas impedir alguém de agir imoralmente, mas impedir também, por exemplo, alguém de *crer* imoralmente.

<sup>7</sup> O indivíduo denotado por “ $x$ ” pode ser, evidentemente, qualquer indivíduo, contanto que se trate de um ser dotado de livre-arbítrio procedimental. Como artifício puramente retórico, podemos sugerir a figura bíblica do anjo caído, Lúcifer, haja vista a quantidade e “qualidade” de ações imorais que ele, supostamente, tem praticado contra as criaturas originadas a partir da ação criativa de Deus.

eterno, moralmente perfeito, totalmente livre, criador do mundo real originário com todos os seus princípios de funcionamento etc.

Como se pode ver, (AM) não é exatamente uma tentativa de se provar que Deus não existe no mundo *real*.<sup>8</sup> (AM) não é, portanto, um argumento propriamente ateuista. Mesmo assim, ele obviamente não está desconectado da discussão sobre a compatibilidade conceitual, ou não, da coexistência de Deus e do mal moral ou natural. Pelo contrário, em virtude da possibilidade da existência do mal moral, (AM) conclui pela falsidade de que Deus necessariamente exista (ou subsista, caso queiramos conservar a existência exclusivamente para o mundo real). Em outras palavras, (AM) nega que Deus exista em todas as situações ou mundos possíveis, uma vez que o mal moral frequenta ao menos uma dessas situações.<sup>9</sup> De qualquer modo, o que queremos de fato com (AM) tem a ver com as lições de análise conceitual que estão conectadas a ele.

Se devidamente aproveitado, parece-nos que (AM) nos oferece a oportunidade de refutarmos algumas noções acerca do conceito de Deus e do conceito de mundo possível. Para vê-lo, vamos considerar o postulado de que a existência necessária de algo – que seja Deus – seria implicada *analiticamente* por um conceito ou por uma conjunção de conceitos que analisassem o conceito de

---

<sup>8</sup> Tudo indica que foi Epicuro de Samos o primeiro a propor um argumento tentando provar a inexistência divina em face da existência de males morais. Ver [https://pt.wikipedia.org/wiki/Paradoxo\\_de\\_Epicuro](https://pt.wikipedia.org/wiki/Paradoxo_de_Epicuro)

<sup>9</sup> Por essa razão, poderíamos dizer que (AM) se trata de um argumento “desontológico” a respeito da existência de Deus. Pois, ao inverso dos chamados “argumentos ontológicos”, conclui pela negação da necessidade de sua existência. Ver <http://plato.stanford.edu/entries/ontological-arguments/>.

Deus.<sup>10</sup> Bem, não é difícil perceber que (1) de (AM) é perfeitamente dedutível desse postulado. Acontece que (AM) prova por redução ao absurdo a falsidade de (1) de (AM), o que pavimentava o caminho para se provar a falsidade do postulado em questão. Sendo assim, (AM) nos oferece uma lição que permite provarmos que a seguinte noção acerca do conceito de Deus é falsa: *necessariamente, se  $x$  é Deus, então  $x$  existe*. A próxima noção que, em vista das lições a serem extraídas a partir de (AM), fica na berlinda refutatória é relativa ao conceito de mundo possível. Grosso modo, é a seguinte: *necessariamente, se  $M$  é um mundo possível, então Deus existe em  $M$* . Ora, a razão pela qual essa proposta de análise é refutada a partir de (AM) nos parece bem clara. Trata-se do

---

<sup>10</sup> Plantinga (p. 214) teria de aceitá-lo, haja vista que ele postula que o conceito de grandeza máxima, que teria que analisar o conceito de Deus, implica analiticamente a instanciação do conceito de excelência máxima, conceito que também teria de analisar o conceito de Deus, em todos os mundos possíveis (cf. *The Nature of Necessity*, Oxford University Press: Oxford, 1ª. ed. 1974, reimpressão em 1982). É importante observar que o fato de alguém assumir que a existência de algo que é Deus seja implicada analiticamente por alguma conjunção dos conceitos que analisam o conceito de Deus se trata de uma fala rigorosamente neutra sobre se a existência é atribuível ou não a indivíduos. Em rigor, pensamos que a existência seja atribuível apenas a mundos, que tomamos como sendo estruturas ou sistemas de proposições. Mas essa discussão não vem ao caso aqui (para mais informações sobre o tópico, veja <http://plato.stanford.edu/entries/existence/>). Também é importante dar algum esclarecimento sobre o que entendemos por “implicação analítica”. Trata-se da implicação exclusivamente relativa aos conceitos expressos como predicados de uma sentença, jamais a implicação relativa ao significado de alguma constante ou operador lógicos. Consideremos, por exemplo, a proposição de que um determinado indivíduo é Deus. Essa proposição implica *analiticamente* que o indivíduo em jogo é o ser absolutamente perfeito em virtudes. Tal implicação não repousa ou decorre do significado de nenhuma constante ou operador lógicos. Tanto é verdade, que o argumento a seguir é dedutivamente correto: *dado indivíduo é Deus. Logo, é o ser absolutamente perfeito em virtudes*. Esse argumento é dedutivamente correto, ainda que ele seja *formalmente* inválido do ponto de vista dedutivo.

fato de que as premissas (2) e (3) de (AM) são, tal como queremos defender aqui, *verdades necessárias*. Em resumo, o que desejamos mais fortemente com (AM) é algo próprio – e exclusivo – da filosofia analítica, ou seja: discutir certas propostas de análise dos conceitos de Deus e de mundo possível. Mas, de quebra, como subproduto positivo de uma discussão sobre (AM), queremos rastrear algumas implicações epistêmicas da crença na existência *real* do ser absolutamente perfeito em virtudes em conjunção com a crença na existência, igualmente real, de males morais e/ou naturais.

Então, e apenas para solidificarmos alguns pontos que consideramos cruciais aqui, (AM) se põe como uma objeção à proposta que analisa o conceito de Deus como sendo o de algo que *necessariamente existe* em razão de sua absoluta perfeição de virtudes, de sua máxima grandeza de excelências ou coisa que o valha. O modo pelo qual (AM) extrai tal conclusão é pela incompatibilidade entre a existência de um ser absolutamente perfeito em virtudes<sup>11</sup> (isto é, que seja relevantemente onipotente, onisciente, onipresente, perfeito moralmente, completamente livre etc.) e a ocorrência de uma imoralidade em uma mesma situação (ou mundo) possível. Afinal de contas, se o conceito de *ser-absolutamente-perfeito-em-virtudes* é analisável por aqueles conceitos, então não pode haver nenhuma situação – real ou

---

<sup>11</sup> É importante destacar o fato de que, em vez da expressão “*um* ser absolutamente perfeito em virtudes”, nós poderíamos ter usado a expressão singularizada, ou seja: “*o* ser absolutamente perfeito em virtudes”. Afinal, é impossível que existam *dois* seres absolutamente perfeitos em virtudes. Para vê-lo, acompanhemos argumento que se segue: vamos supor que  $x$  e  $y$  fossem absolutamente perfeitos em virtudes. Ora, se  $x$  e  $y$  fossem *ambos* absolutamente perfeitos em virtudes, então eles seriam tão perfeitos um quanto o outro em relação a qualquer virtude. Ocorre que ser superior em virtudes é, em si mesmo, uma virtude. Mas, se é assim,  $x$  e  $y$  carecem de uma virtude: a de não serem melhores um do que o outro. Em consequência, é impossível que *dois indivíduos* sejam ambos absolutamente perfeitos em virtudes.

meramente possível – em que, havendo algo que seja absolutamente perfeito em virtudes, haja *também* a ocorrência da imoralidade. Em suma, lidamos aqui com um argumento que tenta mostrar que a coexistência de Deus e do mal moral é conceitualmente incompatível. Isso nada tem a ver com provar que Deus não existe no mundo real. Para se poder fazê-lo, seria necessário provar a existência *real* do mal moral e/ou natural, meta que, evidentemente, não pode pertencer ao escopo de um ensaio de natureza da análise conceitual.

Mas, seria (AM) inexpugnável? Nós acreditamos que sim e, a fim de mostrá-lo, tentaremos afastar as melhores objeções contra (AM), quase todas dirigidas à premissa (2). Mas, antes, consideramos importante fazermos um esclarecimento sobre o sentido da expressão “mal moral”. O que é preciso destacar é que o mal moral não equivale a um procedimento maldoso ou a uma omissão procedimental maldosa. Afinal, há casos em que, se alguém for *maldoso* em relação a outrem, agirá de moralmente *correto* e há casos em que, se alguém for bondoso em relação a outrem, agirá de moralmente *incorreto*. Por exemplo, vamos supor que um terrorista intencione explodir uma creche com centenas de criancinhas inocentes. Se nada o impedir, mas, principalmente, se um dado sujeito, *S*, não o impedir, a melhor probabilidade indica que centenas de vidas inocentes serão ceifadas. Vamos supor que, *S*, o qual está abissalmente aquém da absoluta perfeição de virtudes, acredita em todas as proposições relevantes ao caso. Motivado por tais crenças, *S* decide lançar-se sobre o terrorista a fim de impedi-lo de concretizar o intento bárbaro. Detalhe importante: *S* também acredita que o terrorista irá ferir-se gravemente quando ele se lançar sobre o terrorista para tentar impedi-lo. *S* se lança sobre o terrorista, o qual acaba se ferindo gravemente naquela situação. Bem, é óbvio que *S* cometeu uma ação má/maldosa em relação ao terrorista. Independentemente disso, a ação de *S* foi *moralmente positiva*, ou *correta*, pois diríamos que ele agiu exatamente como

deveriam agir quaisquer agentes que, assim como ele, desejassem proceder de modo moralmente correto.<sup>12</sup> Em outras palavras, se *S* tivesse deixado de impedir o terrorista, tal inação seria imoral. Isso posto, a pergunta crucial se torna a seguinte: se *S*, que está muitíssimo aquém da máxima perfeição de virtudes, deveria tentar impedir o terrorista, não o deveria igualmente o ser absolutamente perfeito em virtudes? Certamente que sim. Afinal, uma obrigação moral correta não deixaria de ser correta, se o agente do caso passasse a ser aquele que detém a máxima excelência *moral* e a máxima excelência em eficácia acional sem efeitos colaterais indesejáveis.<sup>13</sup>

Mas, poderia a inação divina ser moralmente correta em tais casos? Uma das tentativas mais tradicionais de tratamento da existência do mal moral argumenta que sim. De acordo com ela, a inação divina não apenas seria apenas moralmente justificada, mas moralmente perfeita. Afinal, o próprio caso assume que *S* e o terrorista são agentes com livre-arbítrio moral, e, portanto, Deus não poderia ser

---

<sup>12</sup> Alguém poderia tentar desqualificar o caso acima alegando que a verdade das proposições morais *substantivas* tem de ser relativizada, ou seja, que se trata de um conceito cuja saturação depende do contexto, ou subjetivo, ou intersubjetivo. Nesse caso, poderia, é bem verdade, haver uma divergência ulteriormente irreconciliável acerca do que *S* ou o terrorista deveriam fazer no caso. Contudo, essa contenção, embora possa ser verdadeira, não tem relevância para a discussão. Afinal, bastaria mudarmos o caso para o acomodarmos a cada caso possível de dever substancial envolvido. Como se não bastasse, são perfeitamente possíveis casos de *convergência* da verdade moral entre diferentes axiomas morais de diferentes indivíduos ou comunidades. Tal como vemos, importa aqui apenas um caso possível de convergência moral entre diferentes indivíduos, grupos ou comunidades hipotéticas e o personagem principal do drama, que é Deus.

<sup>13</sup> “Grandes poderes, grandes responsabilidades”, foi o que disse o tio do Homem-Aranha a ele, para a surpresa de quem está assistindo a um filme que obviamente não tem a pretensão de desfiar propostas de análise conceitual.

moralmente responsabilizado pelas ações ou inações de *S* ou do terrorista, é o arrazoado básico dessa defesa da inação divina.<sup>14</sup> Mas, tal como vemos, essa linha de defesa da suposta moralidade perfeita da inação divina – e, por conseguinte, de ataque à verdade da premissa (2) de (AM) – não funciona. Para vê-lo, retornemos ao caso do terrorista, mas com uma diferença: agora, vamos assumir que, a despeito de sua tentativa heroica, *S* não consiga impedir o atentado. Nesse caso, Deus sabe que, se não impedir o terrorista, centenas de crianças inocentes vão morrer. Sendo assim, os livres-arbítrios de *S* e do terrorista não são relevantes para decidir sobre a verdade/falsidade da premissa (2) de (AM), como teria que assumir o tratamento tradicional para poder refutar (AM). Nada há em (AM) que negue livre-arbítrio, autonomia, autodeterminação moral a *S* ou ao terrorista. Muitíssimo pelo contrário, a autodeterminação moral de tais personagens é perfeitamente contemplada pela premissa (2) de (AM), uma vez que o terrorista não poderia agir *imoralmente* contra as criancinhas, nem *S* poderia omitir-se imoralmente de tentar impedi-lo, se a ação do terrorista ou a inação de *S* não fossem ambas livre-arbitradas. Desse modo, se a omissão de *S* em tentar impedir a ação horrenda do terrorista a torna, em razão do livre-arbítrio de *S*, passível de responsabilização moral, então, pela mesma razão, a omissão de Deus também deve sê-lo.<sup>15</sup> Logo, a invocação dos livres-arbítrios de *S* e do terrorista seria

---

<sup>14</sup> Agostinho, *O livre-arbítrio*, 2ª. ed., Ed. Paulus: São Paulo, 1995.

<sup>15</sup> Alguém poderia alegar que há até mesmo agravantes para o caso da inação divina. Por exemplo, Deus, dada a sua onisciência, sabia que o facinora tinha a intenção de cometer uma ação imoral de alto grau e que, se nada o impedisse, ele concretizaria sua intenção tenebrosa. Mesmo assim, Deus permitiu que ele fosse gerado e, após permiti-lo, não tentou impedir suas imoralidades nem mesmo tentando informar os prováveis alvos daqueles intentos escabrosos. A propósito, discutiremos em seguida alguns aspectos da relação entre a onisciência e os procedimentos livre-arbitrados, ou suas omissões correspondentes.

inútil para efeito de escusar a inação divina em razão do não-impedimento da ocorrência daquela imoralidade horrenda.

Swinburne (1998) também invoca o livre-arbítrio para defender a inação divina, porém numa estratégia diversa.<sup>16</sup> Primeiro, ele argumenta que a ação de Deus de criar seres moralmente autônomos, em vez de meros autômatos comportamentais, constitui uma ação moralmente perfeita. Segundo, e mais crucialmente ao ponto, Swinburne argumenta que Deus não pode saber quaisquer procedimentos futuros que sejam livre-arbitrados (ou motivadas pelo livre-arbítrio). A ideia é que as ações livre-arbitradas constituiriam um caso-limite *relevante* da onisciência e deveriam, portanto, ser tratadas de modo análogo aos casos relacionados ao paradoxo da onipotência. Em outras palavras, Deus não pode saber *previamente* nenhum procedimento livre-arbitrado, ou a omissão procedimental correspondente, uma vez que é conceitualmente impossível sabê-los, do mesmo modo que é impossível que ele converta contradições em verdades. Sendo assim, Deus não poderia intervir a fim de impedir ações imorais, porque ele *relevantemente* ignora o valor moral de procedimentos mentais ou acionais, e suas omissões correspondentes, se eles forem autônomos, autodeterminados, livre-arbitrados.

Mas, tal como veremos, a estratégia de invocar a ignorância necessária acerca de escolhas livre-arbitradas de procedimentos ou de suas respectivas omissões é, no fim das contas, apenas um simulacro de refutação da premissa (2) de (AM). Em primeiro lugar, mesmo que fosse conceitualmente impossível que alguém soubesse *previamente* quais seriam as escolhas autônomas de ações ou operações do terrorista do caso inicial, isso não teria relevância em relação ao caso. Não seria necessário que *S* soubesse antecipadamente as escolhas autônomas do terrorista para que ele fosse tornado

---

<sup>16</sup> Swinburne, R. *Será que Deus existe?*, Gradiva: Lisboa, 1998.



moralmente responsável por sua eventual omissão no caso.<sup>17</sup> Como já indicamos na construção do caso, basta que *S* acredite ou, se alguém quiser aumentar a exigência, basta que *S* acredite *razoavelmente*<sup>18</sup> nos seguintes conteúdos: (A) nas intenções terroristas do terrorista, (B) na maior probabilidade de o terrorista concretizar seu intento malévolo do que não concretizá-lo, caso nada, mas, principalmente, se ele não o impedir (isso tudo a despeito de *S* eventualmente crer na *possibilidade* conceitual de o terrorista não concretizá-la, por conta de uma ou outra das seguintes razões: desistência livre-arbitrada, incompetência na condução, falha de algum equipamento etc.) e (C) que ele não assumirá para si mesmo um dano que tenta evitar em

---

<sup>17</sup> Considerações análogas devem ser feitas em relação aos conceitos que dependem *analiticamente* do conceito de responsabilidade ou imputabilidade moral, como, por exemplo, os conceitos de obrigação moral, mérito moral, lei justa, punição justa, etc. Ou seja, seus conteúdos não dependem *estritamente* do conhecimento dos fatos moralmente relevantes pelos agentes envolvidos, mas de uma ou mais crenças que sejam relevantes aos casos.

<sup>18</sup> Queremos aproveitar a oportunidade para expressar compromisso explícito com a seguinte sequência de implicações *analíticas* acerca do conceito de conhecimento: conhecimento implica crença justificada, que, por sua vez, implica crença razoável, que, por sua vez, implica crença que seja formalmente adequada ao modo de geração doxástica que a gerou. Nós defendemos a existência dessas relações entre a justificação e a razoabilidade doxástica, embora não propriamente nesses termos, mas em termos da exigência da adequação formal entre o modo de geração da crença e a correspondente crença-alvo para que a crença pudesse estar justificada (confira VALCARENGHI, E. C. 2010. Confiabilidade, coerência e metaincoerência. *Veritas*, v. 55, n. 2: 60-87 e VALCARENGHI, E. C. 2011. Confiabilidade, coerência e metaincoerência (continuação e fim). *Veritas*, v. 56, n. 2: 121-140). Sendo assim, as expressões “crença formalmente adequada” e “adequação formal” podem ser substituídas, respectivamente, e sem perda de sentido, pelas expressões “crença razoável” e “razoabilidade doxástica”. Nesse sentido, crença justificada implica crença razoável, que equivale à crença formalmente adequada ao seu respectivo modo de geração.

outro(s). Bem, conforme assumimos, *S* acredita em tais coisas, quiçá até mesmo de modo razoável. Sendo assim, *S* seria moralmente responsável, caso não tivesse tentado impedir o terrorista naquela conjuntura. Se isso vale para *S*, que está muito aquém da máxima excelência em virtudes, tanto mais para o ser cuja excelência em virtudes é a máxima possível. Negar tais coisas é assumir compromisso com a tese de que, após decidir realizar a ação terrorista, nem mesmo a intenção subjacente seria passível de crença razoável por parte de Deus ou que Deus não pode ter sequer crença razoável da probabilidade da ocorrência da ação em jogo a partir da ocorrência da intenção subjacente.

Mas, mesmo que fosse conceitualmente impossível conhecer *antecipadamente* os procedimentos autônomos de agentes, ou as respectivas omissões<sup>19</sup>, é perfeitamente possível conhecê-los *postumamente*. Ora, isso pode ser suficiente para responsabilizarmos moralmente alguém pela omissão em face da imoralidade. Assim, se, ao deliberar entre sentar-se e comer uma singela maçã ou ir até uma creche para explodi-la, o terrorista escolhesse autodeterminadamente a segunda opção, a respectiva intenção de ação teria de ser cognoscível para Deus após a sua ocorrência mental, fato que está de acordo com a própria estratégia adotada por Swinburne. Nesse caso, tanto *S*, quanto Deus, teriam a obrigação moral de impedir a concretização da intenção malévola, caso soubessem da respectiva intenção terrorista. E, apenas para reforçar o ponto, não vale alegar que a relação entre a intenção de seres autodeterminados e sua ação relativa seria, ela mesma, indeterminada e, por isso, incognoscível. Afinal, não importaria para a responsabilização moral de uma possível omissão de *S*, que

---

<sup>19</sup> Desse ponto em diante, vamos usar a expressão “desprocedimento”, e outras expressões correlatas, para nos referirmos à omissão procedimental. Trata-se de uma licença para efeito de facilitar a expressão e a compreensão do texto. É o que esperamos.

o terrorista, num átimo antes de acionar a bomba, escolhesse de modo livre-arbitrado desistir do intento inicial e, em vez disso, sentar-se junto às crianças para dizer-lhes que jamais deveriam abraçar causas terroristas.

Também é importante lembrar, mesmo correndo o risco de ser trivial, que é absurdo exigir que um agente tenha *conhecimento* da realização, por exemplo, de uma ação imoral para efeito de se poder exigir uma intervenção moralmente positiva do agente no sentido de impedir a respectiva ação. Afinal de contas, se *S* sabe que Fulano agirá imoralmente em relação a Beltrano, é *impossível* que *S* impeça a ação correspondente, pois o conceito de conhecimento implica que a proposição conhecida seja verdadeira e, portanto, que o fato ocorra. Assim, se *S sabe* que uma ação imoral vai acontecer, ela *inexoravelmente* vai acontecer. Assim, para compreendermos melhor a conexão necessária entre o conceito da responsabilidade moral e os atributos cognitivos do agente, voltemos ao caso inicial, com algumas modificações. Agora, vamos supor que *S* não tivesse crença sobre os objetivos do terrorista, sobre a maior probabilidade de concretização dos seus propósitos do que a não-concretização nem sobre o fato de que ele sairia ileso de uma tentativa de impedi-lo de cometer a ação ignominiosa, caso acreditasse no intento respectivo. Vamos supor agora que, a despeito de não crer em tais coisas, *S* dispusesse apenas de *base para inferir razoavelmente* todas essas crenças que acabamos de supor que ele não tem. Dito de outro modo, embora *S* não tenha formado aquelas crenças, ele crê em algo que lhe permitiria inferir razoavelmente as crenças em jogo. Considerando a atual variação do caso, perguntamos: *S* permaneceria moralmente responsável de impedir o terrorista? Pairaria sobre ele ainda a obrigação moral de agir nesse sentido? Claro que sim! Em suma, esse caso nos permite mostrar que, para a responsabilização moral, não é sequer necessário que o agente, passível de responsabilização moral, creia em alguma proposição relevante ao caso. Basta

que ele tenha base inferencial para a geração de crença razoável relevante ao caso.<sup>20</sup> Então, é assim: se *S*, que é epistemicamente falível, seria moralmente responsável de impedir a ação terrorista apenas por ter base para crer razoavelmente, entre outras coisas, que, *se algo, mas, principalmente, se ele não impedir a ação imoral, a ação imoral ocorrerá*, tanto mais moralmente responsável deve ser aquele que é absolutamente perfeito em virtudes. Portanto, a tese de que é impossível, até mesmo a um ser relevantemente onisciente, saber de antemão um procedimento ou desprocedimento autônomo de um agente não permite uma prova da falsidade da premissa (2) de (AM). Mesmo assim, vamos examinar mais de perto essa tese.

Nós argumentaremos pela falsidade dessa tese de recorte da onisciência divina e também pela total ineficácia, e até mesmo contraproducência, de se empregá-la para escusar a inação divina em face da imoralidade. Vamos começar com algumas observações importantes sobre a onisciência relevante do ser absolutamente perfeito em virtudes. Nós podemos defender *apenas uma* das seguintes teses acerca do conceito de onisciência relevante: (a) um ser *relevantemente* onisciente sabe todas as proposições verdadeiras; (b) um ser *relevantemente* onisciente sabe todas as proposições cognoscíveis.<sup>21</sup> Ora, para evitar um

---

<sup>20</sup> Embora não se constitua numa meta específica deste ensaio, podemos mostrar, com o auxílio de algumas modificações no caso original do terrorista, que *ter base inferencial para a geração de crença razoável relevante à situação moral* não é, em termos de exigência cognitiva, algo que seja apenas suficiente para a responsabilização moral. Pode-se mostrar que o conceito em questão é *necessário* relativamente ao conceito de responsabilidade moral. Logo, se um agente não tem base inferencial para a geração de crença razoável que seja relevante a certa situação moral, tal agente simplesmente não é moralmente responsável, independentemente da indesejabilidade do fato ocorrido ou que poderia ter sido evitado.

<sup>21</sup> Podemos acrescentar também que, independentemente das alternativas acima, o ser absolutamente perfeito em virtudes sabe de

compromisso imediato com a absurdidade, o usuário da estratégia de recorte da onisciência divina tem que defender a alternativa (b). Pois, se defendesse a alternativa (a), assumiria compromisso com a tese de que Deus sabe todas as verdades, sejam elas necessárias ou contingentes. Ora, proposições que versam sobre (des)procedimentos futuros e autônomos de agentes são proposições contingentes e, sendo assim, *podem* ser verdadeiras. Vamos supor que uma delas assim seja. Nesse caso, como se poderia defender, sem comprometimento com a absurdidade, que tal proposição seria incognoscível a um ser onisciente de todas as verdades? Não se pode. Assim, (b) é a única alternativa para quem invoca o recorte na onisciência de Deus para escusar sua inação frente à imoralidade. Nesse caso, são cabíveis as seguintes questões: sob que argumento se poderia defender a incognoscibilidade das proposições que versam sobre (des)procedimentos futuros e autônomos de agentes, considerando o fato de que elas podem ser verdadeiras, já que são contingentes? Como argumentar corretamente que Deus não *pode* saber previamente que um sujeito, que delibera se vai agir *assim* ou *assado*, há de deliberar autonomamente por agir *assim*, por agir *assado* ou por nenhum dos dois, tendo sempre em vista que uma dessas possibilidades vai ser concretizada e, portanto, a proposição respectiva já seria verdadeira? Em suma, como se pode argumentar corretamente que, se Deus sabe antecipadamente qual o (des)procedimento a ser adotado por alguém, então tal (des)procedimento não pode ser autodeterminado, autônomo, livre-arbitrado? Ora, há apenas

---

modo *automático*, sem a necessidade de realizar qualquer inferência. Ou seja, Deus não vem a saber *outras* proposições por meio de inferências dedutivas ou indutivas de outras proposições. Um ser absolutamente perfeito na virtude do conhecimento possui sempre em sua mente, como objeto de conhecimento, *todas e apenas* as proposições verdadeiras ou *todas e apenas* as proposições cognoscíveis, independentemente da modalidade da verdade da proposição, se necessária ou contingente.

duas opções possíveis para o tipo de razão a ser invocada para responder as perguntas acima: ou se trata de uma razão subjetiva, ou se trata de uma razão objetiva. Uma razão de ordem subjetiva está absolutamente fora de questão, pois implica que Deus, o ser que é absolutamente perfeito em virtudes, tem limitações cognitivas, o que é fatalmente absurdo. Restaria apenas uma razão ordem objetiva. Mas, como veremos, o quadro não muda para quem, como Swinburne, apelaria para a estratégia de arrancar um pedaço da onisciência divina para argumentar contra (AM).

Um dos dois modos de Deus não poder saber uma classe inteira de proposições contingentes seria se algum procedimento cognitivo de Deus em relação àquelas proposições implicasse suas respectivas falsidades – o outro modo envolve causação e será examinado mais adiante. Ocorre que a adoção da explicação acima só pode redundar em absurdo. Para vê-lo, consideremos um procedimento cognitivo aleticamente neutro no sentido de não tomar as proposições em jogo como verdadeiras/falsas no mundo real, que seria o procedimento de Deus meramente supô-las/considerá-las/entretê-las/cogitá-las/etc. como verdadeiras em relação ao mundo real. Agora cabe mais uma pergunta ao defensor da estratégia do recorte na onisciência divina: bastaria que Deus supusesse que amanhã escolherei comer um churrasco de costela, em vez de uma salada de agrião, para implicar que a minha escolha não seria autodeterminada? Ora, se esse fosse o caso, então nenhum procedimento autônomo seria possível, pois o ser absolutamente perfeito em virtudes é capaz de suportar todas as proposições capazes de serem verdadeiras, caso *também* das proposições que versam sobre (des)procedimentos autodeterminados. A conclusão só pode ser a seguinte: se o recorte feito por Swinburne na onisciência de Deus não funciona com procedimentos cognitivos aleticamente neutros, as coisas só podem ficar piores para o caso de procedimentos cognitivos que não são neutros do ponto de

vista de se atribuir verdade/falsidade a proposições. Como se não bastasse, a explicação para o recorte está comprometida com outros absurdos. Consideremos, por exemplo, a explicação de que Deus não pode saber as proposições em discussão, pois, se ele acreditasse em tais proposições, tal fato implicaria que as proposições seriam falsas. É evidente que o condicional em questão é uma falsidade necessária, pois implica que um ser absolutamente perfeito em virtudes cria em falsidades, o que não é possível.<sup>22</sup>

Agora, vamos examinar se uma alternativa causalista de argumento em defesa do recorte na onisciência divina tem melhor sorte. De acordo com essa perspectiva, a ignorância divina se deveria a alguma forma de dependência causal necessária entre o conhecimento prévio de Deus e os procedimentos ou desprocedimentos dos agentes. Mas, para tornar impossível o conhecimento prévio de tais proposições por parte de Deus o seguinte teria de ser verdadeiro: necessariamente, o conhecimento prévio de Deus de que alguém vai (des)proceder assim-e-assado é causa suficiente do (des)procedimento correspondente. Mas, isso não pode ser verdade. Em primeiro lugar, por que é impossível uma verdade necessária de ordem causal. Para qualquer verdade causal que seja válida em um dado mundo possível, inclusive sem exceção, é concebível ao menos um mundo possível onde essa verdade não vige. Em segundo lugar, essa alternativa causal está comprometida com a tese absurda de que Deus seria a causa de sua própria ignorância em relação às proposições em jogo. E não há como sustentar isso por meio da alegação de que haveria aqui uma analogia relevante com o fato de Deus ser incapaz de criar círculos

---

<sup>22</sup> E os absurdos não ficariam obviamente pelo caminho, se alguém tentasse explicar a impossibilidade de se saber antecipadamente as proposições em jogo por meio dos conceitos de crença razoável, crença justificada ou crença inerrantemente justificada.

quadrados. Afinal, a incapacidade de Deus criar objetos impossíveis não é algo que ele causaria a si próprio. É absurdo dizê-lo. Desse modo, não cabe nenhum recorte na onisciência divina com base na alegação de que haveria uma analogia estrita com o argumento que explica a necessidade de se explicar a onipotência, a onipresença e a onisciência em termos *relevantes*. Em suma, resta-nos apenas a conclusão de que não há nenhuma incompatibilidade entre a autonomia (des)procedimental e o fato de alguém, mas, principalmente, Deus, saberem de antemão qual será o (des)procedimento autônomo e futuro de um agente. Dito de outro modo, o conhecimento prévio de Deus de que certo sujeito pretende começar uma dieta na próxima segunda-feira não constitui *necessariamente* um determinante causal da intenção do sujeito. Em outras palavras, se o conhecimento prévio de Deus de que um indivíduo vai escolher fazer isso, em vez de aquilo ou não fazer nem isso nem aquilo, é tal que *não necessariamente causa* a escolha, então não há razão para argumentar pela incompatibilidade entre a autonomia de qualquer (des)procedimento de um agente e o conhecimento correspondente e antecedente por parte de Deus. Se isso vale para um (des)procedimento qualquer, vale também para (des)procedimentos moralmente putativos. Desse modo, o conhecimento de Deus de que alguém tenha decidido, por exemplo, matar *imoralmente* outro indivíduo e que, se ele, Deus, não intervir, um homicídio imoral ocorrerá, não necessariamente constitui fator de causação da respectiva decisão, preparação e/ou *tentativa* de ação homicida.<sup>23</sup> Em suma, o conhecimento de procedimentos futuros não implica a supressão da autonomia ou livre-arbítrio moral, como se pretende argumentar para efeito de escusar a

---

<sup>23</sup> Novamente: não se pode, por razões óbvias, assumir ou exigir que Deus tenha *conhecimento* da realização de um (des)procedimento imoral para efeito de tornar moralmente necessária uma sua intervenção impeditiva.



omissão divina em face da imoralidade. Consequentemente, não há dilema legítimo entre a autodeterminação (des)procedimental de um agente e o conhecimento prévio de Deus dos respectivos (des)procedimentos. A premissa (2) de (AM) permanece, assim, ainda incólume.

Mas, há um ponto bizarro adicional ligado à estratégia de recortar a onisciência do ser absolutamente perfeito em virtudes para defender a escusabilidade moral de sua inação diante da imoralidade. Ele se revela nas opções de resposta do usuário da estratégia para a seguinte pergunta: Deus sabe ou não o que vai fazer daqui a pouco? Ora, não vemos como a estratégia de recorte poderia permitir uma resposta positiva, a não ser com arbitrariedade. Afinal, se Deus não sabe previamente os (des)procedimentos autônomos e futuros de um agente, exclusivamente por serem autônomos e futuros, então como poderia sabê-los de si? Não poderia. Mas, convenhamos, ter de assumir que Deus não sabe o que ele mesmo vai fazer daqui a pouco, a fim de se evitar aquela arbitrariedade, mostra um resultado tão medonho quanto o que se pretende evitar ao adotar a tese em discussão. Assim, a estratégia de recortar a onisciência de Deus a fim de tentar escusá-lo da inação diante da imoralidade se mostra contraproducente, até mesmo suicida.

Entretanto, vamos supor, *e apenas supor*, que a existência de seres moralmente autônomos implicasse a ignorância divina sobre os (des)procedimentos imorais futuros de tais seres. Mesmo que isso fosse verdade, Deus teria de saber de antemão que, ao criar seres acerca dos quais não saberia o valor moral de seus (des)procedimentos futuros, ele estaria assumindo o risco da ocorrência dos males. Ora, quando os riscos são de um modo que os eventuais efeitos moralmente indesejáveis são maiores que os eventuais efeitos moralmente positivos ou neutros, seria imoral arriscar. Nesse caso, Deus teria assumido um risco imprudente e irresponsável ao proceder algo perigoso sem o

devido cálculo de risco. E isso não se dissipa com a ideia de que a criação de seres livre-arbitrados seria uma concessão magnânima da divindade. Afinal, se ele não sabia qual o resultado, se positivo ou se negativo, moralmente falando, então a criação não poderia ser tomada como uma concessão exatamente magnânima. Nós vamos tratar desse ponto mais detidamente depois. De qualquer maneira, tem-se argumentado nessa tônica, e de um modo que também ataca a premissa (2) de (AM). A alegação corriqueira é a de que, se Deus não tivesse criado seres com livre-arbítrio, ou seja, que procedem ou se omitem imoralmente, ele teria de criar autômatos. Considerando que isso seria menos desejável do ponto de vista moral, seria imoral fazê-lo.<sup>24</sup> Mas, a nosso ver, temos aí mais um falso dilema, um que agora envolve os conceitos de livre-arbítrio e moralidade. O dilema é posto do seguinte modo: ou o livre-arbítrio e, então, a imoralidade dos agentes livre-arbitrados, ou o não livre-arbítrio e, então, a moralidade de tais agentes. Ocorre que esse dilema é brutalmente falso. O livre-arbítrio é perfeitamente compatível com o indivíduo (des)proceder *apenas* de modo moralmente positivo em um dado mundo possível – no mundo real, por exemplo, mesmo que isso não se desse em outros mundos possíveis! Desse modo, embora a supressão do livre-arbítrio deletasse junto a moralidade/imoralidade dos procedimentos de um dado agente, a manutenção do livre-arbítrio *não implica* a ocorrência de procedimentos imorais por parte desse agente no mundo em que ele habita. Isso por que um ser com livre-arbítrio poderia não des(proceder) imoralmente uma única vez em tal mundo,

---

<sup>24</sup> Nós concordamos apenas parcialmente com a alegação acima. Em especial, com a parte que assume ou sugere que Deus teria que criar ao menos uma categoria de seres autodeterminados. Todavia, não daremos um argumento para esse ponto aqui.

embora o fizesse em relação a outros mundos possíveis.<sup>25</sup> Se não fosse assim, o próprio Deus, que é um ser absolutamente autônomo, teria que poder (des)proceder imoralmente. Mas, isso é completamente impossível. Logo, um agente que seja dotado de autodeterminação (des)procedimental não necessariamente tem que (des)proceder imoralmente, mas apenas poder fazê-lo.

Outra defesa da perfeita moralidade da inação divina defende a tese de um mundo em que a imoralidade tem lugar é *moralmente preferível* a um mundo em que ela não ocorre. Isso por que apenas num mundo em que o mal moral tenha lugar será possível o exercício de “virtudes morais de ordem superior”. Como podemos ver, se essa defesa fosse correta, a premissa (2) de (AM) teria de ser falsa e ter-se-ia, assim, provado a incorreção de (AM). Uma coisa é certa: algumas virtudes moralmente positivas são mesmo sobrevenientes a procedimentos imorais e, desse modo, dependem da ocorrência dos últimos para poderem ocorrer. São exemplos as virtudes da benevolência, da generosidade, da fortaleza, da perseverança e as ações de coragem, em que, embora não se consiga salvar alguém de um procedimento imoral, o agente tentou fazê-lo. A ideia em jogo parece ser a de que inação de Deus em relação aos episódios de imoralidade é moralmente correta, pois, do contrário, não seria possível que suas criaturas exercitassem as virtudes morais quem fossem sobrevenientes àquelas. Porém, examinemos esse argumento mais de perto. O primeiro ponto a ser considerado é a confusão que parece haver entre os conceitos de (des)procedimento moral e de virtude moral. Procedimentos ou desprocedimentos moralmente corretos podem figurar em sentenças veiculando obrigações,

---

<sup>25</sup> Confira alguns relatos bíblicos sobre a moralidade dos salvos (por exemplo, Isa. 65:17-25, 2 Ped. 3:13, Rom 5:19 e Apoc. 21:1-8). Ela será impoluta.

permissões ou proibições morais.<sup>26</sup> Consideremos, por exemplo, as ações de caridade. Mesmo estando ligadas ao exercício da respectiva virtude moral, o exercício de ações de caridade não necessariamente constitui uma obrigação moral. Pensar que sim representaria a mesma confusão que se pode fazer entre os conceitos de ação moralmente correta e ação boa/bondosa. No que tange à coragem, outra confusão. A coragem é um impulso de ação, tem a ver com o fato mental (seja uma operação, seja um estado) que motiva a ação corajosa. A motivação das ações, nós sabemos, é essencial para a *mérito moral*. Mas, não para a *obrigação moral*. Se uma ação é moralmente correta, então um agente está *prima facie* moralmente obrigado a procedê-la, mesmo contra a sua vontade. Sendo assim, essa defesa da inação divina em face da imoralidade não prospera. Porém, o argumento original dessa linha de defesa pode ser retificado e, assim, alforriado da confusão que apontamos aqui.

A ideia agora seria defender a tese de que o mundo onde o mal moral existe é moralmente preferível a um mundo onde ele não existe, porque *apenas* no primeiro há a oportunidade de os agentes *diminuírem* ou *extinguírem* a imoralidade. Se isso fosse verdade, de fato a inação divina

---

<sup>26</sup> A propósito do tema, gostaríamos de assumir uma posição na disputa acerca do status alético das sentenças morais, embora não venhamos apresentar argumento para sustentar o ponto aqui. Queremos assumir que, em termos de moralidade *intersubjetiva*, a verdade das sentenças morais está mesmo subordinada à sensibilidade moral de uma determinada comunidade política (moralidade essa que pode – e deve – ser capturada pela legislação da respectiva comunidade). Mas é claro também que podemos falar de moralidade *subjetiva* (que também não deve ser confundida com moralidade *privada*). Em se tratando de moralidade subjetiva, a verdade das sentenças morais está obviamente subordinada aos princípios/axiomas morais assumidos como *universalmente* válidos por um sujeito qualquer, qualquer que seja a ordem de sua motivação. Evidentemente, tais princípios/axiomas morais podem, ou não, coincidir com os que são relativos à sensibilidade moral da comunidade política na qual o indivíduo residiria.

não seria moralmente incorreta, tal como assumiu a premissa (2) de (AM). Contudo, veremos que esse argumento em defesa da inação de Deus em face da imoralidade também não prospera. Afinal, a inação divina não poderia ser magicamente transformada em ação moralmente positiva, apenas por que isso propiciaria a oportunidade de outros agirem de modo moralmente positivo. Para compreendê-lo, retomemos um ponto básico na discussão. O fato de que não apenas procedimentos podem ser imorais, mas também suas respectivas omissões – os desprocedimentos. Para vermos o ponto ainda com mais clareza, acompanhemos o seguinte argumento: vamos supor que quatro sujeitos, *S1*, *S2*, *S3* e *S4*, estejam almoçando todos juntos. Vamos supor também que *S1* acredite que *S2* pretende assassinar *S3*. A certa altura do encontro, *S1* vê *S2* despejar muito suspeita e sorratamente um líquido na bebida de *S3*. A pergunta: *S1* deveria agir para, pelo menos, tentar impedir a ação homicida de *S2* ou deveria abdicar da ação dando a oportunidade para que, por exemplo, *S4* o fizesse? Bem, nós diríamos que *S1* deveria agir para tentar impedir o acreditado assassinato. E se Júpiter, Zeus ou Odin estivessem na posição de *S1*, nós mudaríamos nossas atribuições acerca da obrigação moral de eles, ao menos, tentarem impedir o assassinato? Não, não mudaríamos. Conclusão: *S1* não pode transferir unilateralmente sua obrigação moral de intervir a outro(s), pois ela – a obrigação moral – não é unilateralmente transferível a outro(s), ainda mais se, em lugar de *S1*, estivessem agentes ainda mais capazes do que ele de realizar uma intervenção eficaz. Como se não bastasse, há outro elemento importante para ser considerado em relação a tais casos. O ser moralmente perfeito é, *em alguma medida e sentido*, não apenas *um* modelo de procedimento, mas *o* modelo para qualquer agente possível que pretenda proceder de modo moralmente correto. Ocorre que, se a inação divina em face de qualquer imoralidade fosse moralmente correta, então a inação de *S1* também teria de sê-lo. Dado que nós negamos

que a inação de *S1* naquele caso seria moralmente correta, segue-se que um ser moralmente perfeito não poderia omitir-se tal como *S1* o faria.

Um outro argumento em defesa da inação divina diante da imoralidade poderia articular algo ligeiramente diferente do que foi articulado no último. Preservar-se-ia a ideia de que um mundo em que (des)procedimentos imorais são permitidos seria moralmente *preferível* a um mundo em que eles não têm lugar. Mas, mudaria agora a *razão* da preferência, que seria o seguinte: um mundo em que (des)procedimentos imorais têm lugar é moralmente preferível a um mundo em que eles não têm lugar, porque o *saldo* ou *balanço* moral seriam moralmente *positivos*. Em outras palavras, a ideia é a de que a inação divina em face da imoralidade é moralmente perfeita, pois permite mais (des)procedimentos moralmente corretos que incorretos. Mas, será que é assim mesmo? Vamos conferir esse argumento mais de perto. Para facilitar a exposição, vamos considerar apenas ações, no entanto devemos estender os resultados para qualquer (des)procedimento em geral. Isso posto, suponhamos que, com sua inação diante da imoralidade, Deus tão somente intencionasse conceder a oportunidade da ocorrência de ações moralmente positivas sobrevenientes (tal hipótese não poderia ser rejeitada *a priori* pelo defensor do argumento de defesa da inação divina em discussão, sob pena de inconsistência). Nesse caso, a cada inação divina diante de uma ação imoral, ocorreriam: *uma unidade* de ação imoral e *uma unidade* da respectiva *oportunidade de execução* de uma ação moralmente positiva sobreveniente. Acontece que, *na melhor das hipóteses*, a saber: a de que, para cada ação moralmente negativa, houvesse o aproveitamento dessa oportunidade para o exercício da respectiva ação moral positiva sobreveniente, o saldo moral jamais seria positivo, como alega o argumento sob discussão. O saldo ou balanço moral seria, simplesmente, *zero*. Não há, portanto, nenhuma base no argumento do saldo moral para se argumentar pela

*preferência* moral de um mundo em que ações imorais são permitidas pela divindade em comparação com um mundo onde ela as impediria de ocorrer.

Como se não bastasse, o defensor do argumento do saldo moral parece estar comprometido, por exemplo, com tese bizarra de que o homicídio *injusto* seria algo moralmente desejável, uma vez que sua ocorrência permitiria a oportunidade de darmos emprego a coveiros. Qualquer um que argumente do modo que combatemos acima parece assumir compromisso intelectual com o argumento de que Deus não teria agido para impedir, por exemplo, os ataques terroristas de 11 de setembro de 2001 apenas para que tivéssemos a oportunidade de exercitar compaixão pelos feridos ou pelos parentes dos mortos. Ou, noutro caso, que Deus permite a barbárie do Estado Islâmico a fim de dar-nos a oportunidade de exercitar a coragem, algo que parece imprescindível para fazê-los cessar e puni-los com o justo rigor. Mas, tal como vemos e já dissemos, empregar tais argumentos em defesa da inação divina é entregar definitivamente os pontos na discussão. Afinal, isso seria admitir que Deus atuaria como uma espécie de sádico cósmico, que, apenas para oferecer a oportunidade de praticarmos certas ações, admite o ônus de zilhões e zilhões de ações imorais, do roubo de pirulito de uma criancinha às crueldades mais téticas e inomináveis.

Outra defesa da perfeição moral da inação de Deus diante da imoralidade poderia argumentar que a resolução do problema está em considerar que o que vige para o caso da inação divina é o mesmo que vige para os chamados “casos do bonde desgovernado” (em inglês, “trolley cases”).<sup>27</sup> O argumento consideraria, por exemplo, o caso elementar do bonde desgovernado. Nesse caso, a situação é a seguinte: um bonde desgovernado avança pela linha férrea. Pouco mais à frente, a linha se bifurca. Numa das divisões, uma pessoa está

---

<sup>27</sup> Ver [https://pt.wikipedia.org/wiki/Dilema\\_do\\_bonde](https://pt.wikipedia.org/wiki/Dilema_do_bonde).

amarrada ao trilho, na outra estão duas, mas nenhuma delas é capaz de se desamarrar. Mas, um pouco antes da bifurcação, há uma alavanca que, se acionada, faz com que o bonde avance pela linha onde há apenas uma pessoa amarrada. Se não for acionada, o bonde avança pela linha em que estão as duas pessoas. Junto à alavanca, há um quarto sujeito que tem o poder de acioná-la ou não (observação importante: não há diferença que se possa considerar moralmente relevante entre as pessoas envolvidas no caso, exceto aquelas que já foram expressas). Ora, quem viesse defender a perfeição moral da inação de Deus diante dos males morais na mesma perspectiva desse caso básico do bonde desgovernado, só poderia fazê-lo no sentido de que *não acionar a alavanca* seria o moralmente correto. Ocorre que, independentemente daquilo que seria o moralmente correto a se fazer – acionar a alavanca ou omitir-se de fazê-lo – veremos que a analogia entre a inação de Deus e a inação do agente na hipótese do bonde desgovernado é absolutamente ilegítima. Primeiro, vamos supor – *mas apenas supor*<sup>28</sup> – que a

---

<sup>28</sup> Mesmo não sendo um ponto prioritário na nossa discussão, queremos manifestar nosso compromisso com a alternativa de que o acionamento da alavanca constitui a ação moralmente correta e, portanto, aquilo que deveria ser feito pelo agente sob dilema. Nós defendemos a ideia de que o valor moral de um procedimento isolado não carrega, necessariamente, seu valor moral para uma situação moralmente mais complexa na qual aquele procedimento constitui apenas uma das alternativas moralmente valoráveis da situação. Para ilustrar o ponto, vamos considerar uma variação não-dilemática do caso do bonde. Nessa variação, vamos supor que haja apenas uma pessoa amarrada a uma das divisões e, se a alavanca for acionada, o trem lhe passará por cima. Nesse caso, seria moralmente incorreto, *prima facie*, acionar a alavanca. Mas, tal como vemos as coisas, a valoração moral desse procedimento tomada em isolamento não é necessariamente transportável para casos mais complexos em que ele figura apenas como uma das alternativas moralmente valoráveis, tal como acontece no caso do dilema do bonde visto acima. Tal perspectiva deve valer, é o que defendemos, para quaisquer variações do dilema, fosse um bebê numa das divisões e um doente terminal e inconsciente, mas ainda vivo, na outra, um herói numa das divisões e um psicopata na



inação seja o moralmente correto no caso básico do bonde desgovernado. Ocorre que o sujeito do caso é, haja vista as próprias suposições do caso, alguém incapaz de *agir* de um modo moralmente relevante na situação, senão por meio do acionamento da alavanca. Ocorre que tal situação estaria absurdamente distante de constituir a situação de Deus. Afinal, dada a sua onipotência, Deus poderia fazer com que o bonde decolasse ou virasse gelatina de morango, poderia soltar todas as pessoas com um estalar de dedos ou um piscar de olhos, criar uma terceira divisão nos trilhos etc., etc., etc. Em outras palavras, o sujeito envolvido no caso do bonde desgovernado difere de Deus em propriedades que são absolutamente relevantes para as atribuições morais vinculadas a (AM). Obviamente, isso faz toda a diferença em relação ao caso do bonde em sua relação com a pretensa incorreção de (AM). Em conclusão, fracassa também essa tentativa de se defender a inação divina frente à imoralidade por meio de um apelo a uma analogia relevante entre a inação divina e o caso básico do bonde desgovernado (e fracassa até mesmo se a inação fosse o moralmente correto a fazermos nesse caso do bonde. Nem é).

Outro argumento em defesa da inação divina invoca a tese de que Deus teria razões morais perfeitas para não impedir o mal moral. Essa linha de defesa nega verdade à

---

outra, alguém muito rico numa das divisões e alguém muito pobre na outra, uma pessoa amada por aquele que está junto à alavanca numa das divisões e uma pessoa odiada por ele na outra, um operário numa das divisões e um professor na outra, um filhote de panda numa das divisões e um político corrupto na outra etc., etc. Vale também o registro de que a posição que estamos assumindo aqui não pode equacionada ao utilitarismo, a despeito de eventual convergência de resultados em alguma situação possível, além de opor-se frontalmente o kantianismo, pois, segundo a posição que assumimos, o ser humano a ser morto seria usado *apenas* como meio, e não (também) como fim (ver [https://pt.wikipedia.org/wiki/Imperativo\\_categ%C3%B3rico](https://pt.wikipedia.org/wiki/Imperativo_categ%C3%B3rico)). Por fim, queremos alertar para o fato que essa posição que adotamos não se constitui numa norma moral *substantiva*.

premissa (2) de (AM) argumentando que lhe faltaria uma restrição que fizesse referência às razões moralmente perfeitas de que Deus dispõe para permitir a ocorrência da imoralidade. Segundo essa linha, a premissa (2) de (AM) deveria ser reescrita assim: necessariamente, se Deus sabe (ou apenas tem base para crer razoavelmente) que  $x$  está prestes a proceder imoralmente em relação a  $y$ , mas nada faz para impedi-lo, então tal inação de Deus é imoral *somente se ele não tem razões morais perfeitas para permitir o procedimento de  $x$  em relação a  $y$* . Se fosse assim, parece-nos que a inação divina diante da imoralidade seria mesmo compatível com a perfectibilidade moral e, em razão disso, a conclusão de (AM) realmente não se seguiria. Mas, essa retificação vindicada para a premissa (2) de (AM) seria mesmo legítima? Para responder à pergunta acima, precisamos responder antes a seguinte: *que tipo de razão moral poderia justificar, moralmente falando, uma inação (ou um desprocedimento qualquer em geral)?* Ora, parece-nos que só há um tipo de razão possível: a razão que mostra que a inação é aquilo que se deveria fazer do ponto de vista moral. Dito de outro modo, uma razão moral correta para uma inação é aquela que permite mostrar que a *ação* seria imoral. Mas, diríamos que a inação de  $x$  (assumindo que  $x$  tenha a capacidade para agir com segurança para si, crenças razoáveis sobre o caso etc.) seria algo moral estando  $x$  prestes a agir imoralmente em relação a  $y$ ? Não, não diríamos. Nós só diríamos que alguém poderia ter razões morais adequadas para não agir, caso também disséssemos que o sujeito ignora informações relevantes envolvendo o caso ou que não é capaz de agir com segurança para si mesmo e para outros, etc. Em outras palavras, se atribuímos imoralidade de uma ação de  $x$  em relação a  $y$ , a inação de Deus só poderia ser moralmente justificada, se Deus ignorasse informações relevantes do caso ou fosse incapaz de agir com segurança para si mesmo e para os outros etc. Dado que Deus é onisciente, onipotente etc., ele não poderia ter quaisquer razões que justificassem

moralmente a sua inércia diante do mal moral. A propósito, as considerações acima liquidam de vez qualquer tentativa de se defender a inação divina com base na alegação de que as razões morais de sua inação seriam incognoscíveis para seres aquém da máxima excelência possível em virtudes, dado o fato de que Deus lhes seria incognoscível em toda a sua grandeza e magnitude.<sup>29</sup> Ocorre que um apelo à grandeza, à magnitude de Deus só poderia funcionar, nessa conjuntura, se não fosse possível sabermos o que é uma *inação moralmente correta*. Mas, a proposição que analisa o respectivo conceito é perfeitamente cognoscível, a despeito de ser verdade que Deus seja incognoscível, por qualquer agente cognitivo que não seja ele mesmo, mas apenas em relação à *totalidade* das proposições que o descrevem verdadeiramente. Em outras palavras, não importa que não seja possível a alguém, exceto Deus mesmo, conhecê-lo *in toto*. Para decidirmos sobre se Deus poderia omitir-se de agir em face da imoralidade, precisamos apenas poder saber o que é uma inação moralmente incorreta. E isso é perfeitamente possível. Desse modo, não é necessário conhecermos *plenamente* uma divindade, qualquer que seja ela, para extrairmos as conclusões que extraímos acima. O apelo à incognoscibilidade *total* da divindade, como forma de encerrar uma conversa sobre questões teológicas, trata-se de algo, precisamos confessar, profundamente irritante. Trata-se até mesmo de um recurso falaz, se a razão pela qual se põe

---

<sup>29</sup> Plantinga (*Profiles*, v. 5, TOMBERLIN, J. E. e van INWAGEN, P. (eds.), Reidel: Dordrecht, 1985) é um dos que apelam para tal incognoscibilidade ao afirmar que "... we cannot see *why* our world, with all its ills, would be better than others we think we can imagine, or *what*, in any detail, is God's reason for permitting a given specific and appalling evil. Not only can we not see this, we can't think of any very good possibilities. And here I must say that most attempts to explain *why* God permits evil—theodicies, as we may call them—strike me as tepid, shallow and ultimately frivolous" (p. 35). Mas, tal como vimos acima, essa estratégia não funciona.

fim à conversa repousa sobre algo que é cognoscível *de qualquer ser possível*. Ora, a responsabilidade moral, ou não, nos casos de omissão do impedimento de ações imorais é algo que se pode saber de qualquer ser possível. Desse modo, o veredito inicial continua valendo, ou seja: *qualquer divindade que se omita de impedir a ocorrência de ações imorais, não pode ser – ao mesmo tempo – moralmente perfeita, onisciente, onipotente etc.*

Por fim, gostaríamos de discutir o tópico da responsabilidade moral de Deus em relação à ocorrência de tragédias naturais vitimadoras de inocentes. Antes, porém, uma observação importante. Na categoria das tragédias naturais vitimadoras de inocentes *devem* constar também os (des)procedimentos de agentes que têm livre-arbítrio, mas cujos (des)procedimentos em questão não resultaram do exercício de seus livres-arbítrios e, por conta disso, provocaram ou permitiram a ocorrência de tragédias do tipo em questão. Também deveriam constar na categoria das tragédias naturais que vitimam inocentes aqueles (des)procedimentos de agentes cujo conhecimento prévio de Deus suprimiria a autonomia (des)procedimental, caso esse fosse realmente o caso. Terminado o preâmbulo, vamos à pergunta que interessa: Deus, enquanto criador do mundo real e dos princípios que o governam, seria moralmente responsável por eventos naturais que viessem causar dor, sofrimento e morte a inocentes? Certamente, pois não é possível isentar a divindade máxima de responsabilidade moral em tais casos. Afinal de contas, Deus é capaz de criar o mundo real com quaisquer conjuntos finitos e consistentes de princípios naturais que governem os fatos mundanos. Se Deus cria um mundo com o conjunto *P* de princípios naturais e uma tragédia ocorre em tal mundo – tal como acreditamos ocorrer no mundo real – então Deus, que é onisciente, sempre soube que o conjunto *P* governava a ocorrência daquela tragédia. Ele poderia, é claro, evitar toda e qualquer tragédia, bastando fazer uso de um conjunto alternativo, e manso, de princípios naturais. Se não o faz, a

divindade se torna moralmente responsável, em sentido negativo, obviamente.

No entanto, alguém poderia contra-argumentar-nos alegando que, se Deus cria um mundo cuja ordenação e regularidade não é total, isto é, um mundo que admite algum grau de indeterminação objetiva, de caos<sup>30</sup>, então ele não tem nenhuma responsabilidade moral sobre as tragédias naturais que venham ocorrer. Afinal, emendaria o usuário dessa linha de defesa da inação divina, pode ser impossível deduzir a ocorrência de uma tragédia a partir de um conjunto de princípios que admite alguma indeterminação objetiva. Mas, isso livraria Deus da responsabilidade moral nesse caso? Parece-nos que não, pois, sendo onisciente, Deus deveria saber, sem precisar fazer qualquer dedução, que uma dada tragédia ocorreria (nessas horas é importante lembrar que quem depende da realização de inferências para aumentar o número de proposições conhecidas são os seres cognitivamente *aquém* de Deus). Sendo assim, supondo que certa tragédia ocorresse, Deus deveria sabê-lo, pois é onisciente e, assim, não estaria isento da responsabilidade moral no caso. Mas, vamos supor – e apenas supor – que não fosse mesmo possível que Deus soubesse da ocorrência de tragédias naturais vitimadoras de inocentes, tudo em razão de que o conjunto de princípios *P* conteria princípios naturais com alguma dose de indeterminação objetiva. Ocorre que, mesmo que esse fosse o caso, Deus não estaria livre da responsabilidade moral pelas tragédias que viessem a ocorrer. Afinal, mesmo que Deus não pudesse saber que, ou quais, tragédias ocorreriam, ele *saberia* que, ao criar um mundo com alguma dose de indeterminação objetiva, criaria

---

<sup>30</sup> É o caso de princípios naturais disjuntivos. Tais princípios associam, de modo disjuntivo, a ocorrência de certa classe de fatos causais com outras classes de fatos efetuais. Um exemplo: no mundo *M*, toda vez que ocorrer um fato de tipo *F*, seguir-se-á *causalmente* algum fato do tipo *G* ou, então, do tipo *H*.

um mundo com risco *objetivo* de tragédias naturais vitimadoras de inocentes. Ora, se ele decide criar um mundo em que há risco *objetivo* da ocorrência de tragédias que façam sucumbir inocentes, em detrimento de um mundo em que não tal risco, então ele preferiu – livre e conscientemente – criar algo com o risco objetivo da ocorrência de tragédias do tipo em jogo. Ao fazê-lo, torna-se moralmente responsável por todas as tragédias naturais que ocorram no mundo em questão e que causem dor, sofrimento e morte a *inocentes*.

Em suma, (AM) permanece firme diante das melhores objeções que conseguimos avistar. Isso nos permite concluir que *não é possível* haver um ser que detenha as virtudes da onipotência, onisciência e perfeita moralidade, etc., no mesmo tempo e lugar em que a imoralidade ou acontecimentos naturais que vitimem inocentes tenham espaço. Mas, é preciso enfatizar que (AM) não é um argumento ateu de prova em sentido forte, sem margem possível de erro, de que Deus não existe no *mundo real*. Afinal, não é possível ter uma prova, também sem margem possível de erro, de que há (des)procedimentos imorais ou tragédias naturais no mundo real (para vê-lo, consideremos a hipótese de que estaríamos sistematicamente errados quanto ao que há ou não no mundo exterior à nossa mente). Porém, (AM) constitui, a nosso ver, uma prova de que não é necessário que, se algo é absolutamente perfeito em virtudes, então esse algo necessariamente existe. Além disso, (AM) também permite provarmos que não é necessário que, se *M* é um mundo possível, então Deus existe em *M*. Essas provas estavam entres as principais metas dessa discussão. Mas, temos outras metas aqui, quase tão importantes quanto aquelas, as quais lidam com o tópico da racionalidade da crença teísta em relação à ocorrência de (des)procedimentos imorais e tragédias naturais que assolem inocentes.

E a propósito do tópico, propomos o seguinte argumento:

(AE)

(1) A existência de Deus é *conceitualmente incompatível* com a existência da imoralidade ou de tragédias naturais que assolem inocentes. Assim, é inconsistente a proposição de que *coexistem*, numa mesma situação ou mundo possível, Deus, a imoralidade e/ou tragédias naturais que assolem inocentes;

(2) Ora, não é possível a alguém crer nem mesmo *razoavelmente* em proposições inconsistentes;

Logo, se alguém acredita que (des)procedimentos imorais e/ou tragédias naturais assoladoras de inocentes têm lugar no mundo real, tal indivíduo *não pode crer razoavelmente que Deus existe no mundo real* (ou vice-versa).

A conclusão de (AE) não deveria ser surpreendente para quem acompanhou a discussão empreendida até aqui e, como nós, aceita que não podemos crer nem mesmo razoavelmente em proposições inconsistentes. Sendo esse o caso, não podemos crer, de modo razoável, que Deus exista no mesmo mundo possível em que também existem (des)procedimentos imorais e/ou tragédias assoladoras de inocentes. Agora, sim, temos um argumento ateuista de ordem epistemológica. Dado que não podemos saber uma determinada proposição, sem termos crença justificada em tal proposição e dado que não podemos ter crença justificada naquela proposição, se não tivermos crença razoável em tal proposição, então não poderemos saber que Deus existe na mesma situação possível em que existem (des)procedimentos imorais ou tragédias assoladoras de inocentes. Assim, se alguém crê na existência real da imoralidade ou de tragédias naturais assoladoras de inocentes, esse alguém não sabe que Deus existe. Não tem sequer justificação para crer nisso, uma vez que sequer tem crença razoável para crer na proposição correspondente. Em

outras palavras, não é razoável crermos que o mundo real apresenta procedimentos/desprocedimentos imorais ou tragédias naturais que atinjam inocentes e, ao mesmo tempo, que Deus também nele existe. É claro, porém, que nada do que dissemos aqui prova a impossibilidade da coexistência entre males morais e/ou naturais e alguma divindade que seja *menos que absolutamente perfeita em virtudes*. Tampouco provamos aqui a falsidade da tese, de inspiração panteísta, de que, embora os males moral e natural nos pareçam existir, eles não existem em realidade.<sup>31</sup> Contudo, a razoabilidade ou não das crenças nessas respectivas proposições não tem relevância filosófica, ao menos para uma filosofia de concepção analítica.

---

<sup>31</sup> Considerando o fato de que a concepção panteísta estabelece que o mundo real é a expressão da própria “divindade”, então não poderia haver a expressão de qualquer mal moral ou natural no mundo real, mas apenas a *aparência enganadora* de que existiriam. De qualquer modo, é importante notar que o panteísmo é evidentemente uma forma de “despessoalizar” a divindade e constitui, em rigor, uma forma de ateísmo.



# CHE COSA INTUISCE L'IDEA ASSOLUTA? SULLA LOGICA HEGELIANA DELLA CREAZIONE

---

*Federico Orsini\**

## Introduzione

Lo scopo specifico del presente contributo è chiarire il significato della oscura tesi hegeliana contenuta nell'ultimo paragrafo della *Logica* dell'*Enciclopedia* del 1827 e del 1830, secondo il quale l'idea assoluta, in quanto idea logica, risulta essere natura solamente in quanto si comporta come “idea che intuisce”<sup>1</sup>.

Tale chiarimento risulterà da un'analisi della transizione dalla logica alla filosofia della natura che muove dalla concezione hegeliana del contenuto dell'elemento logico (*das Logische*). In questo modo, spero di mostrare come la specificità della comprensione hegeliana del *logos* permetta non solo l'interpretazione del singolo passaggio testuale sulla “idea che intuisce”, ma anche la valutazione della radicale trasformazione ricevuta dalla nozione di creazione, con la quale il cristianesimo è venuto a rappresentarsi un processo di causazione sconosciuto alla filosofia greca.

La mia analisi è scandita in tre passi.

In primo luogo, illustrerò tanto gli aspetti negativi quanto gli aspetti positivi che sono coinvolti nel programma

---

\* Professor Colaborador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS. Doutor em Filosofia pela Università di Padova. Bolsista PNPd CAPES. Contato: [platoniet@yahoo.it](mailto:platoniet@yahoo.it)

<sup>1</sup>Cfr. HEGEL, G.W.F. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Bari, Laterza, 1994 (Traduzione di Benedetto Croce), §244, p. 215 (traduzione modificata da chi scrive).

filosofico di Hegel, cioè quello di una scienza libera da presupposizioni.

In secondo luogo, esaminerò in dettaglio la ragione per cui Hegel, alla fine della *Logica* enciclopedica, afferma che l' "idea che intuisce" è natura.

In terzo luogo, concluderò mettendo in enfasi l'opportunità di evitare la confusione dell'idea logica con l'idea assoluta.

### **Idealismo assoluto come progetto di una filosofia libera da presupposizioni**

La suprema ambizione e l'unico problema della fase matura della filosofia di Hegel è dare alla filosofia la forma di scienza, precisamente di quella che il §5 della prima versione dell'*Enciclopedia* (1817) chiama "scienza della libertà", dove libertà indica sia l'oggetto sia il soggetto della scienza.

Visto che la scienza è, per il nostro filosofo, un modo peculiare di quell'attività che egli chiama pensare<sup>2</sup>, vale la pena soffermarsi sul significato che l'espressione 'pensare' riveste all'interno di una concezione che si propone di dissolvere ogni orientamento filosofico che assuma previamente o che finisca senza volerlo per consolidare la contrapposizione tra mente e mondo.

Per cominciare, è opportuno indicare a che cosa, per Hegel, il pensare non può essere ridotto. Il pensare non è primariamente un processo psicologico, sebbene sia un fatto (vale a dire, qualcosa di non originario, suscettibile di essere spiegato a partire da una origine a sua volta non fattuale) che il pensare esista anche come fenomeno psicologico o mentale. In caso contrario, la distinzione sistematica tra Logica e Psicologia nell'*Enciclopedia* perderebbe la sua ragion d'essere. Inoltre, il pensare non è anzitutto uno strumento di

---

<sup>2</sup>Cfr. HEGEL, G.W.F. (1994), §2, p. 4.

cui gli esseri umani possano disporre a piacimento per applicarlo alla soddisfazione di bisogni irriflessi, esterni al pensare, sebbene la nozione stessa di strumento e l'esistenza effettiva di qualsiasi tipo di strumento sia resa possibile, secondo Hegel, dalla razionalità del pensare<sup>3</sup>. Riguardo alla pretesa strumentalità del pensare, la seconda Prefazione alla *Scienza della logica* offre una critica esplicita alla presunzione inerente alla cosiddetta logica naturale, cioè all'idea per cui nella vita quotidiana saremmo noi (esseri umani) a fare uso delle categorie e non viceversa. Più in generale, la distinzione tra prodotto e attività è una distinzione interna al pensare, di modo che il pensare non può in alcun modo essere visto come il *posit* o il prodotto di un qualche substrato materiale o di una qualche pratica suppostamente eterogenea o anteriore rispetto al pensare. In caso contrario, l'intero tentativo hegeliano di assumere su di sé il compito dello spinozismo, intendendo la sostanza come concetto (cioè, elemento logico che comprende se stesso) e facendo delle sue trasformazioni autoriflessive il circolo di immanenza assoluta<sup>4</sup> della realtà effettiva, si troverebbe frainteso da cima a fondo.

La ragione per cui tanto l'approccio mentalista quanto l'approccio pragmatico al pensiero finiscono in preda a obiezioni scettiche di tipo radicale<sup>5</sup> è che ambedue non

---

<sup>3</sup>Riguardo allo 'strumento' come momento fondamentale (termine medio) del sillogismo oggettivo della razionalità tecnica, mi limito qui a rinviare specialmente al capitolo sulla Teleologia nella sezione "Oggettività" della *Scienza della logica*.

<sup>4</sup>Sulla concezione hegeliana dell'immanenza, orientata sul concetto operativo di *Selbstentäußerung*, mi permetto di rinviare a un articolo di chi scrive: ORSINI, F. "On Hegel's Idea of a Logical Ontology": *Anais do IX Congresso internacional de Filosofia da UNICENTRO*, 2015: <http://anais.unicentro.br/conifil/pdf/ixv9n1/72.pdf>.

<sup>5</sup>Con questo mi riferisco a obiezioni riconducibili al trilemma di Agrippa, secondo cui ogni nostro tentativo di giustificare le nostre pretese di verità finisce con l'urtare nell'uno o nell'altro di tre ostacoli insuperabili: (i) il

possono fare a meno di localizzare il pensiero, facendone lo spazio di intervento di un ente specifico, che, in virtù di una abilità che lo contraddistingue, si definisce per contrasto con determinati spazi oggettuali, che starebbero direttamente o indirettamente (attraverso un mondo intermedio, quello che a partire da Frege ci siamo abituati a chiamare mondo del senso, inteso come modo di datità di ciò a cui il pensare si riferisce) in una qualche relazione causale (attiva o passiva) col mondo del pensare. Certamente, la distinzione concettuale tra i tre mondi (il mondo ‘interno’ delle rappresentazioni, il mondo del senso, il mondo ‘esterno’ della realtà effettiva) può permettere una considerazione antipsicologista del pensiero, localizzando il pensiero nel mondo del senso e svincolando lo studio della mappa dei nostri contenuti concettuali dalla necessità di risolvere ogni supposto dualismo di spirito e materia, ma questa stessa operazione non consente, a mio avviso, di fare i conti con la concezione hegeliana dell’illimitatezza o infinità del pensare, la quale, per principio, esige una delocalizzazione del pensare. Il pensare non appartiene a un mondo, perché ogni mondo è un che di finito e conchiuso, mentre il pensare deve rendere conto della costituzione e articolazione del concetto di mondo e, oltre a ciò, dell’esistenza effettiva di qualsiasi mondo venga a presentarsi. L’idea che il pensare debba rendere conto (nel duplice senso di fornire la *ratio essendi* e la *ratio cognoscendi* di qualcosa) del concetto di mondo e, simultaneamente, della possibilità, effettività e necessità dell’oggetto corrispondente al concetto in questione potrebbe urtare immediatamente la sensibilità filosofica di chiunque assuma la validità di distinzioni (quando non di dicotomie) classiche del criticismo kantiano, specialmente quella tra ambito concettuale e ambito non concettuale, che

---

regresso all’infinito delle premesse, (ii) il ricorso alla fattualità brutale o arbitraria di un principio, (iii) la circolarità viziosa della relazione fondamento-fondato.

rinvia a quella tra pensare (inteso come capacità di fare un uso puramente logico di concetti) e conoscere (inteso come uso reale dei concetti, in vista dell'elaborazione di un ambito materiale la cui esistenza non può, in ultima istanza, essere dedotta da o ricondotta a la spontaneità del pensare).

Senza poter entrare qui nel merito dei fondamenti della critica hegeliana al criticismo di Kant<sup>6</sup>, vorrei mettere in risalto due aspetti cruciali dell'infinità del pensare argomentati da Hegel. In primo luogo, essa significa che il pensare non è necessariamente ristretto a una struttura, nemmeno a quella del riferimento di rappresentazioni soggettive a contesti determinati di oggetti empiricamente identificabili. In secondo luogo, l'infinità non deve essere intesa come un mero termine di contrasto col finito, ancor meno deve essere ipostatizzata come un fondamento trascendente che esisterebbe in modo separato dal finito; piuttosto, l'infinità è un processo affermativo che necessariamente spiega la genesi del punto di vista della finitezza (inclusa la contrapposizione tra soggetto e oggetto) e altrettanto la dissoluzione interna e produttiva dei limiti di questa. L'infinità è essenzialmente potenza e pertanto ha a che fare con il principio di un automovimento, non con uno spazio da mettere in relazione con lo spazio suppostamente finito delle nostre pratiche ordinarie.

Se ci domandiamo come Hegel argomenti a favore di una concezione neospinoziana dell'infinità, ci accorgiamo che l'anello teoretico che congiunge l'atteggiamento scettico rispetto a finitismi di varia natura e l'esposizione sistematica del pensare infinito è il concetto operativo di

---

<sup>6</sup>Si veda la recente contribuzione di Ferrarin, che individua e discute criticamente tre premesse della lettura hegeliana di Kant: (i) fissare Kant in un procedere dicotomico, (ii) il riconoscimento dell'esperienza come unico senso di conoscenza, (iii) la tesi dell'idealismo soggettivo. Cfr. FERRARIN, A. *Il pensare e l'io. Hegel e la critica di Kant*, Roma, Carocci, 2016, pp.171-234 (in part. pp.188-203).

*Voraussetzungslosigkeit* (mancanza di presupposizioni)<sup>7</sup>. La mia tesi è che l'elemento logico costituisce il contenuto della filosofia tutta nella misura in cui viene inteso non come un mero aspetto (ancorché fondativo) dell'intero, ma come autoattività di una forma assoluta, il cui carattere di assolutezza le deriva dal non avere nessun contenuto (formale o materiale) fuori di sé, poiché ogni contenuto è qualcosa di determinato, che la forma (il fattore determinante, l'autoattività) dà a se stessa, cioè, produce, in virtù di un'attività di autodifferenziazione e di mediazione delle differenze. Proprio la maniera di concepire la produttività della forma distingue l'idealismo trascendentale dall'idealismo assoluto di Hegel.

L'analisi di quattro aspetti del concetto operativo<sup>8</sup> di “mancanza di presupposizioni” va in direzione di un

---

<sup>7</sup>È opportuno segnalare la difficoltà inerente alla traduzione del termine tedesco in questione. Croce traduce con “mancanza di presupposti” (cfr. HEGEL, G.W.F. (1994), p.95), traduzione che, a mio avviso, ha lo svantaggio di poter suggerire una condizione di privazione, per la quale i presupposti dovessero inerire per natura all'attività filosofica. D'altra parte, la “mancanza” può e deve essere intesa diversamente, se è usata per esprimere come la filosofia deve apparire agli occhi delle scienze finite, cioè, in una non invidiabile situazione di privazione di oggetti e metodi prestabiliti. La traduzione “assenza di presupposizioni” ha lo svantaggio di suggerire un illusorio stato di cose (non è necessario ricorrere all'ermeneutica del XX secolo per avvedersi che nessun filosofo può partire da un vuoto di presupposizioni) invece di un'attività, finendo col far perdere di vista l'azione negativa che è coinvolta nel filosofare, vale a dire, riconoscere che i presupposti di tutte le scienze finite sono qualcosa che il filosofo non può semplicemente assumere come fatti o criteri di verità. Una terza opzione di traduzione, di carattere più schiettamente interpretativo, sarebbe “libertà da presupposizioni”, la quale sfrutterebbe il significato dell'aggettivo *los* (libero, separato, sciolto da un condizionamento) e sarebbe conforme al contenuto dell'interpretazione hegeliana dello scetticismo nel §78 dell'*Enciclopedia* del 1830.

<sup>8</sup>Con ‘concetto operativo’ intendo dire che la “mancanza di presupposizioni” non è una categoria, ossia un ‘concetto tematico’ della scienza, ma il procedimento metodicamente articolato rivolto alla

chiarimento del concetto di idealismo assoluto e della sua giustificazione come criterio di scientificità della filosofia.

Il primo aspetto è l'immanenza della realtà al pensare, il quale afferma la sua piena oggettività nella misura in cui non è primariamente la proprietà di un qualche tipo di coscienza, ma la "ragione (*Vernunft*) di ciò che è"<sup>9</sup>. Questa ragione, che è causa immanente della realtà fisica e spirituale, coincide con il "pensare oggettivo (*objektives Denken*)"<sup>10</sup> che costituisce il contenuto della scienza nel suo complesso: "in quanto si dice che *nel mondo oggettivo v'è intelletto, che v'è ragione*, in quanto si dice che lo spirito e la natura abbiano *leggi universali*, cui si conformano la loro vita e i loro mutamenti, con ciò si concede che le determinazioni del pensiero abbiano insieme anche un valore e un'esistenza oggettivi"<sup>11</sup>. L'idealismo assoluto consiste nella comprensione del pensare oggettivo in quanto 'idea', la quale, lungi dal fare riferimento a un contenuto mentale, è il nome tecnico con il quale Hegel designa il processo di esteriorizzazione e di interiorizzazione senza sostrati di un unico principio dinamico, ossia, il concetto. Così come 'idea', anche 'concetto' deve essere spogliato di connotazioni tanto psicologiche quanto trascendentali. Il concetto non è contrapposto all'essere e non è una regola di unificazione prodotta dalla facoltà del pensare. Inversamente, 'essere' e 'pensare' non sono sin dall'inizio termini contrapposti come soggetto e oggetto, ma vengono a ottenere un significato relazionale (e, nella filosofia reale, addirittura contrapposto) solamente grazie alla funzione esplicativa che esercitano

---

soluzione (coestensiva al sistema) del problema: Come è possibile la filosofia in quanto scienza della libertà?

<sup>9</sup>Cfr. HEGEL, G.W.F. *Scienza della logica*, Bari, Laterza (traduzione di Arturo Moni, revisione di Claudio Cesa), tomo primo, ottava edizione, 2004, p.19.

<sup>10</sup>*Ibid.* p.31.

<sup>11</sup>*Ibid.* p.32.

dentro il movimento di autoesteriorizzazione e autoappropriazione sopra indicato. In una filosofia dell'immanenza come quella di Hegel, che non ammette la possibilità di un osservatore esterno, l'idealismo deve significare tanto il principio quanto la comprensione del principio, tanto l'essere in atto del processo quanto la comprensione teorica del processo. L'idealismo dà luogo a una peculiare ontologia<sup>12</sup>, la quale permette di disinnescare un insieme di dilemmi che conducono a sovrapporre alle nostre interpretazioni di Hegel altrettante camicie di forza, ossia alternative senza via di uscita motivate da preoccupazioni estranee al sistema, del tipo: la teoria hegeliana dell'essere è monista o pluralista? Normativa o descrittiva? Fondazionalista o olista?

Il secondo aspetto della “mancanza di presupposizioni” rinvia all'atteggiamento scettico che solamente può giustificare la visione idealista della realtà effettiva come un intero autodifferenziato. Lo scetticismo di cui Hegel si appropria gli permette di sfidare e dissolvere le aporie del rappresentazionalismo che pervade

---

<sup>12</sup>A mio giudizio, l'uso interpretativo del termine 'ontologia' in relazione a Hegel è autorizzato dall'ampliamento e dallo sdoganamento che la sua semantica ha ricevuto nei più vari versanti della filosofia del ventesimo secolo. In senso elementare, l'ontologia è lo sforzo di capire a che cosa ci impegniamo quando diciamo che qualcosa è, che possiede una qualità, che è quantificabile, che esiste o non esiste in modo necessario o contingente, che è universale o particolare etc. Tuttavia, dobbiamo ricordare che 'ontologia' è anche il nome di una disciplina i cui contorni storici e limiti formali Hegel ha indagato in sede di introduzione alla propria *Logica*. Nella misura in cui la filosofia speculativa non elimina l'ontologia se non ricostruendone da dentro il contenuto, si può dire che la logica hegeliana conserva un valore ontologico, sia pure riformulandolo radicalmente al di fuori dei limiti della ontologia prekantiana. Per un approfondimento del controverso tema della relazione tra logica hegeliana e ontologia, rinvio a: ORSINI, F. *Il problema dell'ontologia nella Scienza della logica di Hegel* (Tesi di dottorato, Università di Padova, 2014).



l'epistemologia moderna mediante la coordinazione di tre linee di azione: (i) la netta distinzione tra scetticismo moderno di tipo humeano e scetticismo antico di tipo pirroniano, (ii) la doppia realizzazione dell'unione di scetticismo e dialettica, la prima nella *Fenomenologia dello spirito*, la seconda nella *Scienza della logica*, (iii) l'intreccio tra dialettica (intesa come il momento negativo della ragione) e speculazione (il momento positivo o rivelativo della ragione).

L'integrazione del potenziale epistemico dello scetticismo radicale con la portata ontologica dell'idealismo fa in modo che l'unica figura rigorosa della scienza acquisti la forma di un sistema della ragione, sistema che, per evitare tanto il tropo scettico del regresso all'infinito nella catena delle determinazioni quanto il tropo della circolarità viziosa o *petitio principii* (secondo il quale l'idea sarebbe una struttura sottostante che già preesiste al processo di esposizione che dovrebbe provarla), deve assumere la forma di una circolarità virtuosa, cioè autocostruttiva e, per questo, non vulnerabile alle obiezioni scettiche. In questo risiede il terzo aspetto della "mancanza di presupposti". Circolarità e sistema sono sinonimi, perché ambedue portano con sé una critica alla concezione di una deduzione unilineare nella quale l'essere sarebbe derivato dal pensare o vice versa, secondo una sequenza di passi numericamente definita che separa l'inizio e la fine del processo. La circolarità del sistema significa che l'essere oggettivo e il pensare soggettivo sono appena i poli opposti di un processo inesauribile, cioè, senza inizio e senza fine, un processo che sovverte il dualismo tra eternità e tempo e rompe con la pretesa di autosufficienza (epistemologica o ontologica) di qualunque determinazione di pensiero o di qualunque via di accesso privilegiata al sistema<sup>13</sup>. Dal punto di vista della storia della filosofia, la

---

<sup>13</sup>Il termine 'sistema', che formalmente allude a una pluralità di parti interconnesse, si presenta, nella fase matura della speculazione hegeliana, tanto dal punto di vista del suo farsi (sistema della realtà effettiva) quanto dal punto di vista del sapersi (sistema della filosofia). Secondo il primo

circularità costituisce la formulazione hegeliana dell'immanentismo di Spinoza e, al tempo stesso, il tentativo di comprendere la soggettività in una maniera non primariamente coscienziale, alla quale, secondo Hegel, resterebbero ancora vincolati i progetti di idealismo di Kant e di Fichte. In breve, la soggettività in senso hegeliano è un processo di autoconoscenza coestensivo con l'essere, un processo che Hegel chiama 'spirito' e che non può in alcun modo arrivare a riconoscersi assumendo come vera la contrapposizione tra essere e sapere, tra soggetto e oggetto, io e non-io. Circolarità, sistema e soggettività, se adeguatamente intesi, formano l'orizzonte assoluto di immanenza di un processo senza agente e senza legislatore, al quale è inammissibile applicare ogni concezione

---

punto di vista, il sistema è l'articolazione di elemento logico, natura e spirito; secondo il punto di vista del *sapersi*, il sistema è la connessione di logica, filosofia della natura e filosofia dello spirito. La relazione tra il primo e il secondo punto di vista non è quella di un mero rispecchiamento o di generica fondazione, ma di una progressiva esplicitazione. Per questo, la differenza cruciale è che nel primo l'elemento logico è inconscio (ossia, come Hegel osserva, interpretando liberamente Aristotele, è *nous* passivo), mentre nel secondo è consapevole, cioè è propriamente *Logica* (*nous* attivo, ovvero, come dimostra la citazione di Aristotele alla fine dell'esposizione dell'*Enciclopedia*, autoconoscenza dello spirito assoluto). Il carattere circolare del sistema come forma di autoconoscenza ha due implicazioni rilevanti: primo, l'autoconoscenza dell'elemento logico non può concludersi con la *Logica*, perché solamente come spirito tale elemento viene a conoscersi; secondo, l'assenza di inizio e fine del sistema non significa che l'autoconoscenza è incompleta o priva di qualunque ordine, ma che inizio e fine non sono posti in essere da nessun autore del sistema, essendo piuttosto momenti relativi al cammino che lo spirito finito deve di volta in volta percorrere se vuole giungere a conoscere la necessità del processo in cui si trova coinvolto. Inizio e fine, pertanto, a rigore non sono semplicemente assenti dal sistema, ma sono piuttosto elementi di volta in volta diversamente e contingentemente determinabili a seconda del tipo di apparizione dell'idea dal quale il soggetto filosofante decide di partire per praticare la possibilità della libertà affidata alla "mancanza di presupposti".

strumentale di regola, poiché tale concezione presuppone una certa esteriorità reciproca tra agente, azione, strumento di azione e valutazione del successo dell'azione per mezzo di uno o più agenti diversi dal primo. Tra gli elementi menzionati, la circolarità è quello che, lungi dal segnalare la chiusura del sistema in una supposta teleologia incondizionata (cioè, sciolta dal legame col condizionato, col contingente), distrugge l'illusione di un punto di arresto del sistema, laddove esso sembrerebbe poter riposare in un'espressione definitiva di se stesso. Certamente, il sistema hegeliano non è quello che, in linguaggio contemporaneo, si chiamerebbe un 'sistema aperto', nel senso di essere indefinitamente modificabile in conseguenza dello scambio di materiali e di energia con sistemi esterni al pensare oggettivo. Per Hegel, l'energia all'opera nel reale forma un *unico* sistema, ma questo sistema, in virtù del suo aspetto idealista commentato anteriormente, è un sistema processuale, il quale non può chiudersi in un qualche elemento (nemmeno in quello più universale), di modo che in ciascun elemento è in gioco la verità di tutto il sistema e il sistema deve configurarsi ricorsivamente come un "circolo di circoli" (ENC. 1830 §15)<sup>14</sup>. Un esempio della circolarità come potere dell'idea di generare la *sua* propria alterità è precisamente la rottura del circolo astrattamente logico e la simultanea apertura del circolo logico-naturale.

Il quarto aspetto, derivante direttamente dal terzo, è la sovversione della convinzione del senso comune secondo cui solo ciò che è tangibile sarebbe concreto. Le tre modalità di manifestazione dell'idea (elemento puramente logico, elemento naturale, elemento spirituale) forniscono il sistema di riferimento per rovesciare l'accezione ordinaria di 'astratto' e 'concreto' e poterli intendere diversamente dentro il processo dell'idea. 'Astratto' e 'concreto' non stanno per ciò che si trova rispettivamente dentro o fuori

---

<sup>14</sup>Cfr. HEGEL, G.W.F. (1994), p.23.

della mente, ma piuttosto per stadi più o meno sviluppati all'interno di ciascun processo di determinazione dell'idea. Astratto e concreto convergono tanto alla minore o maggiore intensità di determinazioni guadagnate all'interno di ciascun elemento quanto alla progressiva ricchezza di determinazioni che si realizzano nel passaggio da un elemento all'altro. Da ciò risulta che astratto e concreto devono essere considerati come indicatori del grado di verità (ossia, del potere di autodeterminazione) dispiegato da ciascun momento del processo dell'idea. Dal momento che gli stadi di questo processo formano un circolo dove il tutto si tiene e si manifesta, la valutazione del grado di verità di ciascuno stadio è una variabile dipendente del grado di liberazione dello spirito. Poiché lo spirito è il momento più concreto dell'intero processo, il criterio di verità non è l'adequazione del processo a alcunché di esterno, ma l'immanenza dell'oggetto al suo modo di produzione. La verità non può derivare dalla disponibilità di criteri di corrispondenza con un ambito esterno al processo del conoscere, ma piuttosto consiste nella dinamica del modo di produzione del conoscere e, simultaneamente, dell'oggetto conosciuto. È così che Hegel si appropria dell'idea spinoziana secondo cui il vero è *index sui et falsi*: la verità è immanente al processo stesso del conoscere e non ha bisogno di alcun criterio esterno; la verità giudica il falso, non il contrario.

Di conseguenza, ciascuna delle modalità dell'idea acquisisce un significato differente in relazione al modo ognora differente in cui gli esseri umani (cioè, lo spirito finito) trovano il loro orientamento dentro la connessione sistematica di logica, natura e spirito. I tre sillogismi del concetto della filosofia che concludono la prima (1817) e la terza (1830) edizione dell'*Enciclopedia* mostrano che la transizione lineare dall'elemento logico allo spirito attraverso la mediazione della natura è solo uno (e non il più adeguato) dei tre cammini che possiamo intraprendere per riconoscerci

all'interno del tessuto di relazioni che articolano astratto e concreto. In ciò che segue, mi concentrerò sul problema sollevato dalla transizione enciclopedica dalla forma astrattamente logica alla prima forma di realizzazione concreta dell'idea: l'idea come natura.

### **Perché l'idea assoluta è un' idea che intuisce?**

Il §244 della seconda (1827) e della terza (1830) edizione dell'*Enciclopedia* è dedicato alla conclusione dell'esposizione dell'idea assoluta, *qua* idea logica, e alla simultanea apertura del nuovo ciclo dell'idea come idea nella sua alterità, la quale costituisce la determinazione fondamentale del concetto della filosofia della natura. Al centro della mia analisi sta il chiarimento della tesi secondo cui "l'idea che intuisce è *natura*". Di seguito, vale la pena riportare per intero il testo che sarà esaminato:

#### §244

L'idea, la quale è *per sé, considerata* secondo questa sua *unità* con sé, è *intuire*; e l'idea che intuisce (*anschauende Idee*) è *natura*. Però, in quanto intuire, l'idea è posta ad opera della riflessione esterna nella determinazione unilaterale dell'immediatezza o negazione. L'assoluta *libertà* dell'idea, però, è che essa non trapassa meramente nella vita, né meramente come conoscere finito lascia *apparire* la vita dentro di sé, ma, nell'assoluta verità di se stessa, si *risolve a lasciar uscire liberamente da sé* il momento della sua particolarità, ossia del suo primo determinare e essere altro, l'*idea immediata* in quanto suo riflesso, se stessa in quanto *natura*.<sup>15</sup>

A mio parere, esistono almeno tre fonti di perplessità che ostacolano la comprensione del testo citato. La prima è

---

<sup>15</sup>Cfr. HEGEL, G.W.F., (1994), p.215 (traduzione modificata da chi scrive).

la natura stessa del testo dell'*Enciclopedia*. La seconda è l'ambivalenza dell'intuire, sottolineata dall'uso raddoppiato della congiunzione *aber* ("però") nei punti di articolazione del testo. La terza è la mancanza di perspicuità circa la ragione del ricorso hegeliano all'intuizione, la quale risulta essere, nel sistema, una determinazione appartenente allo spirito soggettivo, in quel suo primo stadio dell'intelligenza (cioè, dello spirito teoretico) che è tematizzato nella sezione sulla Psicologia (ENC. 1830, §§446-450).

La ragione più evidente di perplessità è costituita dalla natura del testo, poiché l'*Enciclopedia* è dichiaratamente uno strumento didattico che si presenta come una successione di tesi, le quali, in quanto mere proposizioni, hanno bisogno di essere giustificate sia rispetto al proprio vocabolario, cioè al significato complessivo dei termini che impiegano, sia rispetto al metodo di costruzione di tale vocabolario, cioè alla necessità di mostrare la concatenazione di un paragrafo con gli altri. Senza questo tipo di giustificazione, la sequenza delle due tesi esposte, vale a dire, che l'idea assoluta è intuire e che l'intuire è natura, risulta completamente oscura. Per tentare di dissolvere questa oscurità, che va di pari passo con la seconda e con la terza difficoltà menzionate, intendo confrontarmi con l'attenta lettura che del §244 ha offerto Bernard Mabile, sciogliendo una serie di implicazioni che sarebbero solo tacitamente presenti nelle proposizioni in questione<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup>Cfr. MABILLE, B. *Hegel. L'épreuve de la contingence*, Aubier, Paris, 1999, pp.250-258. Per una lettura alternativa dell'idea che intuisce alla fine della *Logica*, si vedano: ROSEN, S. *G.W.F. Hegel. An Introduction to the Science of Wisdom*, St. Augustine's Press, Indiana, 1974, pp. 235-261; FERRARIN, A. *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, p.71, nota 11. Entrambi gli studiosi intendono l'intuire dell'idea nei termini di una intuizione intellettuale, cioè, come una visione comprensiva dell'idea assoluta in quanto totalità delle sue determinazioni di pensiero. Anche se sono favorevole a questa caratterizzazione dell'intuizione intellettuale e riconosco l'importanza della critica di Hegel all'intelletto meramente discorsivo di Kant, ritengo che tale

L'autore francese propone di leggere il testo del §244 come se fosse articolato in due momenti ideali: il primo esprime l'aporia in cui l'idea assoluta si ingolfa al momento in cui essa porta a compimento il ciclo dell'elemento puramente logico; il secondo è una correzione del primo, nel senso che esprime la ragione per la quale lo sblocco dell'aporia non può rimanere nella forma dell'intuire. Analizzerò per ordine questi momenti, indicando i punti di accordo e di disaccordo fra la mia lettura e quella di Mabile.

Il primo momento, che va dall'inizio fino a "negazione" (quarto rigo del testo citato), presenta l'aporia dell'idea assoluta *in quanto* idea logica. Da un lato, l'idea logica è assoluta nel senso che dispiega se stessa nella totalità interconnessa delle determinazioni che formano il sistema della ragion pura. Dall'altro lato, per il fatto che l'idea si relaziona solamente con se stessa, ossia, in ragione del suo essere *per sé* nella semplicità dell'elemento logico, l'assolutezza dell'idea si trova minacciata da una specie di torpore, esprimibile logicamente dall'estinguersi della tensione interna tra l'unità del processo e le sue differenze o determinatezze. Questa cancellazione è ciò per cui l'idea, se non può esaurirsi in un solo elemento, deve inaugurare un nuovo ciclo di determinazione, che inizia con l'espore l'idea nella "determinazione unilaterale dell'immediatezza o negazione", cioè nella forma dell'essere statico della riflessione esterna, che è la negazione diretta della totalità

---

caratterizzazione non possa spiegare il significato specifico dell'intuire di cui parla il §244, soprattutto perché non può spiegare la sua identificazione con la natura. Per un apprezzamento storico e teorico della critica di Hegel all'intuizionismo, un atteggiamento rispetto all'assoluto che Hegel avrebbe abbandonato a partire dal 1804-05 (e esplicitamente a partire dalla *Fenomenologia dello spirito*), si vedano: SCHÄFER, R., *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik*, "Hegel-Studien", Beiheft 45, Hamburg, Meiner Verlag, 2001, pp.144-45, 224-25; BOWMAN, B. *Hegel and the Metaphysics of Absolute Negativity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 217.

fluida o autodifferenziantesi dell'essere in quanto idea<sup>17</sup>. La negazione immediata dell'autosufficienza dell'idea pura o

---

<sup>17</sup>Sulla transizione dall'idea logica alla natura, si veda la ricostruzione offerta da HOULGATE, S. *An Introduction to Hegel. Freedom, Truth, and History*, Wiley-Blackwell, 2005<sup>2</sup>, pp.106-110. L'autore inglese individua nella transizione quattro passi principali: (i) il processo di derivazione *a priori* dell'essere come idea dall'essere astratto, (ii) la totalizzazione come il momento in cui l'essere come idea si condensa logicamente nell'immediatezza dell'essere, (iii) la liberazione dell'idea dalla sua forma puramente logica attraverso il suo uscire da sé nella semplice exteriorità, (iv) il sorgere di una nuova forma dell'idea, ossia la natura in quanto spazio. Anche se Houlgate si concentra sull'interpretazione della *Scienza della logica* e si risparmia l'inconveniente di interpretare il §244 dell'*Enciclopedia*, possiamo confrontare la sua ricostruzione con quella di Mabile e notare che ne differisce per il fatto di non considerare l'uscita dell'idea da se stessa - il passaggio da (ii) a (iii) - come una "correzione" (cfr. MABILLE, B. (1999), p. 257) rispetto a ciò che l'idea dimostra logicamente di essere, ma piuttosto come la conseguenza paradossale, o meglio, dialettica, di ciò che l'essere mostra di essere in virtù del suo movimento logico. Interpretando liberamente la posizione di Houlgate, si potrebbe dire che la dialettica indica un tipo di ricorsività interna all'idea, per la quale ogni ciclo del suo determinarsi (formalmente: immediatezza semplice – mediazione – immediatezza riflessa), al momento di concludersi, diventa condizione di possibilità e di effettività dell'aprirsi di un nuovo ciclo, che proietta in un nuovo elemento i risultati del ciclo precedente. L'aspetto negativo-razionale di questa ciclicità ha a che vedere col fatto che ogni ciclo può svilupparsi a partire dalla negazione dei limiti del ciclo più astratto. Devo a Chiereghin l'argomento a difesa della tesi secondo cui la circolarità o autoriferimento dell'elemento logico, proprio nel suo compiersi, determina i limiti di se stesso, rompe con la propria purezza e fonda "le condizioni dell'apparire di una nuova cerchia di realtà e della possibilità, per il pensiero, di conferirle significato e intelligibilità" (CHIEREGHIN, F. *Rileggere la «Scienza della logica» di Hegel. Ricorsività, retroazione, ologrammi*, Roma, Carocci, 2011, p.49). L'argomento dell'autore italiano è che la logica di un pensare libero da presupposti è una logica di totalizzazione, che a sua volta trova nella ricorsività l'espressione della natura più profonda del pensare. La ricorsività, che in matematica indica il carattere di un procedimento in cui ogni passo deriva dal precedente secondo una regola, in modo tale che la regola si applica al suo proprio prodotto, si caratterizza nella *Logica* come "un tipo di processualità, in cui il carattere innovativo, assicurato dall'iterazione della regola, si trova intrecciato con



idea logica è l' "intuire (*Anschauung*)", il quale, a sua volta, è identificato senza spiegazioni con la natura. Il capitolo sull'idea assoluta nella *Scienza della logica* e la prima sezione della filosofia della natura mostrano che la negazione immediata dell'idea logica è "l'esteriorità dello spazio e del tempo che è assolutamente per se stessa senza soggettività"<sup>18</sup>.

Questa conversione repentina dell'idea semplice nell'idea che intuisce è affetta, a causa della compattezza assertiva del testo, da un insieme di punti ciechi: primo, l'introduzione dell'intuire; secondo, l'identificazione inesplicita dell'intuire con la natura; terzo, il significato ambiguo della "riflessione esterna". Per provare a trattare metodicamente tali punti, commenterò anzitutto il terzo, che comporta l'interrogazione sul significato dell'esteriorità. Il secondo punto, che in parte è connaturato ai limiti della finalità didattica dell'*Enciclopedia*, verrà ripreso nella discussione di quello che Mabilhe chiama il momento correttivo del §244 e mi permetterà di formulare un'ipotesi interpretativa sul primo punto.

La questione da cui conviene partire è: che cosa significa che l'idea è "posta ad opera della riflessione esterna

---

quello conservativo, garantito dalla ripresa del percorso anteriore" (CHIEREGHIN, F. (2011), p.60). L'interpretazione ricorsiva della dialettica è un'attualizzazione interessante del concetto più tradizionalmente hegeliano di togliimento, ossia di negazione determinata, che rinvia all'idea per cui ogni atto mediante il quale la riflessione pone una qualche determinazione deve al tempo stesso riflettere il fatto che il suo porre non è esso stesso assoluto, e per questo deve mostrare la sua relazione con la totalità assoluta indicando il negativo della determinazione in questione, il suo togliimento. Tuttavia, è opportuno che rimaniamo coscienti della differenza metodica e contenutistica tra matematica e logica dialettica. Proprio il concetto di immanenza deve invitare a guardarci dall'assumere una concezione strumentale di regola logica, che finirebbe col riproporre un dualismo di schema e contenuto che è inconciliabile con la mancanza di presupposti del metodo dialettico-speculativo.

<sup>18</sup>HEGEL, G.W.F. (2004), p.957.

(*durch äußerliche Reflexion gesetzt*)” nella situazione di una negazione immediata di se stessa? Parlare, a questa altezza del testo enciclopedico, di riflessione esterna è inevitabilmente ambiguo, potendo significare o il modo in cui il conoscere finito apprende la relazione dell’idea semplice col suo negativo, cioè come un mero trapassare in qualcosa d’altro dall’idea, o l’autoesteriorizzazione libera che l’idea risulta essere “in quanto intuire (*als Anschauen*)”. Ci sono due ragioni per cui è difficile prendere posizione in questa alternativa. Tuttavia, a mio modo di vedere, il secondo lato è quello che, in ultima istanza, deve dare conto del primo. In altre parole, l’esteriorità *rispetto all’idea* logica esiste soltanto in ragione dell’esteriorità *dell’idea* logica, cioè della necessità per l’idea assoluta di liberarsi del suo limite, cioè di essere solo una logicità pura, scevra di contrasti. Consideriamo le ragioni dell’ambiguità della riflessione esterna.

La prima ragione è la compresenza di un verbo all’infinito (cioè, “intuire”) e di un passivo di stato (*Zustandspassiv*) nella seconda frase del §244. Il passivo di stato (“*ist...gesetzt*”) sembra suggerire che un processo, l’intuire, si sia cristallizzato in uno stato di “determinazione unilaterale dell’immediatezza o negazione” a causa dell’agire di una riflessione esterna. Ma può darsi, all’altezza dell’idea, un punto di vista esterno all’unità dell’idea? Alla luce delle delucidazioni anteriori sul carattere di immanenza dell’idea, la risposta non può che essere negativa. Una contestualizzazione dei passaggi specifici della Dottrina dell’Essenza e della Dottrina del Concetto dovrebbe essere sufficiente a educare il lettore della *Logica* a considerare la passività e l’esser posto come momenti e direzioni non assolutizzabili di un movimento di cui conservano virtualmente il momento opposto dell’attività, del porre. La forma grammaticale del passivo di stato, inoltre, ci dice che l’idea non soffre l’azione di un soggetto indipendente, fenomeno che sarebbe espresso da un *Vorgangspassiv* (controfattualmente, il testo avrebbe contenuto *wird...gesetzt*),

cioè da un passivo che descrive il mutamento di qualcosa ad opera di un agente. La copresenza di un passivo di stato e del complemento di agente “*durch äußerliche Reflexion*” è un fatto grammaticale insolito, che deve renderci avveduti su un fatto teoricamente cruciale: il sistema della realtà effettiva accoglie la passività che sembra irriducibile al sistema della filosofia, la quale ha di mira la completa autotrasparenza del principio di attività del reale. In altre parole, per paradossale che possa sembrarci il pensiero di un’attività che da sé si tramuta in passività, è razionale<sup>19</sup> che esista la passività, anche in quello che essa ha di evidentemente ‘irrazionale’, ossia, irriducibile al sistema di esplicitazione concettuale che spetta alla filosofia. Ma la passività non è ancora attività pienamente libera<sup>20</sup>. Quindi il lavoro ricostruttivo della filosofia consiste

---

<sup>19</sup>Per ‘razionale’ deve qui intendersi la simultaneità atemporale di necessità e libertà che agisce nella autodeterminazione dell’idea. ‘Ragione’ e ‘idea’, per Hegel, sono sinonimi. Circa la dissoluzione dialettica della dualità antinomica tra necessità e libertà allo stadio dell’idea assoluta, concordo con l’interpretazione di ILLETTERATI, L. “La decisione dell’idea. L’idea assoluta e il suo “passaggio” nella natura in Hegel”, *Verifiche*, Trento, 3-4, XXXIV, 2005, pp.239-272 (in part. pp. 270-272). Illetterati argomenta che la necessità del cosiddetto passaggio non ha a che fare con una coercizione esterna né con un senso di mancanza (comunque concepita), ma piuttosto con il proprio processo di determinazione dell’idea, processo che consiste nel “farsi altro” (p.271) e nella successiva dissoluzione dell’alterità in vista dell’attuarsi dell’autoconoscenza nell’altro da sé. In relazione a ciò, vorrei solo aggiungere che l’alterità che ha da essere dissolta dalla e nella idea assoluta non è l’alterità come tale (come categoria di essere altro) o come esistenza *tout court* (l’esistenza di tutto ciò che appare come altro rispetto a una determinata modalità dell’idea), ma l’alterità come sussistenza di un cosiddetto mondo esterno che sarebbe presupposto dallo spirito finito come un dato o come un’esteriorità recalcitrante allo sforzo di conoscerlo. In caso contrario, la filosofia hegeliana sarebbe una mera filosofia dell’identità, suscettibile delle stesse critiche che Hegel dirige a Parmenide o a Schelling.

<sup>20</sup>L’argomento più chiaro a conferma di questa tesi si trova nella seconda Prefazione (1831) alla *Scienza della logica*.

nel portare a consapevolezza la necessaria relazione e la necessaria differenza tra la passività (*nous* passivo, attività inconscia del *logos*) e l'attività libera (*nous* attivo, attività in senso proprio o adeguato, autoriflessione del *logos* in forma di pensiero)<sup>21</sup>. Solo nel campo di immanenza in cui questa differenza è inserita la filosofia può conoscere il modo di produzione del reale e, simultaneamente, il modo di produzione di se stessa come forma specifica di sapere e, soprattutto, di sapersi.

La seconda ragione di perplessità circa il significato dell'esteriorità è che, nel suo complesso, la terza frase del §244 – corrispondente a quello che Mabile qualifica come secondo stadio dell'argomento di Hegel – sembra supportare *entrambe* le letture della riflessione esterna (cioè, riflessione esterna come punto di vista del conoscere finito o come autoesteriorizzazione dell'idea). Da un lato, la prima parte della frase rigetta due modi inadeguati di considerare la relazione dell'elemento logico con l'elemento naturale (qui denominato anche come “vita”): il modo basato sulla logica del trapassare (conforme alla dialettica delle categorie dell'essere) e quello orientato sulla logica dell'apparire

---

<sup>21</sup>I rivolgimenti teorici involti nell'appropriazione hegeliana dell'intelletto (passivo e attivo) di Aristotele sono stati documentati e analizzati da due eccellenti lavori: FERRARIN, A. *Hegel and Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp.317-325; KERN, W. “Die Aristotelesdeutung Hegels. Die Aufhebung des Aristotelischen „Nous“ in Hegels „Geist“”, *Philosophisches Jahrbuch* 78, 1971, München: Karl Alber, pp. 237-259. Per una valutazione del ruolo del *nous* passivo all'interno di una attualizzazione della teoria hegeliana della sensazione, alla quale si pone il problema di spiegare l'elemento passivo della conoscenza sensibile senza cadere nel dualismo di pensiero e mondo, si veda: SANGUINETTI, F., *La teoria hegeliana della sensazione*, Trento, Verifiche, 2016, pp.149-250. Per un tentativo di articolare in modo riflessivo e sillogistico la relazione tra passività e attività all'interno della concezione idealista del pensare oggettivo, rinvio a: ORSINI, F. “O conceito hegeliano de experiência filosófica”, *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, 13, n°22, 2016, pp.31-68 (in part. pp.40-56).

(conforme alla dialettica delle determinazioni della riflessione). Questo suggerisce, dall'altro lato, che la relazione in questione deve essere compresa alla luce della dialettica del concetto, che è una forma di sviluppo dell'universale (in questo caso, l'idea logica) nella particolarità e nella singolarità. Come il testo esplicitamente osserva, la natura non compie lo sviluppo dell'idea, poiché essa si limita a dispiegare "il momento della sua particolarità, ossia del suo primo determinare e essere altro". Il momento della singolarità, che nella natura si affaccia soltanto con la figura dell'animale, si afferma in pieno nell'elemento dello spirito, in cui il soggetto umano individuale arriva a presentarsi come incarnazione potenzialmente autocosciente del suo universale (in generale, la logicità specifica della seconda natura, della 'cultura' da cui l'individuo storicamente sorge) mediante la liberazione, riuscita o meno, dalle caratteristiche empiricamente particolari della sua natura tanto fisica quanto etica. La dinamica del concetto, un intero che atemporalmente comprende l'universale, il particolare e il singolare, è l'articolazione logico-ontologica del concetto di libertà, la quale interviene nella seconda parte della terza frase del §244 per giustificare la necessità per l'idea assoluta di "*lasciar uscire liberamente (frei) da sé [...] se stessa in quanto natura*", vale a dire, di rompere con se stessa in quanto idea logica, ponendo se stessa, da se stessa, come idea nella sua esteriorità.

L'uso del verbo *entschließen* (risolversi, decidersi), depurato dalle connotazioni psicologiche o volontaristiche che Schelling, nelle sue *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna* (1827), volle attribuire a Hegel, imputandogli di confondere progressione immanente dell'idea con una mossa dettata in realtà dalla propria volontà soggettiva di progredire verso una meta prestabilita della dimostrazione, deve essere compreso come volto a esprimere l'inseparabilità di libertà e esteriorità. Certamente, questa tesi può sembrare scioccante per chi tendesse a identificare la libertà con una

prerogativa esclusiva dello spirito, specificamente della supposta capacità del singolo essere umano di decidere ciò che vuole, come lo vuole e dove lo vuole. Ma, se sospendiamo l'associazione immediata della libertà con il libero arbitrio, può aprirsi non solo la comprensione di un diverso significato di libertà all'interno del mondo dello spirito, come è dimostrato dalle pieghe del concetto di eticità della *Filosofia del diritto*, ma anche la comprensione di differenti stadi metafisici della libertà, ciascuno dei quali coincide con un elemento di sviluppo dell'idea. In questo senso, l'esteriorità, tratto costitutivo della natura, non è semplicemente negazione immediata della libertà (come può e deve apparire nella prospettiva dello spirito finito), ma la manifestazione (ancorché iniziale e quindi astratta, deficitaria) dell' "assoluta libertà dell'idea". Il risolversi dell'idea, pertanto, non va inteso esistenzialmente come la decisione di Hegel, ma, sistematicamente, come la chiusura dell'elemento logico e la simultanea apertura della determinatezza particolare dell'idea, determinatezza che sua volta fornisce il termine medio del sillogismo che, nel seguito dell'*Enciclopedia*<sup>22</sup>, si conclude con la singolarità quale determinazione peculiare dello spirito. Rimane da comprendere il nesso tra questo risolversi, che articola la libertà dell'idea, e l'intuire. A mio modo di vedere, ha luogo una sottile differenza tra i due momenti: il risolversi (cioè, il richiamo alla libertà dell'idea) fornisce la spiegazione del passaggio, cioè la risposta alla domanda sul perché l'idea abbia bisogno di trasporre la verifica della sua assolutezza dall'elemento logico all'elemento naturale, in quanto l'intuire offre la qualificazione del passaggio, cioè indica in che modo questa verifica si compie. Dal punto di vista della ricostruzione interpretativa, la giustificazione del modo in

---

<sup>22</sup>A conferma di questa lettura, si vedano soprattutto il §381 (definizione dello spirito) e il §575 (primo sillogismo della filosofia: logico-natura-spirito) della terza edizione dell'*Enciclopedia*.

cui il passaggio alla natura avviene presuppone la giustificazione del perché esso anzitutto avviene<sup>23</sup>. Tuttavia, nel testo hegeliano, l'intuire rimane affetto da un'ambiguità: per un verso, l'intuire non è altro che espressione della libertà dell'idea assoluta (libertà *dalla* pura logicità e *per* la sua realizzazione nell'esteriorità); per altro verso, l'intuire è simultaneamente un effettivarsi che restringe l'assolutezza della libertà nella "determinazione unilaterale" della particolarità, dell'esser altro che sono propri dall'esteriorità.

Per dare conto dell'identificazione della natura con l'intuire, però, sono necessari ulteriori chiarimenti, i quali, a mio parere, possono essere di tre tipi: esterno alla *Logica* e al sistema in senso stretto (cioè, l'*Enciclopedia*); interno alla *Logica*; esterno alla *Logica*, intesa come scienza del pensare astratto, ma interno al sistema, inteso come logica della filosofia. In ciò che segue intendo argomentare a favore dell'opportunità del terzo tipo di chiarimento. Il criterio per stabilire se l'interpretazione dell'intuire sia esterna o interna alla *Logica* è se il concetto di intuizione sia o no appartenente al vocabolario autogenerativo che risponde alla pretesa di mancanza di presupposizioni del pensare puramente concettuale.

Il primo tipo di chiarimento, che a sua volta è suscettibile delle più varie impostazioni, può limitarsi a

---

<sup>23</sup>Sotto questo aspetto, la mia interpretazione diverge sottilmente da quella di HORSTMANN, R.-P. "Zur Hegel-Kritik des späten Schelling", in: *Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1991 (pp. 189-210), p.203, nota 127. Secondo l'autore tedesco, la questione del *perché* l'idea logica abbia bisogno della verifica in quanto natura deve essere distinta dalla questione circa la ragione per cui Hegel considera il passaggio alla natura come un libero uscire da sé o un decidersi dell'idea. Tale questione, che rinvierebbe alla spiegazione del *modo* in cui il passaggio avviene, presuppone la comprensione previa del perché l'idea logica debba passare nella natura. A mio parere, invece, il riferimento al decidersi dell'idea è cruciale per intendere non solo il modo, ma anzitutto il perché del passaggio.

fornire un riferimento alla storia della filosofia nella sua accezione hegeliana. In tale contesto, si può ipotizzare che il significato dell'intuire del §244 sia debitore soprattutto dell'appropriazione hegeliana del concetto regolativo di intelletto intuitivo, sviluppato da Kant nel §77 della *Critica della capacità di giudizio*. Così come l'intelletto intuitivo, che Kant attribuisce soltanto a un intelletto divino, produce spontaneamente il particolare intuito nell'atto di pensare l'universale, a differenza dell'intelletto umano, che ha bisogno di concetti discorsivi e del ricorso al materiale dato dell'intuizione sensibile per passare dall'universale al particolare, analogamente l'universale logico (l'idea) di Hegel produce il momento particolare (l'elemento naturale) a partire dalla propria dinamica di sviluppo, senza aver bisogno di ricorrere a un'alterità presupposta<sup>24</sup>. Evidentemente, se questa appropriazione vuole essere qualcosa di più della documentazione di un supposto effetto di Kant su Hegel, sarebbe necessario considerare se e come Hegel è in grado di giustificare la sua concezione dell'universale concreto nella sua Dottrina del Concetto, e più specificamente se la necessità della verifica dell'idea logica nella natura sia una esigenza che sorge dalla peculiare dinamica autoriflessiva dell'idea stessa, come processo che costitutivamente deve integrare l'alterità senza eliminarla. Pertanto, il chiarimento che ricorre all'appropriazione hegeliana di Kant finisce col rinviare, in ultima istanza, o a una messa in questione delle forzature hegeliane che intervengono nell'alterare la concezione kantiana dell'intuizione come fonte autonoma di conoscenza o alla *Logica* come grammatica generativa di un sistema

---

<sup>24</sup>Sul senso dell'appropriazione hegeliana dell'intelletto intuitivo, si vedano: SCHÄFER, R. *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik*, "Hegel-Studien", Beiheft 45, Hamburg, Meiner Verlag, 2001, pp.236-37; KREINES, J. "Between the Bounds of Experience and Divine Intuition: Kant's Epistemic Limits and Hegel's Ambitions", *Inquiry*, 50 (3), 306-334, 2007.



dell'immanenza assoluta. Il chiarimento esterno alla *Logica* può rinviare a due opzioni ulteriori, che però risultano avere esclusivamente la funzione di indicare come l'intuire non deve essere inteso nel §244: l'opzione dell'idealismo trascendentale (inteso da Hegel come forma conseguente di idealismo soggettivo), secondo cui il mondo si riduce a essere "l'intuire soggettivo e la sensibilità determinata dalla categoria dell'intelletto"<sup>25</sup>, e l'opzione dell'idealismo romantico *à la* Novalis, teso a trasfigurare o romanticizzare la natura attraverso gli occhi spirituali della fantasia<sup>26</sup>. Le critiche che Hegel, a più riprese, rivolge a queste due espressioni di idealismo rende totalmente implausibile che egli proprio ad esse ricorra per giustificare l'oggettività di una transizione sistematica.

Il secondo chiarimento, quello completamente interno alla *Logica*, rinvia a quei rari passaggi<sup>27</sup> in cui Hegel

---

<sup>25</sup>Cfr. HEGEL, G.W.F. (2004), p. 260.

<sup>26</sup>Per un commento sulla differenza tra la filosofia hegeliana della natura e la *Romantisierung* della natura, si veda: FERRARIN, A. *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, pp.237-238.

<sup>27</sup>Si tratta di quattro passaggi della *Scienza della logica*, tutti concentrati nella Dottrina del Concetto (1816). Dato che, in due di tali passaggi, l'edizione italiana traduce il verbo *anschauen* con "contemplare" (cfr. HEGEL, G.W.F., 2004, p.684, p.890), preferisco indicare di seguito i luoghi dell'edizione tedesca: HEGEL, G.W.F. *Theorie Werkausgabe in zwanzig Bänden* (=TW, citato facendo seguire il numero del volume e della pagina), Moldenhauer E., Michel M. (a cura di), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969, *Die Wissenschaft der Logik*, Voll.5-6: (i) "Leben, Ich, Geist, absoluter Begriff sind nicht Allgemeine nur als höhere Gattungen, sondern *Konkrete*, deren Bestimmtheiten auch nicht nur Arten oder niedrige Gattungen sind, sondern die in ihrer Realität schlechthin nur in sich und davon erfüllt sind. Insofern Leben, Ich, endlicher Geist wohl auch nur bestimmte Begriffe sind, so ist ihre absolute Auflösung in demjenigen Allgemeinen, welches als wahrhaft absoluter Begriff, als Idee des unendlichen Geistes zu fassen ist, dessen *Gesetzsein* die unendliche, durchsichtige Realität ist, worin er seine *Schöpfung* und in ihr sich selbst **anschaut** (il grassetto è mio)" (TW 6/279); (ii) "Insofern aber unter Anschauung nicht bloß das Sinnliche, sondern die *objektive Totalität*

chiama in causa un concetto di intuizione alternativo a quello tradizionalmente kantiano di intuizione sensibile (più volte criticata nella *Logica* come presunta parte costituente di una sintesi *a priori*). Si tratta del concetto di intuizione intellettuale, già usato da Fichte e da Schelling per indicare una modalità di apprensione del principio assoluto del sapere che è esente dall'opposizione coscienziale tra soggetto e oggetto. Identificando l'intuizione intellettuale con l'idea, intesa quale unione in divenire di concetto soggettivo e realtà oggettiva, Hegel sembrerebbe voler fare dell'intuizione, depurata della sua connotazione empirista, quella specie di colpo d'occhio con cui il pensare concettuale (o, alternativamente, il soggetto pensante che tematizza il pensare concettuale) abbraccia nella loro totalità atemporale le determinazioni di pensiero al fine di ripiegare la loro linea di derivazione in un sistema conchiuso in se stesso. Questa è la linea interpretativa di Rosen e di Ferrarin<sup>28</sup>, la quale, a

---

verstanden wird, so ist sie eine *intellektuelle*, d. i. sie hat das Dasein nicht in seiner äußerlichen Existenz zum Gegenstande, sondern das, was in ihm unvergängliche Realität und Wahrheit ist, - die Realität, nur insofern sie wesentlich im Begriffe und durch ihn *bestimmt* ist, die *Idee*, deren nähere Natur sich später zu ergeben hat. Was die Anschauung als solche vor dem Begriffe voraushaben soll, ist die äußerliche Realität, das Begrifflose, das erst einen Wert durch ihn erhält." (TW 6/286-87); (iii) "er [*sicil.* der Begriff] ist insofern der Trieb, dies Anderssein aufzuheben und in dem Objekte die Identität mit sich selbst **anzuschauen** (il grassetto è mio)" (TW 6/498); (iv) "Fürs erste aber ist er [*sicil.* der Anfang] nicht ein Unmittelbares der *sinnlichen Anschauung* oder der *Vorstellung*, sondern des *Denkens*, das man wegen seiner Unmittelbarkeit auch ein übersinnliches, innerliches Anschauen nennen kann." (TW 6/553).

<sup>28</sup>Mi riferisco a: ROSEN, S. *G.W.F. Hegel. An Introduction to the Science of Wisdom*, St. Augustine's Press, Indiana, 1974, pp. 235-261; FERRARIN, A. (2001), p.71, nota 11. Entrambi gli studiosi intendono l'intuire dell'idea nei termini di una intuizione intellettuale, cioè, come una visione comprensiva dell'idea assoluta in quanto totalità delle sue determinazioni di pensiero. Anche se sono favorevole a questa caratterizzazione dell'intuizione intellettuale e riconosco l'importanza della critica di Hegel all'intelletto meramente discorsivo di Kant, ritengo che tale

mio parere, implica che la conclusione intuizionista della *Logica* confermi, dopo una sia pur lunga derivazione, l'osservazione di Hegel contenuta nell'introduzione alla *Scienza della logica*, secondo cui il contenuto del pensiero puro è “*l'esposizione di Dio, come egli è nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e di uno spirito finito*”<sup>29</sup>. Sebbene il contributo di Rosen e di Ferrarin sia importante per la valutazione di una concezione di intuizione svincolata dal quadro tradizionalmente epistemologico in cui essa si trova discussa, specialmente quando si tratta di confrontare i diversi tipi di idealismo in gioco tra Kant e Hegel, ritengo che l'interpretazione da loro proposta non faccia completa chiarezza su due punti cruciali. Primo, non permette di distinguere tra la rappresentazione religiosa e il concetto speculativo di “creazione”, e quindi tra il contesto argomentativo-retorico del passaggio dell'Introduzione alla *Scienza della logica* e quello propriamente argomentativo-deduttivo della conclusione di quest'opera. Secondo, l'intuire non può essere confuso con l'idea *tout court*, perché l'idea che intuisce non è l'esposizione dell'idea *prima* della creazione del mondo, ma, posto che vogliamo mantenere l'uso del termine religioso, è piuttosto l'atto stesso della creazione. Nei termini del sistema, l'intuire non è l'idea puramente logica come una totalità in sé conclusa, ma l'idea assoluta in quanto lascia uscire fuori di sé la natura, ossia, in quanto rompe con l'autosussistenza dell'elemento solamente logico e, simultaneamente, passa nel suo elemento logico-reale più

---

caratterizzazione non possa spiegare il significato specifico dell'intuire di cui parla il §244, soprattutto perché non può spiegare la sua identificazione con la natura. Per un apprezzamento della critica di Hegel all'intuizionismo, un atteggiamento rispetto all'assoluto che Hegel avrebbe abbandonato a partire dal 1804-05 (e esplicitamente a partire dalla *Fenomenologia dello spirito*), si vedano: SCHÄFER, R., (2001), pp.144-45, 224-25; BOWMAN, B. *Hegel and the Metaphysics of Absolute Negativity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 217.

<sup>29</sup>Cfr. HEGEL, G.W.F. (2004), p.31.

immediato, cioè nell'elemento reale non ancora capace di articolare riflessivamente la sua logicità: l'idea in quanto natura<sup>30</sup>.

Per determinare in che cosa consisterebbe il concetto speculativo di creazione, mi volgo ora di nuovo all'interpretazione di Mabile, cercando di mettere in luce i punti di accordo e di disaccordo della nostra lettura del §244.

Secondo lo studioso francese, il complesso giro della terza frase del §244 deve essere compreso come una correzione rispetto al primo stadio del paragrafo piuttosto che come una sua conseguenza logica, poiché ci direbbe che la relazione dell'idea logica con la natura non può rimanere nella forma dell'intuire a meno che non vogliamo confrontarci con l'alternativa tra minare l'autosufficienza dell'idea dell'idea o quella della natura.

Tale ipotesi interpretativa presenta due punti di accordo e due punti di disaccordo rispetto a quella da me proposta.

---

<sup>30</sup>Secondo HORSTMANN (1991), Hegel starebbe invertendo la posizione dell'obiezione di Schelling, secondo cui Hegel avrebbe tentato di logicizzare la natura, senza avvedersi che l'idea può al massimo essere condizione necessaria, ma non sufficiente della natura reale. Per Hegel, invece, la natura reale deve poter comparire come condizione necessaria del pieno dispiegamento della struttura dell'idea e, per questo, il suo progetto sistematico dovrebbe essere descritto come una "logica naturalizzata (p.205)". Il punto essenziale del passaggio sistematico in esame sarebbe che Hegel concepisce l'idea logica in modo tale che la sua riflessività possa e debba integrare, in linea di principio, qualcosa come la natura, proprio perché l'esteriorità e la soggettività di tipo non unilaterale sono dichiarate come condizioni dell'idea esposta nella *Logica*. Per Horstmann, insomma, l'obiezione di Schelling trascura il rapporto di condizionalità tra natura e idea logica. *Pace* Horstmann, possiamo mettere in dubbio che la determinazione riflessiva di condizione-condizionato, discussa e criticata da Hegel nella Dottrina dell'Essenza (1813), renda praticabile la giustificazione del progetto di integrare logica e natura. Inoltre, il ricorso all'espressione "logica naturalizzata", sebbene abbia il pregio di contrastare l'obiezione di Schelling, si espone al rischio di sbilanciarsi verso una lettura naturalista, e quindi unilaterale, del sistema.

In primo luogo, si impone la questione di come fare i conti con la nozione di creazione. Come Mabile, ritengo sensato argomentare che Hegel non abbandona tale nozione, così come, del resto, non abbandona nessun termine del vocabolario ordinario (filosofico e non) del suo tempo, ma piuttosto la trasforma. Trasformare una nozione, nei termini hegeliani, non significa altro che tradurre una rappresentazione (in questo caso, quella veicolata dalla rivelazione religiosa cristiano-giudaica) nell'automovimento del concetto in quanto idea<sup>31</sup>. In questo modo, la creazione cessa di essere l'azione causale assoluta<sup>32</sup> di un agente personale e trascendente (Dio) che farebbe apparire il mondo dal nulla, per diventare il nome di un processo quasi-spinoziano<sup>33</sup> di causazione immanente in cui l'effetto è interno alla causa, nella misura in cui il finito, il prodotto, è

---

<sup>31</sup>In questa decisione, l'interpretazione di Mabile e la mia concordano con la posizione di: BOURGEOIS, B. "Dialectique et structure dans la philosophie de Hegel", *Revue Internationale de Philosophie*, 139:1-2, 1982, pp. 163-182.

<sup>32</sup>Assoluta? in un duplice senso: (i) in quanto azione di una causa formale svincolata dalla resistenza di una aristotelica causa materiale; (ii) in quanto processo che evaderebbe l'ambito della comprensione umana delle relazioni finite di causa ed effetto.

<sup>33</sup>Le differenze tra Spinoza e Hegel, le quali non possono essere qui approfondite, hanno a che vedere con quelli che Hegel ritiene essere i limiti simultaneamente ontologici e epistemologici dell'esposizione spinoziana della "transizione" dalla sostanza assoluta agli attributi e da questi ai modi. Il superamento di tali limiti richiede una inversione di prospettiva, capace di intendere il modo come grado massimo di autoriflessione della sostanza. Hegel ritiene che una simile inversione accada quando si intende la sostanza come soggetto, cioè, in termini logici, come il concetto, all'interno del quale il singolare si presenta come la manifestazione più concreta dell'universale. Per una breve ricognizione delle condizioni ermeneutiche dell'appropriazione hegeliana della filosofia di Spinoza, si veda almeno: DÜSING, K. "Von der Substanz zum Subjekt. Hegels spekulative Spinoza-Deutung", in: *Spinoza und der Deutsche Idealismus*, M.Walther (a cura di), Tübingen, Königshausen & Neumann, 1992, pp.163-180.

l'espressione determinata del suo rispettivo processo (formale e materiale) di produzione.

In secondo luogo, concordo con l'ipotesi secondo cui la cosiddetta transizione dalla *Logica* alla filosofia della natura segna sí una rottura, ma non per questo un crollo del sistema logico, perché il passaggio dell'idea nell'esteriorità è una espansione necessaria (logicamente motivabile), e, al tempo stesso, libera (non certamente nel senso di una scelta, ma in quello della dialettica del concetto), del significato logico dell'idea.

I due punti di disaccordo con Mabilille riguardano la spiegazione del ruolo dell'intuizione in questo passaggio. In primo luogo, l'autore francese non sembra voler considerare l'intuire come una manifestazione della libertà assoluta dell'idea, sebbene, a mio parere, il terzo stadio del §244 inviti proprio a questo tipo di considerazione. Al contrario, l'autore scambia l'intuire per un segno di schellingiano "intorpidimento" (*engourdissement*)<sup>34</sup> dell'idea. A mio giudizio, invece, l'ambiguità del discorso sulla riflessione esterna va a braccetto con l'ambivalenza dell'intuire. Per un lato, l'intuire può e deve essere considerato (dal punto di vista peculiare dell'idea assoluta) come una forma unilaterale dell'idea, come l'espressione momentanea del processo di autoliberazione dell'idea in vista della propria conoscenza di sé come spirito. Per altro lato, l'intuire non è un momento dispensabile o temporalmente passeggero, ma la rottura sistematica (e perciò necessaria) con la logicità pura a partire da un'esigenza posta da questa stessa logicità (l'esigenza di riconoscersi nel reale), rottura che il testo del §244 presenta e cerca di motivare stabilendo la più stretta unione tra due concetti chiave: esteriorizzazione (il "*laisciar uscire liberamente da sé [...] se stessa in quanto natura*") e risoluzione.

In secondo luogo, esiste un disaccordo circa l'analogia stabilita tra l'idea che intuisce e l'intuizione che

---

<sup>34</sup>Cfr. MABILLE, B. (1999), p.256.

costituisce il primo stadio dello spirito in quanto ‘intelligenza’ nella sezione sulla Psicologia. A questo proposito, sono anzitutto favorevole a due implicazioni sorrette da codesta analogia.

La prima implicazione è l’apprezzamento di una potenzialità esplicativa intrasistemica, ma non semplicemente intralogica, del ricorso hegeliano all’intuire. Quest’ultimo non è riducibile al semplicemente logico, al pensare come tale, ma non per questo è illogico (immediatamente contrapposto al logico) o alogico (sprovvisto del logico). Piuttosto, l’intuire è ‘extralogico’ in un senso peculiare, vale a dire nel senso che spazio e tempo, ossia le forme primitive del “divenire *intuito*” (ENC. 1830, §258)<sup>35</sup>, sono la ripetizione o la presentazione ricorsiva della pura forma del divenire nell’elemento nuovo dell’esteriorità reciproca dei momenti del divenire. Il carattere extralogico dell’intuire non indica una relazione esterna tra il logico e l’esteriorità, ma un processo di autoesteriorizzazione dello stesso logico. In tale processo, si verifica una perdita dell’identità semplice con se stessa dell’idea logica e, quindi, l’ingresso nella scena sistematica di una scissione tra intelligibilità del reale e accidentalità reale dell’intelligibile, scissione che, per Hegel, non può essere suturata dall’elemento naturale nel quale sorge. La perdita o la scissione dello stadio di purezza o trasparenza immediata, pur nella loro irriducibilità alla *Logica*, non sono, però, condizioni definitive del logico, ma rinviano a una concretizzazione ulteriore dell’idea, ossia allo spirito, il cui compito è precisamente quello di comprendere, senza eliminarla, la scissione appena intuita *nella* natura. Si tratterebbe altresì di una scissione intuita *dalla* natura? Oppure ci troviamo dinanzi a una relazione sistematicamente complessa, in cui il verbo all’infinito (“*intuire*”) deve articolarsi nella relazione tra due partecipi,

---

<sup>35</sup>Cfr. HEGEL. G.W.F. (1994), p.233.

cioè tra un termine che intuisce (lo spirito) e un termine intuito (la natura)? La risposta hegeliana evidentemente si indirizza verso la seconda alternativa.

La seconda implicazione retta dall'analogia tra idea che intuisce e intuizione intelligente dello spirito è che l'identificazione immediata dell'intuire con la natura è metaforica, nella misura in cui trasferisce all'oggettività della natura un carattere (quello dell'intuire) che propriamente si dimostra valere per la relazione di tale oggettività con l'idealità o soggettività dello spirito. Il significato metaforico dell'identificazione menzionata non deve essere preso come sintomo di irrazionalità del discorso hegeliano, né deve essere abbassato al livello di un effetto decorativo del testo. La metafora richiede di essere presa sul serio, cioè di essere compresa alla luce della connessione sistematica tra le modalità di sviluppo dell'idea assoluta, per la quale lo spirito deve presentarsi come verità della natura.

Il secondo punto di disaccordo con Mabile riguarda la regola per sviluppare la metafora in un'analogia. Per l'autore, la regola di tale sviluppo è fornita dalla nozione di datità: *come* lo spirito che intuisce si trova confrontato da un insieme di cose con le quali sta in una relazione immediatamente sensibile, *così* l'idea che intuisce trova entro di sé una materia pesante e opaca, cioè, la natura. A mio parere, invece, la regola dell'analogia non è tanto il confronto con una supposta datità, quanto la trasformazione della forma dell'interiorità in quella dell'esteriorità. L'analogia dovrebbe riformularsi nel modo seguente: *così come* l'intuire spirituale è un'attività che “produce anzitutto in generale uno spostamento della sensazione da noi, una riconfigurazione di ciò che è sentito in un oggetto presente fuori di noi”<sup>36</sup>, allo

---

<sup>36</sup>Cfr. HEGEL, G.W.F. *Theorie Werkausgabe in zwanzig Bänden* (=TW, citato facendo seguire il numero del volume e della pagina), Moldenhauer E., Michel M. (a cura di), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, Voll. 8-10, §448 Aggiunta: “Die Tätigkeit der Anschauung bringt sonach



stesso modo l'idea che intuisce è l'idea assoluta che produce la trasformazione dell'interiorità, cioè dell'astratta autoidentità dell'idea logica, nell'autoesteriorità dell'idea naturale. O, ancora, si può dire: così come lo spirito che intuisce si trova a confrontarsi con le cose del mondo solamente in virtù del fatto che esso le pone nella continuità pervasiva dello spazio e del tempo in cui le cose possono trovarsi, analogamente l'idea che intuisce viene a confrontarsi con l'alterità solamente in virtù del fatto che essa dispiega lo spazio stesso entro cui l'alterità può sensatamente incontrarsi. Pertanto, la natura non è l'alterità dell'idea, ma l'alterità nell'idea assoluta, nella misura in cui quest'ultima si attiva al modo della figura logica di un giudizio disgiuntivo, cioè di una differenziazione interna tra l'idea come universale logico e l'idea come realtà determinata o particolarizzazione di tale universale. La completezza del ciclo sistematico dell'idea si realizza solamente allo stadio del sillogismo, cioè dell'unità sviluppata di universale, particolare e singolare, ma questo richiede, nel sistema, la deduzione dello spirito, del quale, al§244, a rigore, ancora non si parla.

## Conclusione

In conclusione, vorrei fissare i risultati principali della mia analisi e trarne le relative conseguenze.

Il primo risultato è che la concezione hegeliana della creazione ambisce a giustificarsi come una *logica* della creazione, nella misura in cui il termine 'creazione' deve venire a denotare il processo di dispiegamento dell'idea assoluta nelle sue differenze determinate.

---

zunächst überhaupt ein Wegrücken der Empfindung von uns, eine Umgestaltung des Empfundenen in ein außer uns vorhandenes Objekt hervor. [...] Was somit durch die Anschauung zustandekommt, ist bloß die Umwandlung der Form der *Innerlichkeit* in die Form der *Äußerlichkeit*” (HEGEL, G.W.F. (1969), TW 10/252, traduzione mia).

Il secondo risultato è che l'interpretazione dell'intuizione in quanto idea che si sviluppa nella forma di una exteriorità onnipervasiva è parte integrante del progetto sistematico di assoluta immanenza perseguito da Hegel, progetto che involge una forma specifica di idealismo, la quale si propone di evitare tanto il monismo (comunque inteso: panlogismo, naturalismo, spiritualismo) quanto il pluralismo ontologico dell'idea.

La conseguenza del primo punto è che la logica hegeliana della creazione non è ristretta alla cosiddetta transizione dall'idea logica alla natura, ma piuttosto continua nella liberazione dello spirito dalla necessità esterna e, così, nella conoscenza di sé da parte dell'idea assoluta mediante la negazione della sua exteriorità immediata naturale.

La conseguenza del secondo punto equivale all'esigenza di prestare attenzione alle differenze sistematiche che di volta in volta determinano il significato dell'idea, evitando di fare di quest'ultima un monolito, ossia un'entità fissa da giustapporre o sovrapporre alla natura e allo spirito. L'idea *logica* è il processo circolare che sviluppa il pensiero astratto dell'essere nel pensiero concettuale (cioè, l'essere come concetto), in modo da scorgere il vero significato di quest'ultimo nell'idea, che è il processo di autoeffettivazione del concetto nella sua realtà determinata. Ma l'idea logica costituisce il contenuto del *logos* nei limiti del suo presentarsi come “scienza *prima*”<sup>37</sup> o scienza astratta dell'elemento logico. L'idea *assoluta* può essere tale solamente in quanto oltrepassa la sua semplicità, in quanto cessa di essere pura identità con sé e si presenta come processo infinito e oppositivo di interiorizzazione e exteriorizzazione. Mediante l'esteriorizzazione, il pensare oggettivo si espone nella forma dell'essere, non più però in quanto categoria dell'essere puro o senza determinazioni, ma dell'essere in quanto essere logico-reale, vale a dire, nel processo che abbraccia (i) la

---

<sup>37</sup>Cfr. HEGEL, G.W.F. (2004), p.888.

natura, (ii) la corporeità dello spirito soggettivo, (iii) lo spirito oggettivo in quanto seconda natura e (iv) i *media* (modi di presentazione: intuizione, rappresentazione, concetto) delle tre forme dello spirito assoluto (rispettivamente: arte, religione, scienza). Mediante l'interiorizzazione, l'essere, ossia la realtà effettiva (ENC. 1830 §6: "la ragione *che è*"<sup>38</sup>), comprende se stesso come la manifestazione onnipervasiva dello spirito, cioè della ragione pervenuta allo stadio del sapersi (lo stadio del 'per sé'). Quando la *Logica* giunge a intendersi come autoconoscenza dello spirito assoluto, essa diventa "scienza *ultima*"<sup>39</sup>, ossia la scienza il cui studio presuppone come compiuto l'attraversamento delle varie tappe dello spirito finito. La ragione per cui, a volte, Hegel sembra confondere, agli occhi di un lettore analitico, l'idea logica e l'idea *tout court* ha a che vedere con la duplice maniera di considerare la *Logica*: come scienza prima o come scienza ultima. Questa dualità della *Logica* dipende dal diverso modo con cui lo spirito finito decide di accedere allo studio del sistema, dentro il quale l'idea logica può e deve venire considerata alternativamente ora come risultato, ora come presupposto di altre forme di esposizione dell'idea. L'importante è riconoscere che l'effettività non è composta da molte e diverse idee (l'idea logica, l'idea reale, l'idea assoluta), ma è il processo autoriflessivo di un'unica idea, che deve verificarsi in differenti forme.

Lo spirito assoluto, pertanto, non va inteso come un mero fondamento, ovvero come una struttura soggiacente tanto all'idea quanto alla natura, ma piuttosto come la stessa idea assoluta, che è un processo sciolto da sostrati, nel grado più concreto o sviluppato della sua progressiva automanifestazione, la quale culmina nella filosofia come scienza. I tre sillogismi finali dell'*Enciclopedia*, pertanto, contribuiscono a situare in modo progressivamente concreto

---

<sup>38</sup>Cfr. HEGEL, G.W.F. (1969): "seiende Vernunft" (TW 8/47).

<sup>39</sup>Cf. HEGEL, G.W.F. (2004), p.888.

il concetto di filosofia all'interno del movimento di autodifferenziazione e, corrispondentemente, di autoconoscenza dell'idea assoluta. La decisione hegeliana di collocare il concetto di filosofia all'interno del ciclo di immanenza assoluta dell'idea equivale all'apertura di tanti modi di intendere il processo di creazione quante sono le modalità di articolazione sillogistica della connessione di idea, natura e spirito.

### **Riferimenti bibliografici:**

BOURGEOIS, B. "Dialectique et structure dans la philosophie de Hegel", *Revue Internationale de Philosophie*, 139:1-2, 1982, pp. 163-182.

BOWMAN, B. *Hegel and the Metaphysics of Absolute Negativity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

CHIEREGHIN, F. *Rileggere la «Scienza della logica» di Hegel. Ricorsività, retroazione, ologrammi*, Roma, Carocci, 2011.

DÜSING, K. "Von der Substanz zum Subjekt. Hegels spekulative Spinoza-Deutung", in: *Spinoza und der Deutsche Idealismus*, M.Walther (a cura di), Tübingen, Königshausen & Neumann, 1992, pp.163-180.

FERRARIN, A. *Hegel and Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

FERRARIN, A. *Il pensare e l'io. Hegel e la critica di Kant*, Roma, Carocci, 2016.

HEGEL, G.W.F. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Bari, Laterza, 1994 (Traduzione di Benedetto Croce).

HEGEL, G.W.F. *Scienza della logica*, Bari, Laterza (traduzione di Arturo Moni, revisione di Claudio Cesa), ottava edizione, 2004.

- HEGEL, G.W.F. *Theorie Werkausgabe in zwanzig Bänden* (=TW), Moldenhauer E., Michel M. (a cura di), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Voll. 8-10.
- HEGEL, G.W.F. *Theorie Werkausgabe in zwanzig Bänden* (=TW), Moldenhauer E., Michel M. (a cura di), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969, *Die Wissenschaft der Logik*, Voll. 5-6.
- HORSTMANN, R.-P. “Zur Hegel-Kritik des späten Schelling”, in: *Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1991, pp. 189-210.
- HOULGATE, S. *An Introduction to Hegel. Freedom, Truth, and History*, Wiley-Blackwell, 2005<sup>2</sup>.
- ILLETTERATI, L. “La decisione dell’idea. L’idea assoluta e il suo “passaggio” nella natura in Hegel”, *Verifiche*, Trento, 3-4, XXXIV, 2005, pp.239-272.
- KERN, W. “Die Aristotelesdeutung Hegels. Die Aufhebung des Aristotelischen „Nous“ in Hegels „Geist“”, *Philosophisches Jahrbuch* 78, 1971, München: Karl Alber, pp. 237-259.
- KREINES, J. “Between the Bounds of Experience and Divine Intuition: Kant’s Epistemic Limits and Hegel’s Ambitions”, *Inquiry*, 50 (3), 306-334, 2007.
- MABILLE, B. *Hegel. L’épreuve de la contingence*, Aubier, Paris, 1999.
- ORSINI, F. “On Hegel’s Idea of a Logical Ontology”: *Anais do IX Congresso internacional de Filosofia da UNICENTRO*, 2015: <http://anais.unicentro.br/conifil/pdf/ixv9n1/72.pdf>
- ORSINI, F. “O conceito hegeliano de experiência filosófica”, *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, 13, nº22, 2016, pp.31-68.

ROSEN, S. *G.W.F. Hegel. An Introduction to the Science of Wisdom*, St. Augustine's Press, Indiana, 1974.

SANGUINETTI, F., *La teoria hegeliana della sensazione*, Trento, Verifiche, 2016.

SCHÄFER, R., *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik*, "Hegel-Studien", Beiheft 45, Hamburg, Meiner Verlag, 2001.

# O REALISMO EM JOHN SEARLE

---

*Gerson Albuquerque de Araújo Neto\**

O presente trabalho tem o intuito de investigar o realismo no texto "Metafísica Básica: realidade e verdade" escrito pelo filósofo americano John Searle. O realismo é a posição, dentro da teoria do conhecimento, que defende que a realidade corresponde ao que pensamos.

Searle inicia o texto afirmando que desde a revolução científica no século XVII até as primeiras décadas do século XX havia a crença de que o universo era inteligível e que "éramos capazes de um entendimento sistemático da natureza" (SEARLE, 2000, p. 11-12).

Searle identifica o surgimento nos trinta primeiros anos do século XX alguns eventos ou algumas teorias que abalam a otimista crença nesta posição do universo entendível. Searle cita estes eventos começando pela teoria da relatividade de Einstein. Esta desmonta a ideia de um tempo absoluto da física de Isaac Newton e mostra que o tempo é relativo e depende da velocidade.

O segundo ponto que Searle aponta como evento que abalou o otimismo na posição que poderíamos entender a natureza que nos cerca foi o paradoxo nas teorias dos conjuntos. O terceiro evento cultural foi o surgimento das ideias de Sigmund Freud que colocou em cheque a capacidade da racionalidade humana. O quarto ponto foi a demonstração por Kurt Gödel do seu Teorema da Incompletude. Nele Gödel demonstra que nos sistemas formais, não triviais, há afirmações que não podem ser demonstradas dentro do próprio sistema. O quinto ponto é o surgimento da Física Quântica. Esta apresenta vários

---

\* Professor do Programa de Pós-Graduação e do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Piauí (UFPI). Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Contato: [gerson-albuquerque@uol.com.br](mailto:gerson-albuquerque@uol.com.br)

pontos que estariam em choque com a física clássica e relativista.

Searle diz que, ainda no Século XX, as filosofias da ciência propostas por Thomas Kuhn e Paul Feyerabend são também filosofias que atacam a racionalidade no entendimento da natureza e do universo. Por último Searle cita os trabalhos de Ludwig Wittgenstein das Investigações Filosóficas, quando este afirma que não há uma única linguagem, mas sim um conjunto de jogos de linguagem.

Searle aponta os movimentos que ele chama de pós-modernos. Para ele são "versões similares de relativismo" e se "tornaram comuns nos movimentos intelectuais". Chama de iluminismo a posição filosófica que defende a possibilidade de o universo ser entendido pelos homens. Vejamos nas palavras do próprio Searle o que ele diz sobre o assunto: "só para pôr minhas cartas na mesa desde o início: eu aceito a visão iluminista" (SEARLE, 2000, p. 13).

Searle esclarece sua posição dizendo: "penso que o universo existe de modo bastante independente das nossas mentes e que, dentro dos limites estabelecidos por nossas capacidades evolutivas, somos capazes de compreender sua natureza" (SEARLE, 2000, p. 13-14). Nesta passagem Searle está confirmando que é um realista. Que comunga com a ideia que o universo existe independente de nossa mente. Que se fechamos os olhos os objetos que nos circundam continuam a existir. Que quando fechamos a porta de nossa casa e saímos tudo que existe lá continuará existindo. E Searle, na citação diz mais: além do universo existir independente de nós, ele após um esforço intelectual de nossa parte pode ser entendido.

Searle não se perturba e nem aceita os citados eventos, ocorridos no século XX, que podem ser tomados como contrários ao iluminismo. Passa a comentar estes eventos. Inicia seus comentários pela teoria da relatividade, afirmando que esta "não é uma refutação da física tradicional, mas sim sua extensão" (SEARLE, 2000, p. 14).



A teoria de Einstein “exige que pensemos de modos contraintuitivos sobre o espaço e o tempo, mas isso não é uma ameaça à inteligibilidade do universo”.

Sobre a questão dos paradoxos Searle diz “os paradoxos lógicos, tantos os semânticos quanto os da teoria dos conjuntos, me parecem nada mostrar além de alguns erros filosóficos que podemos cometer” (SEARLE, 2000, p. 14). Searle recorre ao famoso paradoxo de Zenão para dizer que assim como estes ao questionarem o movimento não conseguem negá-lo, os paradoxos dos conjuntos “não mostram nenhuma contradição no centro da linguagem, da lógica e da matemática” (SEARLE, 2000, p. 14).

Sobre a teoria de Freud, Searle diz que a mesma foi suplantada e hoje tem apenas importância cultural. Chega a dizer que ela “não é mais levada a sério como teoria científica” (SEARLE, 2000, p. 14). Sobre as ideias de Kurt Gödel, Searle afirma que as mesmas “sustenta[m] a concepção racionalista tradicional que separa a ontologia (aquilo que existe) da epistemologia (o modo como conhecemos)”.

Já com relação à Mecânica Quântica Searle, está disposto a concordar que “algumas interpretações [são] um sério desafio para a visão iluminista” (SEARLE, 2000, p. 15). Afirma que não é um especialista em Física Quântica e que a mesma exige conhecimentos técnicos avançados. No entanto, ele afirma que a mesma pode ser compatível com a posição iluminista e realista com o auxílio da probabilidade e da estatística.

Searle nos informa que seu texto é um projeto de produzir “uma empreitada filosófica muito tradicional para explicar vários fenômenos aparentemente diversos, de modo a demonstrar sua unidade subjacente”. Segundo Searle seu projeto visa explicar, através de discussões filosóficas, “alguns aspectos estruturais da mente, da linguagem e da sociedade, e então mostrar como eles se encaixam”. Searle chega a dizer que “seu objetivo, portanto, é prestar uma

modesta contribuição à visão iluminista” (SEARLE, 2000, p. 16).

Searle assume que é um filósofo analítico. Afirma que utilizará a metodologia analítica no seu trabalho. Segundo ele “filósofos analíticos decompõem as filosofias e analisam os elementos que a compõem” (SEARLE, 2000, p. 17).

Afirma Searle que diante da maioria dos problemas e da maioria das questões da filosofia há o que ele chama de “posição-padrão”. Para ele “posição-padrão são as opiniões que temos antes da reflexão, de modo que qualquer desvio delas exige um esforço consciente e um argumento convincente” (SEARLE, 2000, p. 18). Ele aponta cinco posições-padrão para algumas questões filosóficas:

"1. Há um mundo real que existe independente de nós, independente de nossas experiências, pensamentos, linguagem. 2. Temos acesso perceptivo direto a esse mundo por meio de nossos sentidos, especialmente o tato e a visão. 3. As palavras de nossa linguagem, palavras como coelho ou árvore, tem em geral significados razoavelmente claros. Por causa de seus significados podem ser usadas para nos referirmos a objetos reais do mundo e para falarmos sobre eles. 4. Nossas afirmações, em geral, são verdadeiras ou falsas dependendo de corresponderem ao modo como as coisas são, ou seja, aos fatos do mundo. 5. A causalidade é uma relação entre objetos e estados de coisas do mundo, uma relação pela qual um fenômeno a causa, provoca o outro, o efeito" (SEARLE, 2000, p. 18-19).

Estas afirmações das posições padrão Searle chama de Pano de Fundo. Acusa Searle que grande parte do combustível da atividade filosófica é atacar ou suspeitar das posições-padrão. Para ele os grandes filósofos ergueram suas obras atacando estas posições padrão. Para ele "o ataque característico começa apontando os enigmas e paradoxos da posição-padrão" (SEARLE, 2000, p. 19).

Searle defende a posição-padrão. Ele afirma o

seguinte: "acredito que, em geral, as posições-padrão são verdadeiras e que os ataques contra elas são um equívoco". (SEARLE, 2000, p.20). Ele argumenta em defesa desta posição que nestes mais de mil anos apoia quem está do lado das posições-padrão.

Contudo, Searle admite a possibilidade de algumas destas posições-padrão estejam equivocadas. Ele aponta um exemplo de posição-padrão que ele acredita ser falsa. Para ele o entendimento que corpo e mente é que são duas entidades que estão juntas e que podem se separar quando do falecimento de uma pessoa.

Alerta Searle para o perigo que alguns podem enfrentar ao pensar que o que ele chama de posição-padrão possa ser o mesmo que se chama senso comum. Para ele são coisas diferentes. Para ele, além do senso comum não expressar "uma noção muito clara" o que ele chama de posição-padrão "é muito mais fundamental do que o senso comum" (SEARLE, 2000, p. 20).

Para Searle as posições-padrões são fundamentais em filosofia. Segundo ele "algumas das mais interessantes questões em filosofia são aquelas oriundas de um conflito direto ou mesmo de uma incoerência lógica entre duas posições-padrão". (SEARLE, 2000, p. 20).

## **O pano de fundo e a realidade**

Searle afirma que as posições-padrão discutidas servem de base para uma série de proposições que formam um conjunto de crenças com as quais nos relacionamos com a realidade e com o conceito de verdade. E isto forma o pano de fundo sobre a realidade. O pano de fundo, para Searle, não é uma teoria; na realidade é anterior as teorias.

Searle lembra que todas as nossas ações têm como pressuposto um Pano de Fundo. Por exemplo quando pensamos e planejamos uma viagem de férias supomos a existência real de um ponto turístico como uma praia, uma

cidade histórica, etc. Se adiamos a viagem confiamos que no próximo mês a praia ou destino turístico continuará lá.

Discutindo sobre o Pano de Fundo, Searle afirma que "há um mundo real que existe independente de nós" (SEARLE, 2000, p. 22). Ele diz que "gostaria de chamar de realismo externo" esta posição. Chamou de "externo" para distingui-lo de outras formas de realismo, tais como o realismo matemático ou um realismo ético. Dentro desta discussão Searle aponta a Teoria da Verdade por Correspondência como a mais coerente com a sua posição do Pano de Fundo. Reconhece que existem fenômenos que não são independentes das nossas mentes. Como exemplo destes fenômenos ele aponta o dinheiro, o casamento, as guerras, etc.

Para Searle há vários tipos de ataque ao Realismo Externo. Muitos destes ataques são provenientes de correntes filosóficas e matizes diferentes. Isto porque "o realismo externo é a base de outros pontos-de-vista filosóficos fundamentais" (SEARLE, 2000, p. 23). Como muitos querem atacar estes pontos-de-vista, então atacam o Realismo Externo. Searle aponta que o Realismo Externo "é a base para teoria referencial do pensamento e da linguagem e a teoria da verdade por correspondência" (SEARLE, 2000, p. 22).

Aqueles que não concordam com a teoria da verdade por correspondência tendem a atacar a posição realista. O mesmo ocorre com os opositores da teoria referencial do pensamento. Muitas vezes, segundo Searle, esta rejeição do realismo não ocorre de maneira explícita. Poucos são claros ao afirmar que a realidade externa não existe. Outros chegam a dizer que a realidade "é uma construção social".

Para Searle em vez de encontrar posições que negam a realidade é mais comum encontramos posições teóricas que apresentam desafios à posição realista. Estes desafios são apresentados em forma de estratégias e argumentos. Searle afirma que os antirrealistas alegam que estes desafios

são suficientes para justificar suas posições antirrealistas.

Searle aponta algumas destas posições; estão nesta posição as correntes chamadas "construtivismo, pragmatismo, desconstrutivismo, relativismo, pós-modernismo e assim por diante" (SEARLE, 2000, p. 23). Searle apresenta uma estrutura lógica que os defensores da posição antirrealista têm que enfrentar:

1. "Suponhamos que o realismo externo seja verdade. Neste caso, existe um mundo real, independente de nós e dos nossos interesses".
2. "Se existe um mundo real, então existe um modo como o mundo realmente é. Existe uma maneira objetiva como as coisas são no mundo".
3. "Se existe uma maneira como as coisas realmente são, então deveríamos ser capazes como são".
4. "Se podemos dizer como as coisas são, então aquilo que dizemos é objetivamente verdadeiro ou falso dependendo de nosso êxito ou fracasso em dizer como são". (SEARLE, 2000, p. 23-24)

Na história da filosofia foram vários os ataques ao realismo. Para Searle "talvez o mais famoso tenha sido a alegação do bispo Berkeley de que aquilo que pensamos como objetos materiais são, na verdade, apenas conjuntos de 'ideias', isto é, estados de consciência" (SEARLE, 2000, p. 24).

Berkeley está situado numa tradição que Searle chama de idealismo. Para ele o idealismo está presente ainda hoje e pode ser entendido como "a única realidade é aquela das 'ideias'". Segundo ele "o princípio básico do idealismo é que a realidade, no final de contas, não é uma questão de algo existir independente de nossas percepções e de outras representações, mas sim que a realidade é constituída por

nossas percepções" (SEARLE, 2000, p. 24).

No caso do idealismo a situação proposta do realismo é invertida, pois defende que ao invés de existir uma realidade independente de nossas representações agora a realidade depende de nossas representações.

Searle coloca Kant no grupo dos idealistas. Ressalvando, porém, que havia uma diferença entre Kant e os outros idealistas. Esta "diferença entre Kant e outros idealistas como Berkeley é que os outros pensavam que as aparências - ou como Berkeley chamava 'ideias' - são a única a realidade, enquanto Kant pensava, que além do mundo das aparências, existe por trás das aparências uma realidade das coisas em si, da qual não podemos ter nenhum conhecimento" (SEARLE, 2000, p. 25).

Searle se questiona porque tantos pensadores se sentiram atraídos pelas posições antirrealistas. Para ele isso ocorre porque é a melhor forma de enfrentarmos os desafios apresentados pelo ceticismo. "Por que razão tantos filósofos competentes se sentiam atraídos pelo idealismo, em suas diferentes versões? Bem, uma das vantagens é que isso permite responder ao desafio do ceticismo, o ponto de vista segundo o qual não podemos saber como o mundo é" (SEARLE, 2000, p. 25).

Para Searle a posição cética nos questiona ao afirmar que por mais razões ou demonstração que temos sobre algo nunca poderemos ter certeza que estamos errados. São as consequências das reflexões surgidas com Descartes. Para as posições antirrealistas esta discussão fica ultrapassada, pois a realidade passa a ser "aparências sistemáticas".

Contudo Searle acredita que há uma razão mais forte para a atração para as posições antirrealistas. Ele diz: "Devo confessar, no entanto, que acredito que haja uma razão muito mais profunda para a persistente sedução de todas formas de antirrealismo, e isto se tornou óbvio no século XX: ela satisfaz um desejo básico de poder" (SEARLE, 2000, p. 25).

E que desejo básico de poder é este? Responde

Searle: "Parece demasiado repulsivo, de algum modo, que devamos estar à mercê do 'mundo real'" (SEARLE, 2000, p. 25). É o sentimento que o homem quer ter de controle sobre a realidade. Quando esta não é independente da mente e representações humanas o homem tem um nível inferior.

Escrevendo em 1998, Searle constata que as posições antirrealistas estavam sem defensores nos cinquenta anos que antecedem esta data, ou seja, os últimos cinquenta anos do século XX. Contudo ele constata, também, o aparecimento de posições filosóficas que colocam em cheque a posição realista. Searle aponta as posições filosóficas conhecidas como "desconstrução", "etnometodologia", "pragmatismo" e "construtivismo social" como negando o realismo.

Searle reconhece que "não é fácil identificar o que move este antirrealismo contemporâneo, mas se precisássemos puxar um dos fios dentre os vários argumentos disponíveis, seria aquele algumas vezes chamado de 'perspectivismo'" (SEARLE, 2000, p. 26).

Logo em seguida Searle define perspectivismo como "a ideia de que nosso conhecimento da realidade nunca é sem 'mediação', é sempre mediado por um ponto de vista, por um conjunto específico de predileções, ou pior ainda, por motivos políticos sinistros, como a fidelidade a um grupo ou ideologia política". (SEARLE, 2000, p. 26).

Segundo Searle os defensores do perspectivismo irão dizer que se todo conhecimento é mediado, então não podemos dizer que existe um conhecimento real autônomo. Segundo Searle para eles "já que nunca podemos ter um conhecimento não mediado do mundo, então talvez não haja um mundo real, ou talvez seja inútil até mesmo falar a respeito, ou quem sabe nem seja interessante" (p. 26).

Contudo Searle entende que a principal crítica a posição realista não advém de argumentos, mas mais pela aspiração psicológica de domínio humano sobre a realidade. Vejamos o que diz Searle: "mas devo confessar desde o início

que não penso que seja realmente a argumentação que está na origem do impulso de negar o realismo". Ele diz que a razão principal para se negar o realismo "é um tipo de vontade de potência".

Analisando a situação nas universidades, Searle identifica que as posições antirrealistas fazem muito sucesso no meio universitário. Isto se dar com mais força nas ciências humanas. Alega ele que isto está se estendendo, também, para as ciências naturais. Estas trabalham com o princípio de que a natureza não existe independente de nós, mas construída social e culturalmente. Segundo Searle "partindo deste princípio, formas de pós-modernismos, desconstrutivismos e assim por diante são desenvolvidas com facilidade, já que foram completamente desvinculadas das enfadonhas amarras e limites de ter de enfrentar o mundo real". (SEARLE, 2000, p. 27).

Segundo Searle esta posição antirrealista de que a realidade é construída tem a comodidade de que se a realidade é construída e o mundo é injusto e desigual, podemos então desconstruí-lo e construir uma realidade e um mundo que aspiramos e queremos. Searle diz que "esta, acredito, é a verdadeira força psicológica em ação por trás do antirrealismo no final do século XX" (SEARLE, 2000, p. 27). No entanto, Searle reconhece "apontar as origens psicológicas do antirrealismo não é uma refutação do antirrealismo" (SEARLE, 2000, p. 28).

### **Quatro desafios ao realismo**

Searle apresenta e discute o que ele identifica quatro desafios ao realismo. O primeiro desafio é o perspectivismo. Os pensadores adeptos desta corrente defendem que a realidade é sempre mediada. Ou seja, não podemos acessar à realidade sem a mediação. Partindo deste princípio como podemos afirmar que existe uma realidade independente e autônoma a nós.



Para os defensores desta corrente ninguém vê a realidade como ela é, mas sim como o conjunto de pressupostos, crenças e sistema conceitual que estamos inseridos nos proporcionam esta visão de realidade.

Searle acredita que este é um ataque frágil ao realismo: "até aqui, isso não parece ser um ataque nem mesmo a mais ingênua forma de realismo" (SEARLE, 2000, p. 29). Para ele esta posição não nega o realismo ou a existência real das coisas, apenas exige que estas coisas ou realidade sejam alcançadas ou detectadas através de uma mediação.

Searle discute, dentro do perspectivismo, a alegação que realidade depende da linguagem e que seria construída por esta. Ele afirma que esta alegação não se sustenta e que embora seja necessária a linguagem para descrever a realidade, esta é independente da mesma. Para ele muitas vezes alguns estão confundindo uso com menção. Ele diz "inventamos palavras para afirmar fatos e dar nomes as coisas, mas isto não significa que inventamos os fatos ou as coisas" (SEARLE, 2000, p. 30).

Dentro do perspectivismo, Searle discute um segundo argumento que ele chama de relatividade conceitual. Ele explica o que entende por relatividade conceitual: "todos os nossos conceitos são criados por nós, seres humanos" (SEARLE, 2000, p. 30). Searle diz que "a relatividade de nossos conceitos, se compreendida corretamente, mostra que o realismo externo é falso porque não temos acesso à realidade a não ser por intermédio de nossos conceitos" (SEARLE, 2000, p. 30). Para os defensores desta posição "estruturas conceituais diferentes fornecem descrições diferentes da realidade e estas descrições não estão de acordo uma com as outras".

Este argumento também não nega o realismo. O que pode acontecer é que alguém descreva um objeto ou situação enfatizando ou dando relevância a alguma propriedade ou característica que não será considerada importante na

descrição de outra pessoa. Contudo, o objeto ou realidade continua existindo.

Outro argumento contrário ao realismo é o da história da ciência baseado nas ideias do filósofo da ciência norte-americano Thomas Kuhn. No livro *Estrutura das Revoluções Científicas* descreve que a ciência se desenvolve em dois momentos distintos que se alternam entre a ciência normal e a ciência revolucionária. A ciência normal é organizada em torno de paradigma e se avança através de saltos e não pelo acúmulo de conhecimento. Para alguns antirrealistas se pode concluir que as ideias de Kuhn acerca da "ciência não descrevem uma realidade que existe de forma independente, mas está sempre criando novas 'realidades' à medida que avança" (SEARLE, 2000, p. 31).

Para Searle mesmo que Kuhn tenha razão e que a ciência não seja um empreendimento tão racional e que a mesma avança em saltos que constituem as revoluções científicas, mesmo assim isto não nega o realismo.

Outro argumento advindo da história da ciência é a de que mudanças ou abandono de teorias científicas se dão, muitas vezes, não porque uma teoria é superior a outra, mas por questões de resoluções práticas. "Não descobrimos uma verdade absoluta; pelo contrário, adotamos um modo diferente de falar, por razões essencialmente práticas". Se isto ocorre, então, a teoria da verdade por correspondência entra em xeque.

Searle afirma que descrições de casos da história da ciência como a mudança do geocentrismo aristotélico-ptolomaico para o heliocentrismo copernicano não são provas ou demonstrações da negação do realismo. Searle diz, inclusive, que o "debate só é entendível" se pressupuser que uma realidade como Sol e Terra existam.

Para Searle o argumento mais comum contra o realismo é o de que quando afirmamos que existe uma realidade externa e independente de nós, nos comprometemos com a ideia de que esta realidade seria tão

vasta que não poderia ser conhecida. Isto nos levaria ao ceticismo. Os argumentos céticos normalmente estão centrados no questionamento que mais provas que tenhamos sobre algo sempre pode-se reclamar um engano ou ilusão que podemos estar passando.

É possível uma justificação para o realismo. Searle vai dizer que ela é desnecessária. Ele afirma que "não acredito que faça sentido exigir uma justificativa do ponto de vista segundo o qual existe uma maneira como as coisas são no mundo, independente de nossas representações, porque qualquer tentativa de justificação pressupõe aquilo que se está tentando justificar" (SEARLE, 2000, p.38).

Para Searle não é possível a negação de uma afirmação sobre o mundo externo, pois a mesma exigiria como pressuposto como o mundo seria. "Isso não significa que o realismo seja uma teoria impossível de ser provada; pelo contrário significa que o realismo não é sequer uma teoria, mas sim a estrutura dentro da qual é possível ter teorias" (SEARLE, 2000, p. 39). Ou seja, o realismo não é uma teoria, mas um princípio.

Termina, Searle discutindo sobre o ateísmo e o realismo. Apresenta sua posição com uma ironia utilizando uma história de Bertrand Russell. Este bastante conhecido por seu ateísmo e uma vez interrogado em Oxford se ele morresse e chegasse ao Céu confrontado com São Pedro, teria dito: "Bem eu iria até Ele e diria: 'O Senhor não nos deu provas suficientes'" (SEARLE, 2000, p. 43).

## **Considerações finais**

Neste texto Searle faz uma defesa da posição realista. Estuda e discute alguns ataques ao realismo e apresenta refutações aos mesmos. Para Searle a principal razão de muitos pensadores sentirem atração pelas teorias antirrealistas é uma espécie de vontade de potência do homem. Este pensa ser inferior ao não dominar e construir

a realidade.

No seu texto mostra que na atualidade existem diversos pensadores e correntes antirrealistas. E esta é ainda hoje uma discussão atual. Por fim ele mostra que o realismo não é uma teoria, mas um princípio. E é assim que deve ser tratada e discutida.

## **Referências**

HACKING, Ian. *Representar e intervir*. tópicos introdutórios de filosofia da ciência natural. Rio de Janeiro: Eduerj, 2012.

KUHN, Thomas. *A Estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1975.

RORTY, Richard. *Verdade e progresso*. Barueri: Manole, 2005.

SEARLE, John. *Mente, linguagem e sociedade: filosofia no mundo real*". Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

SEARLE, John. *O Mistério da consciência*. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

# AS DUAS TEORIAS DOS NOMES PRÓPRIOS DE EVANS

---

*Martin Adam Motloch\**

## 1. Introdução

O objetivo deste texto é comparar e discutir as duas teorias de nomes próprios de Gareth Evans, apresentadas em *The Casual Theory of Proper Names* e *The Varieties of Reference*. Evans reconhece pontos fracos na teoria causal de nomes próprios e desenvolve conseqüentemente duas teorias acerca do assunto.

A teoria causal, também chamada de “histórico-causal”, complementa a teoria da referência direta, abordando como a referência a um nome próprio é determinada e como um usuário consegue referir-se ao portador do nome. Pressupondo a teoria da referência direta, a difícil tarefa dessa teoria é de explicar como os falantes podem referir-se a um indivíduo usando o nome próprio sem mediação conceitual e sem possuir informações descritivas sobre esse indivíduo. A teoria causal explica como a referência de um nome é fixada, transmitida e como um falante pode se referir com um nome próprio ao seu referente. A explicação é a seguinte:

(i) A referência do nome depende de um batismo inicial e a cadeia causal que liga esse batismo ao uso subsequente do nome na comunidade. Em vez de um batismo inicial a introdução de um nome pode ser constituída através de um processo gradual (a noção corrente na literatura e mais geral do que do batismo inicial é de

---

\* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Piauí (UFPI). Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Contato: [m.motloch@yahoo.de](mailto:m.motloch@yahoo.de)

fundamentação causal (*causal grounding*) na qual o nome fica associado a um indivíduo com o qual as pessoas que o introduzem têm contato (REIMER; MICHAELSON); (ii) o falante que aprende o nome tem que ter a intenção de se referir com este nome ao mesmo indivíduo que aquela pessoa de quem ele o aprendeu.

As duas condições são consideradas suficientes para o falante referir-se ao nome. Todos os usuários do nome do passado e presente são como elos numa cadeia que conduz do usuário atual até a introdução do nome no batismo inicial. A cadeia assegura a referência. O falante não precisa ter informações verdadeiras sobre o referente. Embora os ataques contra as teorias descritivistas tenham sido muito convincentes, Kripke (1980) de fato somente deu um esboço da teoria causal. Claro que este esboço deixou muitas questões em aberto e gera problemas.

## 2. A primeira teoria

Evans reconhece falhas na teoria causal que atualmente é a teoria predominante sobre o assunto. Ele diagnostica e tenta resolver dois problemas principais: (a) falta de informações dos falantes sobre o referente; (b) mudanças de referência.

Para mostrar estes defeitos, ele fornece uma série de exemplos que a teoria causal não pode explicar adequadamente. Com respeito ao primeiro ponto, Evans (1985) questiona a possibilidade de falta de informações dos falantes sobre o referente. A intenção do falante de se referir ao mesmo indivíduo que a pessoa da qual ele apanhou este nome e a conexão causal não são, segundo Evans, suficientes para garantir a referência do falante. Para fundamentar esta crítica ele fornece o exemplo de “Louis”. Imagine que um homem ouve algumas sentenças sobre uma pessoa chamada “Louis” num barzinho. O referente do nome “Louis” deste falante que aprendeu o nome nesta ocasião será quem foi o

assunto da conversação no barzinho. Adiante ele pode confundir as informações ouvidas e, por conseguinte, pronunciar sentenças sobre Louis que são totalmente equivocadas. Evans se nega a considerar a capacidade de se referir como um truque mágico que não se pode perder, desconsiderando assim o papel do contexto próximo. O grande problema nesse caso é que o falante não é sensitivo com respeito aos novos resultados que afetam o valor de verdades das sentenças dele sobre o referente. O falante simplesmente não possui bastante informações sobre o referente. Desse modo Evans problematiza a origem causal da familiaridade do falante com um nome. Em alguns casos como no caso do nome “Louis”, ela é fraquíssima devido ao fato do falante somente ter ouvido algumas sentenças contendo este nome (Evans chama estes fenômenos de “*mouthpiece cases*”) (EVANS, 1985, p. 6-8).

A mudança de referência de um nome próprio desafia igualmente, conforme Evans, a teoria causal de referência. Evans (1985, p.11) cita o exemplo de “Madagascar” que denotava antes uma parte do continente africano e mudou a referência para denotar a ilha. Kripke (1980, p.163) tentou resolver este problema numa nota de rodapé de “Naming and Necessity”. Marco Polo mal entendeu a referência quando aprendeu o nome e este erro foi transmitido para os demais falantes europeus. Kripke explica isso de modo que na intenção do falante de se referir ao mesmo referente que Marco Polo predominasse a intenção de se referir ao mesmo objeto que aqueles que originalmente introduziram o nome. Mas ele admite que o seu aparato precisa ser desenvolvido melhor. A teoria causal simplesmente não explica este caso de mudança de referência satisfatoriamente.

Outro exemplo persuasivo de mudança de referência, fornecido por Evans contra a teoria causal, é o de duas crianças trocadas. Uma enfermeira troca duas crianças por acaso. Ninguém descobre o erro. Uma das crianças se

chama “Jack”. Então’ “Jack” se chama assim porque uma mulher batizou algum outro bebê assim – num caso claro de zombaria de Evans (1985, p.11) com relação à teoria causal. Novamente os usuários do nome podem se referir ao bebê, mas a teoria causal não explica isso. Evans (1985, p.13, tradução minha) acha que os exemplos dados mostram “o absurdo em supor que a denotação do nosso uso contemporâneo do nome ‘Aristóteles’ poderia ser algum item desconhecido (n.b.) cujos feitos são causalmente isolados do nosso corpo de informações [...]”. Ele concorda com Kripke (1980) que um falante não pode se referir com um nome próprio a um indivíduo com qual ele não tenha uma ligação causal. Ele propõe, porém, uma modificação da teoria causal, formulando o princípio da fonte causal dominante, que ele vê como o remédio, de seguinte maneira:

[...] tipicamente a condição necessária (mas não suficiente) para o x ser o referente ao qual S tem a intenção de se referir no seu uso de um nome é que x deveria ser a fonte da origem causal do corpo de informações que S associou com o nome. (EVANS 1985, p.13, tradução minha).

A proposta de Evans é que o referente do nome é o objeto que é a fonte causal dominante das informações associadas com o nome. É o caso no exemplo de Madagascar e os bebês trocados. A ilha é fonte dominante de informações e também o bebê que não foi batizado como “Jack” originalmente, mas que viveu com este nome por causa do erro. Talvez este mesmo princípio torne a teoria capaz de explicar mudanças de referência e poderia servir talvez como um princípio básico para explicar mudanças etimológicas de várias categorias de palavras e não somente de nomes próprios. O referente de um nome próprio é o objeto de uma maneira dominante causalmente responsável pela maioria das informações associadas com o portador do nome (EVANS 1985, p. 13). Evans considera a relação



causal relevante entre as propriedades do referente e o conjunto de informações do falante e não como Kripke (1980) entre o batismo inicial e o uso contemporâneo do nome. Por isso Evans requer que o falante deva dispor de algum conteúdo informacional sobre o referente do qual esse referente é a fonte causal. De fato, a teoria de Evans (1985) pode ser considerada uma teoria híbrida na qual Evans substitui o conjunto de descrições definidas por um corpo de informações (não necessariamente descrições definidas) e a relação de satisfazer uma descrição definida pela relação causal de ser a fonte causal dominante de informações. O referente de um nome próprio não é o objeto que satisfaz a maioria das descrições definidas associadas com o nome, mas antes o objeto de uma maneira dominante causalmente responsável pela maioria das informações associadas com o portador do nome.

Chateaubriand (2001, p. 386-387) desenvolveu uma noção parecida relativa ao corpo de informações associadas ao nome, à noção de conotação, sem de fato considerar que a conotação precisa ser causada pelo referente. Um objeto pode ter uma conotação sendo a totalidade de propriedades que um falante ou um grupo, ou um falante associa com um nome. A conotação é necessária para que um falante use o nome adequadamente. A diferença é que na teoria de Evans, os falantes têm que ter informações cuja fonte causal é o referente.

Para comprovar a validade do princípio da fonte causal dominante Evans reflete sobre duas variantes de um caso contrafactual, o caso dos dois Napoleões. Na primeira variante, um impostor assumiu o papel de Napoleão a partir de 1814, depois da fuga de Elba. Caso um falante pronuncie “Napoleão lutou em Waterloo”, nós diríamos que ele tivesse falsas crenças sobre quem lutou em Waterloo. Nesse caso o referente do falante seria o Napoleão original e não o impostor (EVANS, 1985, p.16-17).

Na segunda variante, um impostor assumiu o papel de Napoleão já em 1793. Se um falante pronuncia a sentença: “napoleão lutou em Waterloo”, nós diríamos que este falante tivesse falsas crenças sobre a carreira de Napoleão antes de 1793. Nesse caso o referente do falante seria o impostor. Os historiadores teriam usado o nome “Napoleão” para se referir ao impostor. Neste exemplo, Evans (1985, p.16-17) novamente reafirma que a referência de um nome próprio é a dominante fonte causal das informações que o falante associa com o nome.

Por causa de uma identificação errada pode ocorrer que a fonte dominante das informações pode ser diferente do objeto a qual se atribui essas informações (EVANS, 1985 p. 15). Nessa situação, continua, contudo, valendo que o referente do falante é o indivíduo que é a fonte causal dominante do corpo de informações associadas com nome. Evans (1985, p.19) mostra isto na história hipotéticas sobre “Ibn Khan”. Uma urna com a inscrição “Ibn Khan” com provas matemáticas é descoberta. O nome “Ibn Khan” era o nome do escriba. Ele se referia ao escriba na comunidade antiga. Os arqueólogos achavam, porém, que o nome se referia ao autor das provas. O nome entra na comunidade moderna como o nome do matemático, porque os atributos do matemático são a fonte causal dominante. Pois os falantes modernos acham que estão usando o nome conforme o uso dos falantes da comunidade antiga.

No entanto, Evans reconhece corretamente um princípio que restringe a aplicação do princípio da fonte causal dominante, a saber, o *uso diferencial* (uso que respeita a referência introduzida por pessoas que a fixaram originalmente). Mesmo que a fonte causal dominante das informações associadas com um objeto seja um certo indivíduo, o uso do nome respeita a referência original quando ela é conhecida. O uso *diferencial* (*deferential use*) de fato entra em conflito com o princípio da fonte causal dominante. Evans (1985, p. 22-23) apresenta o possível

conflito, através de uma história hipotética, a história sobre o apelido “Turnip”. Um garoto chamado na aldeia de “Turnip” (“Beterraba”) deixa a sua aldeia. Cinquenta anos depois um velhinho vive como eremita perto desta aldeia. Como alguns idosos da aldeia o identificam como “Turnip” o garoto, “Turnip” entra em uso como apelido (apelidos também são nomes próprios) do eremita. De fato, o eremita não é o jovem que saiu da aldeia. Existem três opções como se desenvolve a referência do nome “Turnip” Segundo Evans, a história pode resultar em três casos:

(a) Um idoso pronuncia “Ele não é Turnip” e o nome não denota o eremita; (b) ninguém reconhece a falsa identificação, “Turnip” muda de referente para denotar o eremita; (c) as informações sobre o jovem Turnip continuam predominando, ele continua sendo o referente e não o eremita.

Nos casos (a) e (b) trata-se de uso referencial, enquanto no caso (c) aplica-se o princípio da fonte causal dominante. No uso *diferencial* do nome importa o referente que foi introduzido originalmente. Este constrangimento do uso *diferencial* impede que o princípio da fonte dominante alcance toda sua força. O constrangimento de respeitar o referente das pessoas que o introduziram cria uma tensão com o princípio da fonte causal dominante. Ele sugere uma possível solução melhor. Essa tensão entre os dois princípios leva Evans (1982) ao desenvolvimento de uma nova teoria.

### 3. A segunda teoria de *The Varieties of Reference*

Em *The Varieties of Reference*, Evans apresenta talvez uma das melhores teorias dos nomes próprios já desenvolvidas. Ele preserva a concepção causal de apreensão de um nome (se consideramos o fato de ser introduzido numa prática como causal), utiliza a concepção provinda de Wittgenstein (1953) de participação numa prática linguística do uso do nome e a ideia de uma divisão de trabalho

linguístico provinda de Putnam (1975). Nessa interpretação da divisão do trabalho um grupo que tem contato direto com o referente e, por conseguinte, conhecimento discriminatório dele introduz a prática do uso desse nome e transmite o nome aos demais falantes chamados de consumidores que não possuem conhecimento discriminatório do portador do nome. Primeiro explicaremos esta teoria e a aplicaremos aos exemplos de *The Causal Theory of Proper Names*.

No caso dos nomes próprios, a dimensão social da linguagem manifesta-se com toda sua força. O fato que um nome próprio representa um indivíduo particular num proferimento é muito menos dependente dos pensamentos e atitudes dos interlocutores envolvidos no proferimento que no caso de outras expressões singulares com, por exemplo, demonstrativos (EVANS, 1982, p. 373-374). As propriedades semânticas de nomes próprios são assuntos sociais, baseadas nas suas práticas de uso. Há algo como uma divisão do trabalho linguístico. Numa prática ordinária de uso de um nome próprio “N” utilizado para se referir ao indivíduo x, a característica distintiva é a existência de um grupo cerne (*core group*) de falantes que têm familiaridade com o referente do nome, chamados de “produtores”. Como os especialistas segundo Putnam (1975) sabem identificar exemplares, amostras de uma espécie natural, os produtores de um nome sabem identificar o portador do nome (EVANS, 1982, p. 376 - 382).

Por isso, eles têm conhecimento discriminatório sobre ele. O nome pode ser introduzido através de um batismo inicial ou outro tipo de fundamentação causal. As práticas dos usuários dos nomes geralmente estão sendo reforçadas pelas práticas dos outros. Somente os produtores conhecem a convenção social (EVANS, 1982, p. 377-388). Ser um portador de um nome já pode ser uma característica identificadora do portador do nome, a data do nascimento poderia servir igualmente (EVANS, 1982, p. 380). Um nome

tem um ciclo de vida. Informações ficam ligadas ao nome, outras se perdem. A prática pode alcançar uma fase na qual só há consumidores e as informações associadas com o nome diminuem. Os consumidores não têm familiaridade com o referente e são introduzidos na prática do uso de um nome por produtores ou outros consumidores. Até todas as informações associadas como nome pelo consumidor podem ser falsas (EVANS, 1982, p. 385). Nesse caso a noção de estereotipo de Putnam (1975) faria ainda muito sentido. As desinformações podem minar a prática. Segundo Evans (1982, p. 385-386) há dois elementos que regulam o uso de um nome próprio que correspondem em princípio aos dois aspectos de Kripke (1980): (a) A referência do nome dentro de uma comunidade de falantes (referência semântica); (b) A referência do falante individual.

A referência semântica é dada pelo batismo inicial. Em vez de um simples batismo inicial, Evans requer uma prática de produtores na introdução do nome. A referência do falante é obtida através do princípio chamado por Evans *princípio recursivo*, a saber, o falante aprende um nome de um outro falante e os seus proferimentos do nome são consequências causais dessa aquisição; o falante que o aprendeu vai se referir ao indivíduo ao qual o falante de quem ele o adquiriu se referiu. Conforme Evans o princípio recursivo é fraco demais. Uma *conditio sine qua non* é que o falante possa manifestar em qual prática de uso do nome ele quer participar. A aquisição do nome deve possibilitar mesmo ao consumidor de transmitir informações sobre o referente do nome. Em contraste ao princípio recursivo, a intenção do falante que aprende o nome não é somente de usar o nome para se referir ao mesmo indivíduo de quem ele o aprendeu, mas de participar na prática do uso do nome (o segundo é uma condição necessária) (EVANS, 1982, p. 386-387). Como em *The Casual Theory of Proper Names*, Evans critica a insuficiência da teoria causal, agora postulando a

intenção de falante de participar na prática do uso do nome como elemento adicional.

Interessantemente o consumidor não precisa possuir um conhecimento discriminatório sobre o referente (EVANS, 1982, p. 387). Com os recursos dessa nova teoria Evans consegue explicar as mudanças de referência de nomes próprios. Caso os falantes confundam o referente original  $x$  do nome “N” com outro indivíduo  $y$  há várias possibilidades: (I) Algum produtor reconhece a confusão dizendo: “O  $y$  não é N”, possibilitando assim a correção da prática; (II) Ninguém percebe a confusão, nesse caso a velha prática acaba e uma nova vai ser inaugurada, mas somente se todos os traços da primeira prática desaparecerem. Por isso o nome de um lugar muda mais rápido do que de uma pessoa (EVANS, 1982, p. 388-389).

Na fase final da prática só há consumidores. A introdução dos consumidores modernos à prática acontece do mesmo modo que a dos que viveram no tempo do referente. As informações, a conotação associada com o referente depende ainda das informações e modos de identificação do referente pelos produtores e constitui ainda uma hipótese substancial sobre o referente, sobre a pessoa conhecida pelos produtores como “N”, sobre a pessoa chamada de “N” (EVANS, 1982, p. 392-393). Kripke (1980, p. 68-69) critica a posição de William Kneale que afirma que o nome “N” significa o indivíduo chamado de “N” por ela ser trivial. Obviamente a propriedade de ser chamado de “N” pelos produtores constitui um fato relevante para a identificação do referente do nome. A forma fonética ou gráfica pode até mudar através do tempo. O nome pode ser o nosso nome, mesmo assim ele tem o seu referente porque o nome antecedente o que tinha. A prática pode sobreviver mesmo quando o nome muda (EVANS, 1982, p. 393).

Até todas as informações sobre o referente podem ser falsas. “Homero escreveu a *Ilíada* e a *Odisseia*” é ainda hoje uma hipótese sobre o indivíduo chamado por seus

contemporâneos de “Homero”. Se a sentença é falsa, ainda fica sendo um pedaço de desinformação sobre o poeta ao qual a prática originalmente dizia respeito, ao indivíduo chamado pelos produtores de “N”. Os consumidores contemporâneos e modernos se encontram no mesmo estado informacional com respeito a um indivíduo remoto.

Várias vezes o falante quer induzir um pensamento baseado na sua informação. Na fase final, o nome pode fazer parte de uma *prática secundária* na qual ele significa uma descrição definida, denotando um indivíduo que satisfaz de uma descrição definida, mas a prática secundária não fornece um novo referente (EVANS, 1982, p. 394-395). Isso é porque o uso de um nome depende crucialmente do modo como a sua referência foi fixada. O entendimento geral nos torna sensível às novas informações sobre o referente, numa posição da deferência permanente, respeitando o uso dos antepassados (EVANS, 1982, p. 396).

Sem dúvida a teoria de Evans explica como um falante se pode referir com um nome próprio ao referente e como um nome pode mudar de referente. Voltaremos aos exemplos de *The Causal Theory of Proper Names* para demonstrar que a nova teoria consegue lidar com estes casos problemáticos. No caso do nome “Louis” o falante tem a intenção de participar numa prática do uso do nome, embora as suas informações sobre o referente sejam minúsculas. Ele é um consumidor do nome. Marco Polo iniciou uma nova prática do uso de “Madagascar” na Europa, enquanto a velha prática árabe não deixou nenhum traço na Europa. A enfermeira, conforme a segunda teoria, inaugurou uma nova prática quando trocou os bebês. Esta prática, porém, é condicionada. Pois se alguém descobrisse o engano, os nomes seriam trocados provavelmente de novo. O resultado depende da questão se a velha prática deixou traços ou não. O impostor não seria chamado de “Napoleão”, o segundo impostor talvez de “Pseudo-Napoleão” ou semelhante, pois a velha prática deixou traços fortes. No caso de “Ibn Khan”,

ao contrário, “Ibn Khan” ficaria o nome do matemático devido a velha prática de se referir ao escriba desapareceu. No caso de “Turnip”, as alternativas seriam as mesmas que na primeira teoria, porém, explicadas em termos de participação numa prática.

*Summa summarum*, a referência do nome depende de (i) uma fundamentação causal (*casual grounding*) estabelecida pelos produtores e a cadeia causal que liga essa fundamentação causal ao uso subsequente do nome na comunidade, (ii) da intenção do falante de participar na prática do uso do nome, e (iii) da divisão linguística de trabalho. O referente é a pessoa conhecida pelos produtores sob o nome.

#### 4. A segunda teoria e o princípio de Russell

Apesar de funcionar de um jeito excelente, a teoria ameaça o projeto geral de Evans (1982), desafiando o Princípio de Russell por ter a consequência controversa: “... que alguém pode usar uma expressão para se referir sem ser mesmo na posição de entender a referência” (EVANS, 1982, p. 398, a tradução minha). Para entender uma sentença contendo um nome próprio, o falante deveria ter um pensamento acerca do objeto, mas os consumidores não o têm segundo Evans (1982, p. 400, tradução minha):

Agora me parece seguir que muitos daquele que estão em posição de usar um nome para referir se (aqueles que foram, nesse sentido, introduzidos à prática em questão) não sabem eles mesmos propriamente entender proferimentos que envolvem o nome.

Pois os consumidores parecem não satisfazer o Princípio de Russell. Evans, como muitos filósofos, adapta o ponto de vista de Russell acerca da teoria da referência segundo o qual a maneira como as expressões referenciais



funcionam na linguagem comum depende das diferenças fundamentais como podemos pensar os objetos particulares referidos por essas expressões. Em princípio, existem duas maneiras de pensar sobre os objetos: uma maneira direta (chamada por Russell de *acquaintance*) e uma maneira indireta, a saber, por descrição. O exemplo clássico de pensar um objeto de uma maneira direta é através do contato epistemológico com o objeto referido. O paradigma dessa relação epistemológica é a percepção atual (chamada por Evans de paradigma demonstrativo), por exemplo, ver um objeto na sua frente. De acordo com Evans, se os objetos não existissem, os pensamentos sobre eles não estariam disponíveis. Muito trabalho foi feito para tentar estender este paradigma demonstrativo a uma classe mais ampla de casos, incluindo objetos na memória, objetos conhecido através de testemunho de outros etc.

Segundo Evans, o crucial é aceitar o princípio de Russell que afirma que, para pensarmos sobre um objeto temos que ter um conhecimento discriminatório sobre este objeto, ou seja, que para julgar ou pensar sobre um objeto temos que saber qual é o objeto em questão. Esta concepção de conhecimento discriminatório consiste em: (1) capacidade de indicar o objeto na sua vizinhança; (2) saber identificar o objeto, distinguindo-o de todos os outros objetos; (3) capacidade de reconhecer, reidentificar o objeto em questão (EVANS 1982, p. 64-65).

No caso dos nomes próprios parece que o conhecimento do referente basta como competência linguística. Um falante pode especificar e identificar um objeto de certa maneira e o ouvinte de outra e mesmo assim os dois se entendem. Por isso a maneira de identificar o objeto não faz parte do que o falante diz. O essencial é que o falante e o ouvinte identifiquem o mesmo objeto de qualquer maneira. A maneira como o referente é pensado não importa semanticamente. O único requerimento é que

os sujeitos pensem sobre o mesmo objeto (EVANS, 1982, p. 69-70).

Evans investiga se a teoria causal realmente falsifica o princípio de Russell. Conforme Evans, Kripke considera a possibilidade de alguém usando um nome próprio corretamente, se referir a algo sem poder fornecer uma descrição identificadora do referente. Há dois casos:

(1) O falante não associa uma descrição identificadora com o nome. Por exemplo, uma criança só associa com o nome “Sócrates” a propriedade de ser um filósofo grego (ele não tem nenhum conhecimento discriminatório). Segundo Kripke, não obstante, o falante consegue se referir a Sócrates;

(2) Ele associa uma descrição identificadora errada. A diferença entre o pensamento que ela tem na mente e o pensamento que ele expressa, explicaria como ela pode se referir ao objeto sem ter conhecimento discriminatório sobre esse objeto em questão. O nome no sistema da linguagem tem o referente determinado pela comunidade. O problema é, porém, não só de se referir, ou ainda, dizer algo sobre o referente, mas também o de ter crenças sobre o referente sem conhecimento discriminatório. Caso o falante não tivesse realmente pensamentos sobre o referente, isto seria de fato um desafio ao princípio de Russell (EVANS, 1982, p. 73-74).

O falante ignorante tem de fato uma crença *de re* acerca do referente? Segundo Kripke, a intuição diz que sim. Por exemplo, se uma criança diz: “Sócrates tinha um nariz arrebitado”, ela tem uma crença? Uma criança diz por causa de uma confusão: “Sócrates era gordo”. Será que a introdução de uma pessoa numa prática de uso de um nome, que tem um referente na comunidade, basta para possibilitar que esse falante tenha crenças acerca desse objeto? O

pensamento de que o objeto  $x$  tem a propriedade  $F$  somente inclui duas capacidades:

(A) pensar de  $x$  (nos pensamentos de que  $Gx$  ou  $Hx$  etc.);

(B) pensar o que é  $F$  (o sujeito pode pensar que outros objetos são  $F$ ).

Isso é o Constrangimento de Generalidade: um sujeito pode ser creditado com o pensamento que  $x$  é  $F$ , então ele deve ter os recursos conceituais para conceber que  $x$  é  $G$  etc. para outras propriedades. Por exemplo, se o sujeito tem um pensamento que John está feliz, então ele deve ser capaz de conceber que John está triste etc.

Segundo Evans, para derrubar o princípio de Russell é necessário mostrar que seja possível ter um infinito número de hipóteses sobre o objeto sem ter nenhum conhecimento discriminatório. O uso de expressões como “crença”, “julgamento” e “pensamento” na linguagem comum não deveria ser decisivo, mas uma teoria de pensamento que explique esses conceitos sim (EVANS, 1982, p. 74-76).

Conforme a segunda teoria de Evans os consumidores de uma prática do uso de um nome próprio, embora possam se referir com o nome, não têm pensamentos sobre o referente dele, ainda mais não entendem os seus próprios proferimentos que contém este nome. A tensão entre a validade do Princípio de Russell e a teoria de nomes próprios é aparente. Existem três possíveis soluções:

Negar a importância do Princípio de Russell para classificação dos termos singulares. Se for possível que nenhum dos falantes o compre com respeito a uma classe mais importante de termos singulares, isso seria evidência bastante para descartá-lo como irrelevante. Ainda pior que numa fase final de uma prática do uso de um nome próprio

todos os falantes são consumidores. Essa solução seria fatal para o projeto de Evans e a teoria de nomes próprios seria um gol contra;

Desafiar o próprio Princípio de Russell postulando que os consumidores de fato têm pensamentos sobre o referente do nome sem possuir conhecimento discriminatório sobre ele. O falante cumpre o constrangimento de generalidade, a saber, pode pensar um infinito número de pensamentos sobre o objeto somente possuindo informações rudimentares sobre ele. Como o falante poderia fazer isso, a resposta é *per analogiam*. Se ele sabe que o falante é homem, ele pode pensar o objeto como análogo a um referente de outro nome de um referente semelhante, tendo assim um número infinito de pensamentos sobre ele;

Viveremos com a consequência. Sim, o consumidor se refere com o nome, mas não tem pensamentos sobre ele e nem entende o que ele pronuncia quando usa este nome. Aceitando desse modo a sabedoria de Putnam:

“The moral is: you wouldn’t believe how little speakers mean.” (PUTNAM, 1975, p. 280).

A interpretação do conceito de compreensão será decisiva para escolher entre as alternativas.

### **Considerações finais**

Na primeira proposta de Evans, o referente de um nome próprio é o objeto que é a fonte dominante das informações associados como nome na comunidade linguística. De fato, trata-se de uma teoria híbrida onde Evans substitui o conjunto de descrições definidas por um corpo de informações (não necessariamente descrições definidas) e a relação de satisfazer uma descrição definida pela relação causal de ser a fonte causal dominante de

informações. O constrangimento de respeitar o referente do grupo chamado em *The Varieties of Reference* chamado de produtores remete a uma possível solução melhor. Na segunda teoria, Evans usa aspectos da dimensão social e pragmática da linguagem como divisão de trabalho linguístico e participação numa prática de uso para tornar a teoria causal mais plausível, transformando um problema principalmente semântico em um problema pragmático. A segunda teoria que é mais pragmática resolve os problemas encontrados, cria, contudo, uma tensão com o Princípio de Russell que é um princípio básico para Evans.

## Referências

BERÚDAZ, José Luis (Ed.). *Reference and Experience: themes from the philosophy of Gareth Evans*. Oxford: Clarendon Press, 2005.

CHATEAUBRIAND, Oswaldo. *Logical Forms Part I: truth and description*. 1. ed. Campinas: UNICAMP, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 2001.

EVANS, Gareth. The Casual Theory of Names. (1973). In: \_\_\_\_\_ . *Collected Papers*. Oxford: Clarendon Press, 1985.p. 1-25.

\_\_\_\_\_. *The Varieties of Reference*. Oxford: Oxford University Press, 1982.

GRUSH, Rick. *Guide to Gareth Evans' The Varieties of Reference*. Disponível em: <<http://mind.ucsd.edu/misc/resources/evans/evansindex.html>>. Acesso em: 1 nov. 2016.

KRIPKE, Saul. *Naming and Necessity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980.

PUTNAM, Hilary. Language and Reality. In: \_\_\_\_\_ . *Mind, Language and Reality*. vol. 2. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1975.

REIMER, Marga; MICHAELSON, Eliot. Reference. In: ZALTA, Edward, N. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Summer edition 2016. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/reference/>>. Acessado em: 27 out. 2016.

WITTGENSTEIN, Ludwig. (1953). *Philosophische Untersuchungen*, Editado por Joachim Schulte. Frankfurt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.

# BETWEEN COUNTING AND STRUCTURING: OBSERVATIONS ON BADIOU'S MATHEMATICAL ONTOLOGY, CHOMSKY'S FACULTY OF LANGUAGE AND DEHAENE'S NUMBER SENSE

---

*Norman R. Madarasz*<sup>\*</sup>

From an evolutionary viewpoint,  
it is rather remarkable that nature founded  
the bases of arithmetic on the most  
fundamental laws of physics.  
S. Dehaene, *The Number Sense*, p. 48.

I would like to begin with a few questions in order to  
delimit what is not an immediately recognizable field:

*How are concepts from mathematics necessary for a realist ontology? How does philosophy of mathematics account for an ontological perspective that seeks to ground a non-essentialist theory of subject and subjectivation, in which mathematics produces formal parameters that are extra-linguistic and show partial independence from logic? Is philosophy of mathematics necessarily reducible to analytic philosophical principles and theorems, or does a variation in philosophical traditions also imply a variation in the reading of at least certain aspects of mathematics? What are the consequences mathematical*

---

\* Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Doutor em Filosofia pela Université Paris 8. Contato: [norman.madarasz@pucrs.br](mailto:norman.madarasz@pucrs.br)

*ontology holds for research led by Stanislas Dehaene on the neuropsychology of the “number sense”?*

These are some of the primary questions we discuss in the following essay. Instead of proceeding from philosophy of mathematics to ontology, as is commonly done, we move from ontology to mathematics. The theoretical context is what can loosely be referred to as structuralist in reference to, and as an extension of, the research done on the theory of subjectivity in the post-phenomenological formalist framework of French philosophy in the 1960s, in light of the publication and translation of Husserl’s late work. This moment refers to when the concept of subject specific to modern philosophy is submitted to historical analysis and its reconstruction becomes part of a formalist research project. To maintain the coherence of this field one ought to avoid confusing structuralism with post-structuralism. If the latter sought to question the category of subject articulated by modern philosophy by means of critical and experimental models transposed from the literary and psychological sciences, structuralism was the set of methodologies and research programs to pioneer the endeavour, albeit by means of models based on mathematical logic, structural linguistics and topology. It would be hasty to claim that the groundwork for what would become ontological form in the French philosophical tradition was conceived in that period. Still, without analysis of this period and the research published in the short-lived journal, *Cahiers pour l’analyse*, it would be almost impossible to understand the emergence of the mathematical ontology published by Alain Badiou in *L’Être et l’événement* (1988) (HALLWARD and PENDEN, 2012).

We can summarize the structuralist theory of subject as positing that a non-linguistic process of multiplicity is innate to the general nature of transformation, which is a



new fundamental property of the subject-form not contemplated by modern philosophy, up to and including Husserl. As such, mathematics is not a reconstruction of inner subjective form, but its inscription basis. Chomsky's model of Universal Grammar, designed to explain the generation of syntactic structures by the human body's biological faculty of language embeds such a theory. Based on this general systems framework, we evoke S. Dehaene's speculative and experimental model, shown in *The Number Sense*, on how the brain processes numbers and arithmetic. If Dehaene's argument holds, then arithmetic is not primarily a unit-based operation, whose concomitant production of subjectivity bounds the latter to identity predicates and to the idealization of what is commonly called individualization. Instead, set-theoretic components would point to a brain-based capacity that is not speech dependent, and which can be verified as existing in different species of mammals. I argue that with this triangulation of a conceptual perspective on the generation of subject, language and number, a subject-theoretic mathematical ontology faces a considerable challenge for existing models of mind in that, as Dehaene shows, the non-countable power of arithmetic posits structure to be prior to identity.

Should we grant that structuralism brought new ground to the philosophical theory of subject by speculating that there exists an idealized inscriptional process involved in the generation of rational thought, then what we seem to be dealing with is an innate process of set-theoretic structures involved in fundamental decisions regarding the generation of self. The upshot of this is that such a structural process of inscription would be located at a non-conscious level, neither recognisable as representations nor as counting *per se*.

## **The Structuralist Ontology of Differential Subjectivation**

The philosophy of mathematics is a recent subdivision of philosophical research. In terms of its content, one part is history, another conceptual analysis. Due to the nature of research in mathematics and frequent claims as to the a priori nature of its objects and principles, the question of how to tell the history of mathematics has to state how the problem of historicism is dealt with as part of its methodological undertaking. This dilemma is only partially solved by subdividing the so-called “ontological perspectives” that filter a specific history of mathematics and its concomitant conceptual models. According to the Stanford Encyclopedia of Philosophy, the philosophy of mathematics recognizes four broad lines of “ontological” development: logicism, intuitionism, formalism and predicativism (HORNSTEIN, 2016). That this explication is only a partial solution to the problem of historicism in the field is most obvious in the meaning given to ontology and the tradition from which it is drawn. For the different ontological traditions do not all treat the epistemology (or ontology) of mathematics alike. The structuralist tradition, for one, integrates the Heideggerian critique of Husserl’s conception of ontology. Through a critique of Aristotle’s conception of first philosophy, the formal aspects of the latter are separated from their existential claims. By contrast, the analytic philosophy of mathematics would be universal mainly within parameters in relation to which a “situated” interpretation of ontology is excluded.

This observation may not be so much relevant to the importance of philosophy of mathematics for physics or computation as to fields of philosophical research that do not link to the restrictions to which analytic philosophy commits. However, it is extremely significant when applied to the formal question of mind, by which the triad of terms

“subject”, “subjectivity” and “subjectivation” (summarized for purposes of concision as *subject*) is used in this essay. It is also extremely relevant to a theory of language that does not limit its analytical focus on the semantic and pragmatic, indeed communicational aspects of language use, but includes syntax as well. In this sense, when the term *language* is mentioned in this essay, the reference is to Chomsky *et al.*'s theory of the linguistic phenotype.

When philosophy of mathematics is relevant to the generation of language and subjectivity within these specific lines of research, one encounters a move to bypass the parameter of this philosophical subdivision due to the specific conceptual constraints involved in focusing on subject forms. Philosophy of mind in the analytic tradition does not generally consider variation in subject forms, but the French post-phenomenological and structuralist traditions do. Moreover, what early phenomenological research uncovered in pioneering studies in this area is the notion of historicity as applied to the a priori. Therefore, it can be argued that what structuralist formalism sought in mathematics were aspects that are neither presupposed by modern theories of subject nor indeed modern theories of object. The mathematics examined within this perspective deal not merely with arithmetic, but foundational notions as regards mathematical “objects” on the one hand, and the theoretical genesis of space and temporality on the other. In that sense, mathematics is not interpreted as being a language, although it is akin to a field of inscription. The nature of the phenomena in which mathematics is understood to operate is cultural, although what it presents is access to a dimension of human experience that is, hypothetically, universal. We stress this distinction as that through which cultural and linguistic traditions have formatted the philosophical enterprise. The concept of thought French structuralism attempts to capture is identical neither to assumptions, premises and parameters of

philosophy of mind, nor to the post-Hegelian normative theories of mind/brain within the social constructionist enterprise.

The structuralist theory of subject concentrates on transformation. Indeed, Claude Levi-Strauss' earliest ventures into structuralist analysis focused on transformation rules within group dynamics, as did the theoretical redesigning of the Freudian category of "ego" in Jacques Lacan's structuralist psychoanalysis. As Patrice Maniglier has argued, Lacan's decentering of the ego is instrumental in setting the framework for the structuralist enterprise in France (MANIGLIER, 2010). Citing Freud, "*Wo es war, soll Ich werden*", "where the Id was, there shall the Ego/I become", Maniglier emphasizes how through Lacan's reading of the expression as "I am thinking where I am not, therefore I am where I am not thinking", the structural "displacement" made bare in the assertion henceforth becomes the basis upon which the Ego/I is identified (MANIGLIER, 2010, p. 58). This can be restated in the terminology of philosophy of mind as where the third-person perspective was, there shall the first-person perspective arise, indeed be generated. The essential disjunction between the two perspectives is what Freud attempted to outline, thus emphasizing the transformational process between two group or sign structures, when the displacement was finally formalized.

In addition, Lacan takes Freud's assertion as a maxim for the transformational aspect of the psychoanalytic cure. It may also be extended to underscore the gap between existence and emergence, as emphasized by Žižek's school. We refer to the latter for it derives from Badiou's model of generic subjectivation as grounded by a model of set-theoretic ontology. Insofar as Badiou's methodology is structuralist, some dissonance might appear regarding his Platonist position on ontological concepts and entities. The aim of this essay is in part to explicate our understanding of

what is consonant in his enterprise between structuralism and Platonism.

By mathematical structuralism, one should not confuse the structuralism of the Bourbaki school, nor indeed structural mathematics as in Charles Parson's philosophy of mathematics. Mathematical structuralism is a specific thesis within the formalist projects in the human and social sciences as practiced in 1950s and 1960s France. At that time, the claim of phenomenological research was that the human self is grounded upon a unified subject. In light of Edmund Husserl's late philosophy, phenomenology aimed at a formal theory of genesis, or indeed a ground in the corporal forms of the lifeworld, by integrating differential temporality into the generational and transformational framework of subjectivity.

The historical details of research done in Paris in the 1960s is now well known in the English language (HALLWARD and PENDEN, 2012; BARING, 2011, for example; in French, BALIBAR, 2005; WORMS, 2009). In reference to this period, we borrow the term as coined by F. Worms of the "*moment philosophique des années 1960*". The term refers to the philosophical venture of the 1960s, when French philosophy and the social sciences converged upon a foundational enterprise in which the critique of the concept of subject was articulated through a set of formalist models. This *moment* emerges in the aftermath of existential phenomenology with the publication of the respective French translations of Edmund

Husserl's and *Formale e transzendentale Logik* (1929/1965) and parts of *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phanomenologie* (1954/as of 1962). In these works, the model of intentional subjectivity reveals a genetic undercurrent that Husserl himself tackled as an objective phenomenon for which the concept of multiplicity would provide the basis.

As such, and decades before Quine and Lewis, Husserl's genetic phenomenology integrates a displacement of the a priori. However, unlike the notion of formal convention espoused by Quine and Lewis, Husserl introduces the notion of *historicity*, by which he sets out to trace the emergence of geometry and Galilean mathematics in relation to conceptualizing the lifeworld. His last essay, "The Origin of Geometry", included as an annex to the *Krisis*, introduces the notion of the "historical a priori". This category acquired a foundational application in Michel Foucault's speculative theory of discourse for an as-yet non-existent subject in the *Archéologie du savoir* (1969). Husserl's genetic and "historicist" phenomenology was immediately recognized by the main French historical epistemologists, such as Bachelard and Canguilhem, as offering an alternative to Hegel's concept of historical time as well as to Husserl's own subject-relative inner time consciousness. As such, Husserl's late work met the discontinuous historiography of the sciences both Bachelard and Canguilhem expanded from the pioneering work in the domain set out by Alexander Koyré in the late 1930s, he himself having studied under Husserl at Göttingen in the first decade of the 1900s.

With this set of historical references in place, I organize my claim, which is theoretical as well as explanatory. The model of a mathematical ontology as developed in the context of structuralist research is aimed at analysing the historical claim of the emergence of a new theoretical structure of subject, subjectivity and, most importantly, subjectivation. References made in this essay to the philosophy of mathematics are thus related to the theory of subject, although the use of mathematical references here should not be mistaken as application, analogy, let alone as cases of synecdoche or metaphor. The epistemological model by which pure mathematics is concerned does not remain stable in the structuralist research context, as it moves from logicism to topology and on toward realism.

Thus set out, the scope, innovation and existential challenges specific to this research program are linked to epistemological analyses of the rise, span and decline of French structuralism. For readers skeptical of this tradition, it might be worthwhile to emphasize the contributions made to the content of the formalism of this period, as well as what sparked its limitation. Namely, structuralist formalism responded to the social challenges of the technologically advanced sciences of generation. In the end, and seen from the privilege of hindsight, the shift from genetic phenomenology to structuralism in the French philosophical research of the 1960s failed to provide a unified ground to a theory of subject. This was due to a methodological split inherent to the broader research field. On the one hand, language generation was formalised in a syntax cut-off from mathematics. On the other, a general model of historical truth was based on the conceptual prowess of logicism, whose ontological claims staked claims on a model theory of subject built upon streamlined rationalist structures that could reveal the real subject an ideologically permeated social field had occluded.

As structuralism moves into subsequent decades, a general theory of non-identical-to-self subject forms grows acutely depended on mathematical structure, staked claims on and manifold. As such, structuralism was not falsified, but suspended by the tension between the scientific reductionism of artificial-intelligent generative grammar of Chomsky's linguistics of the time and the value-free parameters of a social theory of dispersed subjectivity in the social sphere, which characterized French Marxism.

Our own focus responds to what anthropologist Claude Levi-Strauss already surmised in the mid-1960s. Neurological analysis of the brain would eventually show how mathematics is involved in a quase-unified theory of subject in which decisional processes are rooted in non-conscious mental states in which multiplicity, difference and

alterity are typical properties, and recursivity, abduction and reverse inference typical functions. A strong model in favor of this mathematical grounding of subjectivity is Badiou's system, although it shies away from any neurological extension, or application. Similarly, Jerry Fodor's so-termed language of thought model II shies away from ontological grounding. It would seem, though, that Stanislas Dehaene's recent incursions into generative grammar point to what Noam Chomsky defends in the biolinguistic program, namely that the central operational function in the language faculty is a set-theoretic operation, called Merge (BERWICK and CHOMSKY, 2015; DEHAENE, 1995/2011). In our view, it is on this basis that the use of mathematical models in differential subject-form theory can be fruitful, as well as powerful, as an argument in favor of the multiple essence of a post-humanist theory of subject.

### **Badiou's Mapping of Mathematics in a Theory of Subject**

The philosophical system Badiou launched in 1988 is set up as an ontology due especially to his aim to debunk Heidegger's hermeneutical conclusions stemming from even his scaled-down theory of subject as *Dasein*. In the course of Heidegger's historical hermeneutics, *Dasein* is eliminated from the sphere of the meaning of the question of Being, for he came to be convinced that it still showed the active remnants of a subject figure. After the *Kehre*, the ecstatic temporality accessed through the anticipatory decision in *Being and Time's* section 62 is stripped from the existential analysis. Heidegger goes on to set up a differential perspective on temporal Being that suggests the constitution of subjectivity is related to identity forming nature of *Ereignis*, understood as a pure conceptual "event". In a proximate move, Heidegger sided mathematics with the encroaching power of the essence of technology, a move



that rid his fundamental ontology of both mathematics and a renewed theory of subject.

One might speculate over the ontological necessity of such conceptual eliminativism regarding a theory of generation. For the effect it had on the shift in Heidegger's thought toward a poematic theory of truth was eventually transformed into an outright hermeneutic deconstruction of Christian theology. In the end, the result this final turn had on Heidegger's theory of subject made little or no concession to his view of the normative deficiency of inauthentic existence, based on the presence-at-hand of the equipment of the world and its reification of subjectivity. Radical change was shown to be required of the *Dasein* whose plight was mere "being-in-the-world", instead of "being-there", a move that would launch *Dasein* into authentic existence through care and being-with. By the end of Heidegger's philosophical venture, though, little of that transformative *élan* still existed.

Badiou's argument is that the elimination of mathematics from ontology based on an integral presence singularly steeped in poetic truth is a mistake. Heidegger's shift to a performative theory of truth is only restricted to the proto-theological dimension of the poetic word if the exclusion of mathematics from ontology is maintained. The conceptual price to pay for this seems very high. Given that Heidegger does not treat the concept of infinite per se, his figure of Being merely joins up with a new, albeit differential, mapping of a substance-based theory of subject. What he should have been espousing was a differential *subjectivation*, that is, a specific minimalist theory on the transformational structure the contemporary understanding of subjectivity explicates.

As such, Badiou's philosophy begins with ontology in order to revert Heidegger's. He posits in mathematics not a language or *logos* of Being, but literally its inscription. Being is conducive to subjectivity not because of some trace of

substance, be it a materialist one, but due to *projective* existence. Still, Heidegger's derivation of Being as a question, the structure of which is not constant but fleeting and indeed dis-appearing, is maintained by Badiou. It comes to characterize a differential and generic subject form whose necessity is not up for negotiation, despite the theoretical delegation of its possibility to an initial rupture or unconditioned act. The latter is what Badiou denotes as event, or more accurately, the naming of an event.

Set theory is warranted as providing the terms, or axioms, of the writing of the event in so far as it incorporates the notion of "forcing a generic extension" of a situation. As such, Badiou transposes Paul Cohen's proof of the independence of Cantor's continuum hypothesis for consistency of an axiomatic set theory. Cohen's proof, as Badiou has emphasized, is the key to set theory's identification with ontology. Without it, there is no purpose behind the mathematical ontology. Cohen's generic extension is what stretches set theory into large sets without jeopardizing the axioms. That Cohen's contribution to set theory is technically advanced is given testimony in the scarce references to its major implications for a philosophical conception of transformation. And it remains one of the least commented aspects of Badiou's theory of subject, despite its two groundbreaking implications for philosophy. The first is that a work of theory becomes an unmediated act to create a pure hypothesis. The second implication is that theory becomes the formal extension of subject, whose concrete instantiation is what makes it a radically differential form of subjectivation.

There has been much speculation on how partial some of Badiou's categorical inferences are in the ontology. For one, he reduces the semantic model to a radically Platonist version of realism, as if mathematical equations were the direct scripture of Being. Also, logic is reduced to the deductive operators intrinsic to Being-there itself.

Furthermore, interpretation and translation are dramatically written out of the relationship between writing and the mathematical “object” universe, which are not anymore objects than they are physical things. This is why an argument that vouches for Badiou’s materialism as innate to subjectivity is a complex proposal. Indeed, it might be impossible to warrant unless significant heuristic changes are made to his presentation of ontology. Moreover, Badiou seems not to be bothered by the fact that his conception of the relation of thought to the mathematical universe is fictional, due to the continuum upon which the set-theoretic postulation of number generally lies. It is, as it were, fictional as there is no representational basis for this universe. As such, his ontology runs the risk of submitting to metaphor in the end.

This becomes a problem when biological theories point to mathematical constitution of thought not so much from the level of Being, as from that of affects and language generation. If Badiou’s “ontology” can be read as a dual theory of number and language generation within the strict parameters of generating the new, then his coopting of category theory to maintain the mathematic-logic split in *Logiques des mondes* (2006) does indeed leave philosophers with the impression of having forced mathematics to subscribe to a general theory of affects – perhaps even more than to what is its main claim, a theory of appearing. This is another way by which to understand phenomenology, especially if one steeps one’s reading in the work of Merleau-Ponty.

If this indeed were the case, then *Logiques des mondes* makes itself receptive to an assessment of its claims from a neurophysiological and biolinguistic framework. Two observations on Badiou’s use of category theory are of interest here. The first by C. McLarty who charges Badiou with a restricted use of category theory, although within the scope of use, he is correct in his demonstrations

(McLARTY, 2014). The restricted use of category theory in *Logiques des mondes* wages on topological space in the shift of the mathematical universe to a proto-physical one. It is in this shift to a theory of incorporated truths, that Badiou is able to model a subject form at the level of affects. However, as McLarty suggests, category theory might be able to tell us a lot more about theories of subject when considered from the broader mathematical perspective, instead of the transcendental one Badiou chooses in order to prove its inherent nature as a non-classical form of logic.

The second perspective is that of Plotnitsky who considers the greater foundational power of category theory as pointing to Deleuze's network-based relational theories in his bid to correctly stipulate why the model of subjectivity adequate to maintaining otherness can only be virtual (PLOTNITSKY, 2012). Deleuze's model steeps his theory of identity creation in a pre-subjective generative process interlocking the virtual and the effective. Despite Plotnitsky's enthusiastic approximation of Deleuze to category theory, Deleuze himself balked at providing a formal model of the differential temporality by which new subjective form is produced (DELEUZE, 1968; 1991).

Set in these terms, it possible to warrant that mathematical structuralism is not primarily a philosophy of mathematics, for the theoretical structure of ontology *per se* aims to provide general and particular models of subjectivity. Yet ontological claims on subject form are not independent from theoretical science. Inasmuch as this applies to the norm of explanatory adequacy used by Chomsky to ground the innateness of the faculty of language (FL), the mathematical grounding of ontological subjectivity encounters a model with similar parameters and constraints (CHOMSKY, 2001). Insofar as Dehaene's neuropsychological positing of the "number sense" acknowledges the plausibility of the theory of Universal Grammar (UG) to explicate FL, our task now is to to an

innate differential perspective on number and arithmetical capacity that also suggests a mathematical grounding of a minimalist model of subject formation.

### **Stanislas Dehaene's Pointillistic Self**

From the mid-18th century onward, theories of subject have pointed to a generational model of this entity that is increasingly composite, indeed showing the operational traits of an innate system. On a primary level, the subject denotes the concrete, individualized self whose primary existence is physical, and whose range of existential variation is projected as natural regardless of its shifting meaning due to the concomitant transformation of the meaning of culture and its various subdivisions. As a model, the self is more recognizable as a population phenomenon, wherein cultural subdivisions point to a group-dimension of self-identification that has led theories to give precedence to the work of intersubjective structures in self-identification. Moreover, there has been empirical research done on the triple function theory of injection, surjection and bijection between the self as an internal phenomenon and the positing of otherness as an external, if not transcendental, operator in self-based relations and inherent to the self's forming of identity. As such, since the late eighteenth century, there have been two overriding streams by which to take on the complex subsystems of the self, both of which have vowed for theoretical and functional autonomy: the experience of perception and affect, versus the phenomenon of language.

Recent neuroscience and neurophilosophy have given greater emphasis to the field of perception and affect. In many regards, this focus has been emancipatory. Human beings are set within nature and in a continuum of conditions for adaptation and survival common to all contemporary living beings with varying probability. Human capacities are also perceived with increasing clarity and

objectivity as shared with other mammals for perception and affection, as well as birds for speech capacity, understood here at the basic level of the repetition of phonetic patterns for purposes either of communication or expression (BERWICK and CHOMSKY, 2013). In this regard, the experimental data confirms how at the basic evolutionary level, homo sapiens sapiens is by no means an animal of exception, apart for the fact that it has accomplished near complete dominion over the animal world unlike any other animal species has done at least during the Holocene, and perhaps even before, in the Pleistocene. In strictly conceptual terms, theory of communication, sense creation and noun-linked conceptuality also falls within this general theoretical field and its existential referents. But a theory of language based on the primacy of words is not as complete as one that speaks of the generation of language capacity and structure. While neuroscience and neurophilosophy surely focus on the question of self, their limitations begin to show when one introduces the models by which to understand language generation.

Recent work in the scientific analysis of the biological components of language is called biolinguistics. It has come to characterize the broader field of research around Chomsky's generative linguistics. Perception and affects are not its main focus of research, although concept formation and innate natural structural formation are. If it is biological in attribution, one must be cautious before inferring that it is also physicalist. Indeed, biolinguistics seeks ultimate verification of the conditions for production of language at the genetic level. As a case in point, the FOXP2 gene is currently under intensive laboratory analysis for its effects, both pathological and regulatory, on linguistic behavior. (PIATTELLI-PALMARINI, M. and J. URIAGEREKA, 2011). Nonetheless, as per the production of language structure, regarding what Chomsky and his research associates have called the faculty of language,

language capacity or language phenotype, it is not clear what type of “physical” thing FL could be. It is well known that Chomsky’s claim is hypothetical, using criteria of both descriptive as well as explanatory adequacy to identify the functional or operational aspects of FL (CHOMSKY, 2001; 2013). One thing seems to be clear: the language faculty is not a thing that can either be represented or reduced to a unit. That is, FL is not some one thing that can be represented. It is precisely for this reason that its descriptive and explanatory theory, UG, is not a theory of word formation, but the generation of sentence, or more accurately, syntactic structure through a subsystem innate to the brain.

Much of the critical stance against Chomsky’s theory has to do with a mistaken take on word formation, but often fails to emphasize the structuralist implications of there not being any innate repository of the sound-terms used in the externalization of sentence formations, apart from the most basic phonetic components. Words belong to the social realm. They are mapped onto syntactic structure within the constraints established by the language faculty as regards place. One of these constraints is the hierarchical nature of syntactic structures. What Chomsky seems to imply is that there is a subjacent syntactic order that is discretely finite, but in regard to which words are subsequent adjuncts.

Stanislas Dehaene’s recent work on reading and the mathematic sense has had to tackle the implication of Chomsky’s theory head on. For Dehaene, Chomsky cannot be correct when claiming that numerical and word forms derive from the same structural process. He has sought to prove this claim through brain imaging technology (fMRI and EEG) by showing there is a pre-linguistic attention in very young infants of quantities regardless of the numeral symbol used to code them. Corresponding neuronal activation when the infant sees quantities is identified in the parietal lobe, whereas name and numeral ascription occurs in a neuron pathway in which Broca’s surface is activated. In

sum, Dehaene's claim is that the identification of quantities and numbers is pre-linguistic, and thus distinct from FL.

Notwithstanding the sophistication of Dehaene's experiments as well as his meta-analysis, neuroimaging technology is still at a photographic stage in terms of what it can track. In no way should this mean that its near-static findings are not fundamental in pointing us in the right directions. Indeed, the horizon that keeps summoning researchers is generation and transformation, which at the basic level of numerical instantiation is iteration and recursivity. An ontological reading of biolinguistics has thus to be focused on setting up this type of correlation. For it would seem that these processes are amongst the most significant in terms of language as well as conceptual creation.

What does, or can, Stanislas Dehaene's brain research on numbers in the area of neuropsychology inform us about regarding a theory of subjectivity that is partially dislocated from the human person? According to Dehaene, human beings are endowed with a "number sense", which is a "patchwork of core correspondences." (DEHAENE, 2011, p. 257) The number sense, as Dehaene portrays it, has a salient characteristic: it manages to represent small quantities without having to count them. Drawing from the consensus in contemporary brain-related research on number processing, there are two systems involved in counting which are identifiable in infants as of three months of age, a process that Dehaene calls "*subitizing*". This would be a parsing function that suggests "that we have 3 or 4 memory slots where we can temporarily stock a pointer to virtually any mental representation. This memory store is called 'working memory' — a transient supply that keeps the objects of thought on-line for a brief moment." (DEHAENE, 2011, p. 259) The first system is a minimal counting capacity that somewhat unsurprisingly, given the prevalence of its group structure for different human



cultures, is based upon and limited to use of the numbers 1, 2 and 3. The other system is less exact but more approximate, used especially in cases of attention to larger quantities. Indeed, these are object-tracking systems innate to the brain, whose development is triggered at a very early stage in the infant's development. In Dehaene's view, they are related to perception alone, as they are prevalent in infants. This would mean that they belong to another cognitive system than the language faculty.

We would take exception to this interpretation, were it not for the fact that in his more recent work, from 2014, *Consciousness and the Brain*, as well as in his current seminars at the Collège de France, Dehaene appears to acknowledge the solidity of Chomsky's language capacity thesis. Namely, he acknowledges Chomsky's major claim that I-language does not depend on externalization to exist. Moreover, in Dehaene's fMRI scans of his own three-month old infant, FL-related brain activation appears to occur with experiments designed to expose the subject to simple human sentence structure grounded upon acceptable syntactical form (DEHAENE, 2014).

Turning back to his earlier work on the number sense, Dehaene puts forward the hypothesis that "we owe our mathematical intuitions to an inherited capacity that we share with other animals, namely, the rapid perception of approximate numbers of objects." (DEHAENE, 2011, p. 237) Dehaene's findings deal with natural numbers, or integers. In that regard, there is nothing specifically set-theoretic in his perception-focused research. However, we should like to argue that Dehaene's findings become even more interesting when one follows his speculation on the structuring capacity that numbers have on the subject, as they seem to activate a region in the brain, the horizontal part of the intraparietal sulcus (hIPS) which is also activated when fundamental perceptions of space and time are triggered.

In the previous section, I outlined the general steps that have characterized the shift in perspectives on the subject within contemporary French philosophy and its structuralist wing. Also in France, Dehaene's early research was done under neuroscientist Jean-Pierre Changeux's supervision. Changeux's interest in consciousness was an early incentive behind seeking verification from philosophers within their respective tradition. Indeed, Changeux's exchange with Paul Ricoeur is a classic representation on the possibilities of discussion between the two areas (CHANGEUX, RICOEUR, 2002). Albeit philosophically limited to phenomenology, their discussion provided a state of the art in neuroscientific research for philosophers in the late 1990s.

Likewise, Dehaene is very well versed in philosophy. As Part Four of *The Number Sense* shows his aims do seek for philosophical warranting and engagement, despite his firm commitment regarding the superiority of empirical and technical research. In the following brief discussion of the philosophical consequences of his theory of mind/brain, we refer to the second edition of *The Number Sense*, published in 2011, which includes an extended critical supplement on the experimental conditions, research technology as well as philosophical inferences derived from meta-analysis of experimental findings. Much of Dehaene's commentary on the "number sense" depends on experimental research done on macaque monkeys. As he explains in his newly added Chapter 10: "The Number Sense, fifteen years later",

When I wrote the first version of *The Number Sense*, I proposed a very specific model: The parietal lobe probably contains neurons that are approximately tuned to each incoming number— different cells thus fire for 2 and for 3, providing an internal neural code for number. At the time, I stressed how speculative this proposal was. The only direct evidence in its favor was the handful of neurons

recorded by Richard Thompson in anesthetized cats, described in an article published in the journal *Science* in 1970. Many other animal species, including macaque monkeys, were clearly attending to number in their environment, so my model predicted that they too must be equipped with neurons tuned to number — but nobody had ever seen them. (DEHAENE, 2011, p. 247)

Despite the sophistication of contemporary fMRI technology, in which experimental evidence points to a pre-linguistic numerical capacity in infants, Dehaene claims also for evolutionary continuity with respect to the number capacity.

As opposed to his reading of Chomsky, with regard to which we have taken exception, Dehaene sees the number sense as involved in the formation of subjectivity in a similar way to Chomsky regarding his Merge hypothesis. When one speaks of numericity, one understands that the combinatorial feature of iteration is not part of the nominal and symbolic aspect of a number, but its inner set-theoretic structure. Returning to one of the most striking aspects of Dehaene's claim, "a specific region of the parietal is active when we do arithmetic, but the concept of number is closely linked to those of space and time in this brain area." (DEHAENE, 2011, p. 244) This seems to be significant not only as far as perception is concerned, but also in terms of generation, that is, of a subjective sense enabled by the number sense at a structuring level. In this regard, we should like to evoke his discussion regarding mathematical ontologies and his redrafting of the meaning of platonic realism in light of his findings on the number sense. As he wrote in the first edition of *The Number Sense*, in 1995,

The hypothesis of a partial adaptation of mathematical theories to the regularities of the physical world can perhaps provide some grounds

for a reconciliation between Platonists and intuitionists. Platonism hits upon an undeniable element of truth when it stresses that physical reality is organized according to structures that predate the human mind. However, I would not say that this organization is mathematical in nature. Rather, it is the human brain that translates it into mathematics. The structure of a salt crystal is such that we cannot fail to perceive it as having six facets. Its structure undeniably existed way before humans began to roam the earth. Yet, only human brains seem able to attend selectively to the set of facets, perceive its numerosity as 6, and relate that number to others in a coherent theory of arithmetic. *Numbers, like other mathematical objects, are mental constructions whose roots are to be found in the adaptation of the human brain to the regularities of the universe.* (My emphasis, DEHAENE, 2011, p. 233)

From a philosophical perspective, this reading might indeed hang upon the accuracy of his metaphors. For the key term here is *adaptation*. There are indeed two levels at work in his theory. The first level is involved in brain plasticity, which is reactive to what might be among the “regularities of the universe”. Of course, the wording of this claim is entirely Platonist. Theorists who identify with the latter do not agree on the representational nature of an a priori sphere. Insofar as Platonists refuse to “represent” what neo-Platonist call the domain of the One, they agree more than by simply disagreeing. For there literally does not exist a transcendent sphere “from which” number, or sets, would “structure” the brain, as it were, or the subject.

By contrast, Dehaene’s conviction seems to be fully scientific, and not philosophical. The “universe” is physical, and within the realm of causation. Insofar as the brain is a physical object, it emerges from natural processes. If the number sense is present in macaque monkeys, thereby

making it a common feature to two different species separated by the procreative gap, then it is fair to argue it is a capacity, or “sense”, that emerged through natural selection. Still, generation and generative aspects of evolution do not necessarily escape from determinism that is specific to natural selection. If the number sense structures not only the nature of mental constructions of physical quantities, thereby showing the brain’s plasticity to process external reality, then the “roots” of this capacity also stem from nature. This inference converges with the claim that transformation is neither an inherently conscious process, nor necessarily an unbounded one.

In the experiment detailed in Figure 10.4 (PIAZZA et al, 2004, *apud* DEHAENE, 2011, p. 253), Dehaene outlines another approach to dealing with locating neuronal activation in macaque monkeys. According to his reading of the results, there would be “now little doubt that our human brains, like those of our macaque cousins, house very similar mechanisms for extracting the numerical magnitude of a set of objects” (DEHAENE, 2011, p. 253). Now, the numerical magnitude of a set of objects in a general sense is a set-theoretic based capacity. His description of “subitizing” underscores an association of the number sense with set-theoretic processes of attention.

Just as the macaque target group experiments were needed to show the continuity of a minimal number sense acquired through evolution by natural selection, so also does “subitizing” limit the parameters of object tracking to show when iteration actually occurs in handling natural numbers. This comparison also increases the precision of a more general hypothesis regarding numericity and the attribution of cardinality to sets, which is put in the following terms:

The concept of ‘natural number,’ the cornerstone of our arithmetic system, probably arises from our remarkable capacity to track small numbers of

objects, combined with our intuitive number sense, which tells us that any set, however large, has a cardinal number. Somehow, around the age of 3 or 4, these two systems snap together. Suddenly, children infer that any set must have a *precise* number, and that 13 is therefore a distinct concept, radically different from its neighbors 12 and 14. This mental revolution, unique to *Homo Sapiens*, is the first step on the way to higher mathematics. (DEHAENE, 2011, p. 260).

As such, iteration from a theoretical perspective becomes a human-specific capacity the gradual perfection of which appears to break with natural selection.

Ironically, Dehaene's inquiry leads him to examine field research done with the Mundurukú indigenous people of the Amazon jungle. It is ironic that Dehaene emphasizes isomorphy between the *knowledge of counting* and the development of the iterative structure that *allows for counting*. It is analogous to the now famous claim that the Pirahã natives of the Amazon jungle do not show either recursivity or counting in spoken language, and that the specificities of their language would therefore present evidence to refute FL in Chomsky *et al.* Dehaene keeps the Chomskyan context at bay, although he does refer to Peter Gordon's earlier work on the Pirahã only to disagree with his and Dan Everett's claims that the language of the Pirahã is sufficient to disprove the universal, biological nature of FL. And it is fascinating to see how he does it.

Namely, Dehaene differentiates the number sense from counting. The number sense would be universal, while counting would be an acquired capacity. The number sense is "conceptual" according to Dehaene, while arithmetic is a acquired "ladder", as it were. (DEHAENE, 2011, p 263). Accordingly,

progress on the conceptual scale of arithmetic depends on the mastery of a toolkit of mathematical inventions. The language of numerals is just one of the cultural tools that broaden the panoply of available cognitive strategies and allow us to resolve concrete problems. In particular, the mastery of a sequence of number words enables us to rapidly count any number of objects.” (DEHAENE, 2011, p. 263-4).

Indeed, we would add, from within the framework of the Badiouan mathematical ontology, arithmetic is the “count-for-one” (BADIOU, 1988).

As *The Number Sense* unfolds, Dehaene embarks upon the pedagogical ambition to modernize educational approaches to teaching mathematics to children. There are moments when he sets out to refute principles of Piagetian structuralism. Where he is more prudent regards Chomsky’s biolinguistic program and how Chomsky’s merge function places recursive series of discrete infinity and its combinatorial dynamic at the inner sphere of generation of syntactic structure. Dehaene claims that language is not unique for counting (DEHAENE, 2011, p 264), as children who do show number sense related capacities still run into difficulty during schooling as they seek to achieve numerical acuity. This position, however, by no means parts with Chomsky’s claim.

In our understanding of UG, Chomsky does not represent the generation of strings of discrete infinity as *specific* to FL, but perhaps as an adjoining system that is used by FL (CHOMSKY, 2013). That would mean that I-language is a series using what the symbolic reconstruction of number series does through symbol attribution, whether they be Arabic-Indian numerals or Roman. If symbol attribution involves a greater amount of neuron firing than cognitive mapping as per cluster grouping of dots, is secondary to the point. For it deals with another level, that

is, with the process of learning, instead of that of spontaneous use. To further his insight, Dehaene chooses a model structured by a network of neurons whose functional scope is as follows:

When the network is exposed to sets of dots, it develops cells roughly tuned to approximate quantities, much like Andreas Nieder's number neurons. When it is jointly exposed to numerical symbols, however, the neurons break up into much smaller groups, each sharply focused on a specific number. In the model, the very same neurons are used to encode approximate magnitudes and exact number symbols, but the neurons' tuning curves differ. Symbols tune the neurons far more sharply, thus allowing them to encode a precise quantity. In other words, a set of dots evokes broad and fuzzy activation in the parietal neurons, while symbols induce firing in a smaller but highly selective subgroup. At present, there is only modest, yet suggestive, evidence to support this theory. (DEHAENE, 2011, p. 268)

It is important for brain research to show its limits and inform readers when experimental research moves toward philosophy in order to extend what the empirical research program cannot achieve. According to these terms, the philosophical use of mathematics and experimental science to deepen our knowledge of the generic and generative form of transformational subjectivity has as much of an optimistic future ahead as does Dehaene's own program when he stated, in the first edition of *the Number Sense*, published in 1995 that

Some day we will perhaps understand the cerebral bases of this "cognitive unconscious." The spontaneous activity of neuronal circuits below the threshold of consciousness, the unleashing of



automatic calculation mechanisms during sleep — these must have measurable physiological traces that we can hope to assess with modern brain imaging tools. At present, however, we can only heed the question that Hadamard asked already, half a century ago: “Will it ever happen that mathematicians will know enough about the physiology of the brain, and neurophysiologists enough of mathematical discovery, for efficient cooperation to be possible?” (DEHAENE, 2011, p. 157)

We shall not be saddened, let alone angered, by the omission of philosophers in the formulation of his preoccupation. However, philosophers shall not sit quietly in the corner, much less in the amicable armchair of the ivory tower, when they have a radical operator of generic subjectivation to offer for studying the generational components, recursive functions and arithmetical nature of innate concept and syntactic structure.

### **Remarks toward Redefining the Intrinsic, the immanent and the innate**

In these preliminary considerations, we sought to delimit how and what part of mathematics is in question as regards a structuralist perspective on mathematical ontology. Taking as an initial model the foundational realism of Alain Badiou’s philosophical system and Chomsky’s biolinguistic faculty of language, we underscore the importance of the shift in ontological proposals these theoretical systems afford. Ontology is not to be understood as a hermeneutics of being-in-the-world, much less a theory of the totality of existence. Structuralist ontology breaks with Hegel as it also does with Heidegger.

My reading of structuralist ontology emphasizes the parameters and dynamics of generic subjectivity perhaps more than Badiou makes explicit in his writings.

Nonetheless, if the event is rare, growth of the generic subject also is. If generic subject is rare, it does not correspond to existential subjectivity, that is, as to what has become normalized in both theory and practice in the state of the situation. If ontology does apply to formalism in order to delimit the general regularities of generic subjectivity, then axiomatic theory of multicity, a.k.a. set theory, with Axiom of Choice and Cohen's forcing theorem of HC denotes a non-constant, discontinuous referent. ZFC may well explain numericity and other mathematical operations in the existential realm, but it does not end with the physics of normal science, even were it to include quantum mechanics.

These conditional assertions thus portray a marginal delimitation of what is not reduced either to physical and empirical representation, or to unitary numericity. Badiou grounds this claim in the discrepancy produced by the transfinite, transposed from Cohen to the concept of "generic extension". Thus, subject and subjectivity do not equate with a single existential model. An eliminative stance is required here regarding the folk psychology in relation to which any predicate in a set-theoretic universe is ultimately reduced to a referential unit, exhibiting physical existence. Folk psychology is false, but the eliminativist upshot does not threaten in any way the conceptualization of social behavior. Quite to the contrary, ethical social conduct *depends* on eliminativism regarding the consensual theory of self once represented through the modern theory of subject.

Finally, Dehaene's neuropsychological experiments point to the innate feature of a number sense in the mammal brain. In the separation begun by Heidegger in the concept of *Dasein*, of the basic subject form from either a hypostatized substance or a human-specific sense of self, to a broader form of being-there, which is not human per se, and to the transformation of the essence of work in the combined transformation of subjectivity into accomplishments, that is, works, post-structuralist

phenomenology ushered in the claim that subject is not reducible to individualized human persons. If the number sense is indeed generative, as Chomsky claims by registering the recursive function of discreet infinity in the language faculty, and as does Dehaene by locating neural activation regarding the perceptual attention of that does not proceed to count them discretely, then numericity does indeed seem to be a natural attribution participating in the structuring of subjectivity as it also circulates in the extra-cultural social life of non-human animals.

Such are the terms of structuralist realism whose operators are those of the socially intrinsic, the hypothetically immanent and the biologically innate. We avoid the illusory satisfaction of a pan-psychic framework for subject in favor of a demanding set of delimited consequences, which can be summarized in the assertion that subject in its generic and generative form is the vehicle for the radically new, or the irreducibly other. As such, it is coherent with the decisional framework suggested by empirical evidence on non-conscious mental states that proceed less by counting than by structuring.

## References

- ANTONY, L. B. and N. HORNSTEIN. 2003. *Chomsky and his Critics*. New York: Routledge.
- BADIOU, Alain. Marque et manque: à propos du zéro. *Cahiers pour l'analyse*, n. 10, Inverno, pp. 151-173, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Le Concept de modèle*. Paris: Fayard Ouvertures, 1969/2007.
- \_\_\_\_\_. *L'Être et l'événement*. Paris: Éditions du Seuil, 1988. [Trad. Brasileira: O ser e o evento.]

\_\_\_\_\_. *Manifeste pour la philosophie*. Paris : Éditions du Seuil, 1989. [Trad. Brasileira: Manifesto pela filosofia.]

\_\_\_\_\_. « L'Entretien de Bruxelles ». In : *Les Temps modernes*, n. 526, mai 1990.

\_\_\_\_\_. *Number and Numbers*, translated by Robin Mackay (Cambridge: Polity, 1990).

\_\_\_\_\_. *Conditions*. Paris : Éditions du Seuil, 1992.

\_\_\_\_\_. « Y a-t-il une théorie du sujet chez Canguilhem », (1992) reprinted in 2012. *L'Aventure de la philosophie française : depuis les années 1960*. Paris : La Fabrique, pp. 65-79.

\_\_\_\_\_. *L'Éthique*. Essai sur la conscience du mal. Paris: Hatier, 1993. [Trad. Brasileira: Ética. Ensaio sobre a consciência do mal.]

\_\_\_\_\_. *Para uma nova teoria do sujeito*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

\_\_\_\_\_. *Saint Paul. Fondation de l'universalisme*. Paris: Hachette, 1996. [São Paulo. A fundação do universalismo. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.]

\_\_\_\_\_. *Abrégé de métapolitique*. Paris: Éditions du Seuil, 1998a [Trad. Brasileira: Compêndio de metapolítica.]

\_\_\_\_\_. *Court traité d'ontologie transitoire*. Paris: Éditions du Seuil, 1998. [Trad. Brasileira: Breve tratado de ontologia transitória.]

\_\_\_\_\_. *Conferências de Alain Badiou no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

\_\_\_\_\_. « Um, multiple, multiplicités », *Multitudes*, 2000. <[http://multitudes.samizdat.net/article.php?id\\_article=217](http://multitudes.samizdat.net/article.php?id_article=217)>.

- \_\_\_\_\_. With Christoph Cox and Molly Whalen). On Evil: An Interview with Alain Badiou. In: Cabinet, Issue 5, Winter, 2001, 2002.
- \_\_\_\_\_. “Afterword: Some Replies to a Demanding Friend”, in P. Hallward (ed.) *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*. London: Continuum, 2004, pp. 231-237.
- \_\_\_\_\_. *Le Siècle*. Paris: Éditions du Seuil, 2005. [Trad. Brasileira: O século. Trad. Carlos Felício de Silveira. São Paulo: Editora Ideias e Letras, 2007.]
- \_\_\_\_\_. *Logiques des mondes*. L’Etre et l’événement 2. Paris: Éditions du Seuil, 2006a.
- \_\_\_\_\_. Mathematics and Philosophy. In: S. Duffy (ed.). *Virtual Mathematics*. The Logic of Difference. Manchester, UK: Clinamen Press, 2006, pp. 12-29.
- \_\_\_\_\_. Oito Teses sobre o Universal. In: *Revista Ethica*. Cadernos acadêmicos. Trad. N. Madarasz. vol. 15 (2), 2008, pp. 41-50.
- \_\_\_\_\_. On Simon Crichtley’s Infinitely Demanding: Ethics of commitment, Politics of Resistance. Symposium: Canadian Journal of continental Philosophy, 12(2), p. 9-17, Fall 2008b.
- \_\_\_\_\_. *Second Manifeste pour la philosophie*. Paris: Fayard/Ouvertures, 2009.
- \_\_\_\_\_. Preface to the English Translation, Ethics. An Essay on the Understanding of Evil. Trans. Peter Hallward. New York: Verso, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Le Fini et l’infini*. Paris: Bayard, 2010.

\_\_\_\_\_. *Wittgenstein's Antiphilosophy*. Translated and with an introduction by B. Bosteels. New York: Verso, 2011.

\_\_\_\_\_. “Corpos, linguagem, verdades: sobre a dialética materialista”, in *Margem Esquerda*. no. 16, 2011, pp. 111-121.

\_\_\_\_\_. *L'Aventure de la philosophie française contemporaine*. Paris: Ed. De la Fabrique, 2012.

“Y a-t-il une théorie du sujet chez Canguilhem”, republicado em *L'Aventure de la philosophie française: depuis les années 1960*. Paris: La Fabrique, 2012b, 65-79.

\_\_\_\_\_. “Sistema de Sistema”, In: *Veritas*, vol. 58, no. 2. Maio-agosto 2013, pp. 218-225. (Trad. V. Nicola Labrea), 2013.

\_\_\_\_\_. *Mathematics of the Transcendental*. Edited, translated and with an introduction by A. J. Bartlett and A. Ling. New York: Bloomsbury, 2014.

BADIOU, A. e THO, T.. “New Horizons in Mathematics as a Philosophical Condition”. In: *Parrhesia*. Translated with an introduction by Tzuchien Tho, n. 3, 2007, pp. 1-11.

BALIBAR, E. “Le Structuralisme : une destitution du sujet?”, *Revue de métaphysique et de morale*, 2005, no. 1 Repenser les structures (JANVIER-MARS 2005), pp. 5-22.

BARING, E. *The Young Derrida and French Philosophy, 1945-1968*. Cambridge University Press, 2011.

BENACERAFF, P.; PUTNAM, H. (ed.). *Philosophy of Mathematics: Selected Readings*. Londres: Cambridge University Press, 1983.

BERWICK, R. and CHOMSKY, N. “Foreword”, in BOLHUIS, J. and EVERAERT, M. *Birdsong, Speech and Language: Exploring the Evolution of Mind and Brain*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2013, pp. ix-xii.

\_\_\_\_\_. *Why Only Us: Language and Evolution*. Cambridge, Mass: MIT Press, 2015.

BERWICK, R., CHOMSKY, N., PIATTELLI-PALMARINI, M., “Poverty of the stimulus Stands: Why recent Challenges Fail”, in PIATTELLI-PALMARINI, M. and BERWICK, R. (ed.) *Rich Languages from Poor Inputs*. London: Oxford University Press, 2015, pp. 19-42.

BOECKX, Cedric. “Some Reflections on Darwin’s Problem in the Context of Cartesian Biolinguistics”, in C. BOECKX and A.-M. SCULLY, *The Biolinguistic Enterprise. New Perspectives on the Evolution and Nature of the Human Language Faculty*. London: Oxford University Press, 2011, pp. 42-64.

\_\_\_\_\_. “Some Thoughts on Biolinguistics”, in *Veritas*, vol. 60(2), 2015, pp. 207-221.

BOECKX, C. and A.-M. SCULLY (eds.) *The Biolinguistic Enterprise. New Perspectives on the Evolution and Nature of the Human Language Faculty*. London: Oxford University Press, 2011.

BOURDIEU, P. *Raisons pratiques*, Paris, Éd. Points-Essais, 1994.

\_\_\_\_\_. “Une Science qui dérange”, in *Questions de sociologie*. Paris : Éditions du Minuit, 1984-2002 pp. 19-33.

CANTOR, G. «Fondements d’une théorie générale des ensembles ». (trad. collective). In : *Cahiers pour l’analyse*, 10, pp. 35-52, 1969.

CANTOR, G. *Gesammelte Abhandlungen*, Berlin: Springer-Verlag, 1932.

CAVAILLES, J. “Logic and the Theory of Science”. In *Phenomenology and the Natural Sciences*. Eds. J.J. Kockelmans and TJ Kisiel. Evanston: Northwestern University Press.

CHANGEUX, J.-P. and RICOEUR, P. *What makes us think? A Neuroscientist and a Philosopher argue about Ethics, Human Nature and the Brain*. Translated by M.D. DeBevoise. New York: Princeton University Press, 2002.

CHATEAUBRIAND, O. “Lógica e Ontologia”. In: Bonaccini, J. A. et al. (org.). *Metafísica, história e problemas*. Atas do I Colóquio Internacional de Metafísica. Natal: UFRN, 2006. pp. 247-261.

CHOMSKY, N. *Syntactic Structures*. The Hague: Mouton, 1957.

\_\_\_\_\_. Review of *Verbal Behavior* by B. F. Skinner. *Language*, 35 (1), 1959, 26–58.

\_\_\_\_\_. *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1965.

\_\_\_\_\_. (*Studies on semantics in generative grammar*. The Hague: Mouton, 1972.

\_\_\_\_\_. “Conditions on Transformations”. In S. R. Anderson and P. Kiparsky (eds.), *A Festschrift for Morris Halle*, New York: Holt, Rinehart and Winston. 1973.

\_\_\_\_\_. *Essays on Form and Interpretation*. Amsterdam: North Holland, 1977.

\_\_\_\_\_. *Lectures on Government and Binding*. Dordrecht: Foris, 1981.

\_\_\_\_\_. “Some Conceptual Shifts in the Study of Language”. In L. Cauman, I. Levi, C. Parsons and R. Schwartz (eds.), *How Many Questions? Essays in Honor of Sidney Morgenbesser*, Indianapolis: Hackett, 1983.

\_\_\_\_\_. *Knowledge of Language*. New York: Praeger, 1986.

\_\_\_\_\_. *Language and Problems of Knowledge: The Managua Lectures*. Cambridge, Mass: MIT Press, 1988.



\_\_\_\_\_. *The Minimalist Project*. Cambridge, Mass: MIT Press, 1995.

\_\_\_\_\_. *Perspectives on Power*. Reflections on Human Nature and the Social Order. Montréal: Black Rose Books, 1997.

\_\_\_\_\_. “Beyond Explanatory Adequacy”, *MIT Occasional Papers in Linguistics*, number 20, 2001, pp. 1-28.

\_\_\_\_\_. “Reply to Egan”, in *Noam Chomsky and his Critics*. Louis B. Anthony, Norbert Hornstein (editors). New York: Blackwell, 2003, pp. 268-273.

\_\_\_\_\_. “Three Factors in Language Design”, In: *Linguistic Inquiry*. Vol. 36. n. 1. Winter, 2005, pp. 1-22.

\_\_\_\_\_. *Sobre natureza e linguagem*. São Paulo: Martins Fonte, 2006.

\_\_\_\_\_. “The Mysteries of Natures”, *The Journal of Philosophy*. CVI (4), April, 2009, pp. 167-2000.

\_\_\_\_\_. *The Science of Language*. Interviews with James MacGilvray. Edited by N. Chomsky and J. MacGilvray. London: Cambridge University Press, 2012.

\_\_\_\_\_. “What Kind of Creatures are We?: i. What is Language? ii. What Can we Understand? iii. What is Common Good?” In: *The Journal of Philosophy*. Vol. CX, no. 12, December 2013, pp. 645-700.

\_\_\_\_\_. and R. C. BERWICK, “The Biolinguistic Program: The Current State of its Development”, in *The Biolinguistic Enterprise. New Perspectives on the Evolution and Nature of the Human Language Faculty*. Edited by Anna Maria di Sciullo and Cedric Boeckx. London: Oxford University Press, 2011, pp.

- \_\_\_\_\_, HAUSER, M.; FITCH, T.W. Appendix. *The Minimalist Program*. Supplement (online) to Fitch, Hauser and Chomsky's (2005) reply to Jackendoff and Pinker. (2004)
- CHURCHLAND, P. M. (2007) *Neurophilosophy at Work*. London: Cambridge University Press.
- COHEN, P. *Set theory and the continuum hypothesis*. Nova York: Benjamin, 1966.
- COSTA, Newton C. A. da. *Conhecimento científico*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- COSTA, Newton A. C.; Bueno, Otávio. "Lógicas não reflexivas". In: *Cosmos e Contexto*, n. 7, 2012.
- DEHAENE, S. *La bosse des math : Quinze ans après*. 2<sup>e</sup> Édition. Paris : Odile Jacob, 2010. [For the purposes of this essay, I have used the English-language translation of Dehaene's book : *The Number Sense: How the Mind creates mathematics*. Revised and expanded edition. London: Oxford University Press, 2011.]
- \_\_\_\_\_. *Le Code de la conscience*. Paris : Odile Jacob/Sciences, 2014.
- DELEUZE, G. *Différence et répétition*. Paris : PUF, 1968.
- DELEUZE, G. et GUATTARI, F. *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris : Éditions du Minuit, 1991.
- DESANTI, J.-T. « Quelques remarques à propôs de l'ontologie intrinsèque d'Alain Badiou ». In : *Les Temps modernes*, n. 526, mai 1990, pp. 61-71.
- DESCOMBES, V. *Le Même et l'autre*. Paris: Éd. Du Minuit, 1977.
- DUFFY, S. (ed.). *Virtual Mathematics*. The Logic of Difference. Manchester, UK: Clinamen Press, 2006.

DUMMETT, M. «What is Mathematics about?», in *Mathematics and Mind*. Ed. Alexander George. Oxford: Oxford University Press, 1994, pp. 11-26.

DUMMETT, M. “Wittgenstein’s Philosophy of Mathematics”. *Philosophical Review*, n. LXVIII, 1959.

FERREIROS, J. “O Surgimento da abordagem conjuntista na matemática”, in

*Revista Brasileira de História da Matemática* - Vol. 2 no 4 (outubro/2002 – março/2003) - pág.141 – 154.

FITCH, W.T.; HAUSER, M.; CHOMSKY, N. “The Evolution of the Language Faculty: Clarifications and Implications”, In: *Cognition* 97, p. 179-210 (2005).

FODOR, J. A. *The Language of Thought*. New York: Thomas Crowell Publishers, 1975.

\_\_\_\_\_. *LOT2: the Language of Thought Revisited*. New York: Oxford University Press, 2008.

\_\_\_\_\_ and M. PIATTELLI-PALMARINI, *What Darwin got Wrong*. New York: Faber, Strauss & Giroux, 2010.

FOUCAULT, M. *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines* Paris : Ed. Gallimard, 1966.

\_\_\_\_\_. *L’Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.

\_\_\_\_\_. *L’Ordre du discours*. Paris: Gallimard, 1971.

FRASER, Z. “The Law of the Subject: Alain Badiou, Luitzen Brouwer and the Kripkean Analyses of Forcing and the Heyting Calculus”. In: *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, vol. 2, n. 1-2, 2006.

GALLISTEL, R. “Representations in Animal Cognition: An Introduction,” *Cognition*, XXVII, 1–2 (November 1990), 1–22.

GÖDEL, K. The consistency of the axiom of choice and the generalized continuum hypothesis. *Proceedings of the National Academy of Sciences (U.S.A.)*, 24, pp. 556–557, 1938.

GOMIDE, W. As Noções de conjunto vazio e de unidade cardinal: a condição de possibilidade da apresentação do múltiplo – um diálogo entre Alain Badiou e Georg Cantor. *Ethica. Cadernos acadêmicos*, vol. 15, n. 2, p. 53-65, 2008.

GORDON, P. (2004). Numerical cognition without words: Evidence from Amazonia. *Science*, 306, 496 – 499 .

GRATTAN-GUINNESS, I. (Ed.) *Landmark Writings in Western Mathematics (1640-1940)*. New York: Elsevier Press, 2005.

GRATTAN-GUINNESS, I. *The Search for Mathematical Roots (1870-1940)*. Logics, Set Theories and Foundation of Mathematics from Cantor to through Russell and Gödel. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.

GRAY, J. *Plato’s Ghost: The Modernist Transformation of Mathematics*. Princeton, N.J: Princeton University Press, 2008.

HACKING, I. *Why is there Philosophy of Mathematics at all?* New York: Cambridge University Press, 2014.

\_\_\_\_\_. *Historical Ontology*. London: Harper University Press, 2002.

HALLWARD P. and K. PENDEN (Ed.) *Concept and Form*. 2 vol. New York: Verso, 2012.

HAUSER, K. and WOODIN, W. H. “Strong Axioms of Infinity and the Debate about Realism”, in *The Journal of Philosophy*. Vol. CXI, no. 8, August 2014, pp. 397-419.

HAUSER, M.; CHOMSKY, N.; FITCH, T. "The Faculty of Language: What Is It, Who Has It, and How Did it Evolve?". *Science* 298, issue 5598 (2002) p. 1569-79.

HEIDEGGER, M. *Being and Time*. Trans. J. Macquarrie and E. Robinson. New York: Harper and Row, 1962.

HORSTEN, Leon, "Philosophy of Mathematics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/philosophy-mathematics/>>.

HUSSERL E. *Formale e transzendentale Logik* (1929) : *Logique formelle et transcendente*. Traduit par S. Bachelard. Paris : PUC/Épiméthée, 1957.

HUSSERL, E. *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Trad. G. Granel., Paris: Seuil, 1962. [*Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phanomenologie*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1954].

JACKENDOFF, R. *Foundations of Language. Brain, Meaning, Grammar, Evolution*. London: Oxford University Press, 2003.

---

\_\_\_\_\_ *A User's Guide to Thought and Meaning*. London: Oxford University Press, 2012.

JACOB, F. *La logique du vivant : une histoire de l'hérédité*. Paris : Éditions Gallimard, 1973.

JECH, T. What is Forcing? Notices of the AMS, vol. 55, n. 6, pp. 692-693, Junho-Julho 2008.

KAM, X-N Cao, and FODOR, J.D. "Children's Acquisition of Syntax: Simple Models are too simple", in PIATTELLI-PALMARINI, M. and BERWICK, R. (ed.) *Rich Languages*

*from Poor Inputs*. London: Oxford University Press, 2015, pp. 43-60.

KIM, J. What are Numbers? *Synthese*, n. 190, pp. 1099-1112, 2013.

KUHN, T. *The Road since Structure: Philosophical Essays, 1970-1993*, with an autobiographical interview. Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 2006.

LACAN, J. *Écrits*. Paris : Éditions du Seuil, 1966.

\_\_\_\_\_. *Le Séminaire (livre XVII) :L'envers de la psychanalyse, 1969-1970*, Paris, Le Seuil, 1991.

\_\_\_\_\_. «La science et la vérité», in *Écrits II*, Paris, Seuil, 1971.

\_\_\_\_\_. *Autres écrits*, édition de Jacques-Alain Miller. Paris: Seuil, 2001.

LADYMAN, James, "Structural Realism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/structural-realism/>.

LADYMAN, J. and ROSS, D., with SPURRETT, D. and COLLIER, J. *Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalised*, Oxford: Oxford University Press, 2007.

LASNIK, Howard with Marcela Depiante and Arthur Stepanov, *Syntactic Structures Revisited: Contemporary Lectures on Classic Transformational Theory*, (Cambridge Mass: MIT Press, 2000).

LENNEBERG, Eric H. *Biological foundations of language*. New York: John Wiley and Sons, 1967.

LEVI-STRAUSS, C. *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris : PUF, 1949.

\_\_\_\_\_ « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », dans Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950.

\_\_\_\_\_. “Critérios científicos nas ciências humanas e sociais”, in *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1993 [1973], pp. 294-316.

LIGHTFOOT, D. W. 1982: *The Language Lottery*. Cambridge, Mass.: MIT Press

LIVINGSTON, P. *The Politics of Logic*. London: Routledge, 2011a.

LIVINGSTON, P. 2011b. “Badiou, Mathematics and Model Theory”. (Unpublished manuscript). <  
[http://www.academia.edu/1024872/Badiou\\_Mathematics\\_and\\_Model\\_Theory](http://www.academia.edu/1024872/Badiou_Mathematics_and_Model_Theory)>. Accessed October 20, 2013.

MacCANNELL, J. F. Alain Badiou: Philosophical Outlaw. In: RIERA, Gabriel (org.). *Alain Badiou: Philosophy and its Conditions*. Albany NY: State University of New York Press, 2005.

MACGILVRAY, J. (Editor). *The Chomsky Companion*. New York: Cambridge University Press, 2005.

MADARASZ, N. On Alain Badiou's Treatment of a Transitory Ontology. In: Gabriel Riera (ed.). *Badiou: Philosophy and its Conditions*. Albany, NY: State University of New York Press, 2005.

\_\_\_\_\_. *O Múltiplo sem Um. Uma apresentação do sistema de Alain Badiou*. São Paulo: Editora Ideias e letras, 2011.

\_\_\_\_\_. “Apresentação do Dossiê: Sistema e Ontologia na Filosofia francesa contemporânea I”, *Veritas*, vol. 58, no. 2, 2013, pp. 211-217.

\_\_\_\_\_. “Apresentação do Dossiê: Sistema e Ontologia na Filosofia francesa contemporânea II”, *Veritas*, vol. 59, no. 2, 2014, pp. 223-229.

MADDY, P. *Realism in Mathematics*. Oxford: Clarendon Press, 1990.

MANIGLIER, P. “The Structuralist Legacy”, in A. Schrift (ed.) *The History of Continental Philosophy*, Vol 7: “After Poststructuralism: Transformations and Transitions” (Rosi Braidotti, ed). London: Acumen Press, 2010, pp. 55-82.

MCLARTY, Colin. “The uses and abuses of the history of topos theory”, *British Journal for the Philosophy of Science*, 41 (1990) 351–75.

----- “The Last Mathematician from Hilbert’s Gottingen: Saunders .. Mac Lane as Philosopher of Mathematics”, in *British Journal of Philosophy of Science*. 58(1), 1997, pp. 77-112.

----- Book review: Alain Badiou, *Mathematics of the Transcendental*, A. J. Bartlett and Alex Ling (trs.), Bloomsbury, 2014, in *Notre Dame Philosophical Reviews*. 09.31.2014. < <http://ndpr.nd.edu/news/50591-mathematics-of-the-transcendental/>> (Acessado: 7 de outubro de 2014.)

MERLEAU-PONTY, M. *La Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945

MERLEAU-PONTY, M. *Le Visible et l’invisible*, suivi de *Note de travail*. Paris: Gallimard/Tel, 1964.

*New Waves in the Philosophy of Mathematics*. O. Bueno and Oynstein Linnebo (editors). New York: Palgrave/MacMillan, 2009.



- NIRENBERG, Ricardo L.; NIRENBERG, David. “Badiou’s Numbers: A Critique of Mathematics as Ontology.” In: *Critical Inquiry* 37 (Verão 2011), pp. 583-614, 2011.
- PETITOT, J. « [Phénoménologie computationnelle et objectivité Morphologique](#),” In *La connaissance philosophique. Essais sur l’œuvre de Gilles-Gaston Granger*, (J. Proust, E. Schwartz eds.), Paris, PUF, 1994, pp. 213-248.
- PIATTELLI-PALMARINI, M. and J. URIAGEREKA, “A Geneticist’s Dream, a Linguist’s Nightmare: The Case of FOXP2”, in C. BOECKX and A.-M. SCULLY, *The Biolinguistic Enterprise. New Perspectives on the Evolution and Nature of the Human Language Faculty*. London: Oxford University Press, 2011, pp. 100-125.
- PINKER, S. and R. JACKENDORFF, “The Faculty of Language: What’s Special about it?”, in *Cognition* 95 (2005), pp. 201-236.
- PLOTNITSKY, A. “Experimenting with Ontologies: Sets, Spaces and Topic with Badiou and Grothendieck”, in *Environment and Planning D: Society and Space*, 2012, vol. 30, pp. 351-368.
- PRIEST, G. *An Introduction to Non-classical Logics*. Londres: Cambridge University Press, 2001.
- QUINE, W.O.V., *From Stimulus to Science*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1995.
- ROQUE, T. *História da matemática: Uma visão crítica, desfazendo mitos e lendas*. Rio de Janeiro: J. Zahar Editor, 2012.
- SALANSKIS, J.-M. *Philosophie des mathématiques*. Paris: J. Vrin, 2008.
- SCIULLO, A.M. “A Biolinguistic Approach to Variation”, in C. BOECKX and A.-M. SCIULLO, *The Biolinguistic Enterprise. New Perspectives on the Evolution and Nature of the Human*

*Language Faculty*. London: Oxford University Press, 2011, pp. 305-362.

SERRES, M. *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques*. Paris : PUF, 1968.

\_\_\_\_\_*Hermès I. La communication*. Paris: Éditions du Minuit, 1969.

TAYLOR, C, *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2016.

VAN HEIJENOORT, J. (ed.). *From Frege to Gödel*. Cambridge, Mass.: Harvard, 1967.

VEILAHTI, Antti. Alain Badiou's Mistake --- Two Postulates of Dialectic Materialism. Math arXiv:1301.1203v22013, 2013.

WEB, D 2006. “Cavaillès and the historical *a priori* in Foucault”, in DUFFY, S. (ed.). *Virtual Mathematics. The Logic of Difference*. Manchester, UK: Clinamen Press, pp. 118-144.

WOLFE, Tom. *The Kingdom of Speech*. New York, Little, Brown and Company, 2016.

WORMS, F. *La Philosophie en France au XXe Siècle. Moments*. Paris : Folio/essais, 2009.

ZAHAVI, D. e GALLAGHER, S. *The Phenomenological Mind*. 2nd Edition. London: Routledge, 2012.

ZIZEK, Slavoj, *The Parallax View*, Cambridge, Mass: MIT Press, 2006.



**PARTE III**

---

**HERMENÊUTICA,  
FENOMENOLOGIA E LITERATURA**



# RICHARD RORTY E SEU HERÓI FILOSÓFICO: JOHN DEWEY

---

*Edna Maria Magalhães do Nascimento\**

## Introdução

A cena atual da filosofia tem um nome que sobressai: Richard Rorty. Sem dúvidas este filósofo americano trouxe grandes contribuições ao pensamento contemporâneo, estendendo suas análises para todos os espectros da cultura. Rorty foi um dos mais destacados filósofos americanos da segunda metade do século XX. O filósofo reivindica-se um *neopragmatista* ou seguidor de uma tradição que “rompeu com os velhos mapas do terreno” em termos filosóficos. Rorty, ao elencar filósofos que poderiam ser chamados de *edificantes* ou *terapêuticos*, apresenta John Dewey no primeiro lugar em sua lista, inclusive com a declaração de ser “seu herói filósofo”.

Nesta seção serão apresentadas as teses mais importantes do *neopragmatista* e os pontos de convergência entre o seu pensamento e o de Dewey, sem deixar de explorar o debate sobre as interpretações controversas do pensamento deweyano na perspectiva de Rorty. Entretanto, o objetivo é muito mais revelar a atualidade do pensamento de Dewey na obra do *neopragmatista* que explorar as contradições do Dewey hipotético de Rorty<sup>1</sup>.

---

\* Professora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e do Departamento de Fundamentos da Educação da Universidade Federal do Piauí (UFPI). Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Contato: [magaledna@yahoo.com.br](mailto:magaledna@yahoo.com.br)

<sup>1</sup> CF: NASCIMENTO, Edna M.M do. Dewey e Rorty: da metafísica empírica à metafísica da Cultura. Teresina, EDUFPI, 2014. (Este aspecto pode ser conferido neste livro. Trata-se de uma publicação de Tese de doutorado da autora (UFMG) sob a orientação de Paulo Roberto

## Marco intelectual de Richard Rorty

Richard Rorty (1931-2007) era filho único dos intelectuais americanos James Rorty e Winifred Raushensh. Ambos eram escritores e ativistas dos círculos mais conhecidos da cidade de New York entre as décadas de 1920 e 1940. James Rorty era descendente de imigrantes irlandeses, casou com uma professora de convicções feministas e tentou com esta um negócio pouco exitoso no ramo têxtil. Richard Rorty cresceu numa comunidade rural de Nova Jersey onde seus pais compraram uma casa para escapar da agitação da vida urbana. Foi uma criança precoce, aos quinze anos seus pais lhe enviaram para a escola universitária Hutchins da Universidade de Chicago. Esta decisão lhe permitiu não só escapar das truculências de que era vítima por parte dos valentões da escola secundária, mas também dedicar-se à leitura dos grandes clássicos do pensamento<sup>2</sup>.

---

Margutti Pinto – Neste trabalho o tema central foi à crítica da interpretação que Richard Rorty faz da filosofia pragmatista de John Dewey. A investigação se opôs, de um lado, ao caráter revisionista da interpretação de Rorty e argumentou em torno da defesa da integridade da *metafísica empírica* de Dewey contra a interpretação parcial de Rorty e, por outro lado, a tentativa de mostrar que esse último, ao combater essa mesma metafísica, termina por formular algo análogo, que denominamos *metafísica da cultura*. Para atingir esses objetivos, procurou-se inicialmente mostrar a centralidade do conceito de experiência na filosofia de Dewey, através de suas ligações com a teoria darwiniana. Em seguida, passou-se à interpretação da filosofia deweyana tal como elaborada por Rorty, apresentando inclusive as objeções de alguns de seus críticos mais importantes, como Thelma Lavine, Gouinlock e David Hall. Finalmente, com base nesse quadro conceitual, o estudo concluiu que a crítica rortyana à metafísica empírica de Dewey se baseia implicitamente numa rortyana “metafísica da cultura”.

<sup>2</sup> PINTO, Paulo Roberto Margutti. *Richard Rorty*, arauto de uma nova visão de mundo. *Kriterion* vol.48 no.116 Belo Horizonte July/Dec. 2007

Em 1952, Rorty terminou o Mestrado em Filosofia na Universidade de Chicago e ingressou na Universidade de Yale para fazer o doutorado, que terminou em 1956. Seu orientador no mestrado foi Charles Harstshorne que havia sido aluno de Alfred North Whitehead<sup>3</sup>. Na Universidade de Yale defendeu sua tese de doutorado em 1956, sob a orientação de Paul Weiss<sup>4</sup>. Sua hipótese de trabalho consistiu em argumentar que o conceito de *potencialidade*, tratado de maneira extensa por Aristóteles e pelos racionalistas do século XVII tinha uma importância capital para a tradição do empirismo lógico. Desta maneira, seu trabalho requeria um diálogo com as duas tradições, a filosofia continental e a filosofia analítica.

Rorty pertencia a uma família de numerosos acadêmicos, escritores e artistas. Tais circunstâncias de sua vida explicam porque quando entrou no ensino superior estava dotado de traços culturais e intelectuais de mais alto nível<sup>5</sup>. Ajuda também entender a carreira intelectual de Rorty; sua passagem de docente de Wellesley à cátedra em Princeton no ano de 1961. As duas instituições em que se formou filosoficamente, no qual fez sua licenciatura e a pós-graduação, ou seja, respectivamente a Universidade de Chicago e Universidade Yale estavam em direção opostas as tendências analíticas dominantes e, provavelmente, Rorty obteve seu trabalho em Wellesley devido à rede de contatos

---

<sup>3</sup> Alfred North Whitehead: filósofo e matemático, nascido no Reino Unido. Renomado pesquisador na área da filosofia da ciência, principalmente no que diz respeito aos fundamentos da matemática.

<sup>4</sup>Paul Weiss (19 de maio de 1901 - 05 de julho de 2002) foi um filósofo americano. Ele foi o fundador da The Revista de Metafísica e da Sociedade Metafísica da América.

<sup>5</sup> GROSS, Neil. *Richard Rorty: La forja de um filósofo americano*. Trad. Juan José Colomina Almiñana e Vicente Raga Rosaleny. Valência. PUV, 2008, p. 37.



que tinha com seu antigo orientador e professores desta universidade (GROSS, 2008, p. 38).

Wellesley naquele contexto já era uma respeitável escola universitária de artes liberais, entretanto não tinha um Departamento de filosofia de primeira linha. Rorty dedicou-se ao debate filosófico da época transformando-se num filósofo analista, trabalhando bastante para chamar a atenção da comunidade intelectual. Com toda esta dedicação conseguiu um contrato temporário na universidade de Princeton e, em virtude de sua produção acadêmica, obteve ascensão na estrutura hierárquica da disciplina filosófica.

Em Yale, enquanto fazia o doutorado, o filósofo casou com Amélie Oksenberg, uma colega do curso de pós-graduação. Assumiu a cátedra na Universidade de Wellesley, mas logo em seguida, mudou-se para Princeton. Rorty ascendeu a professor titular em 1965 e catedrático em 1970. Em 1972, divorciou-se de Amélie Oksenberg, com quem teve um filho e casou com Mary Varney, uma filósofa da Universidade Johns Hopkins e com ela teve mais dois filhos.

De 1960 ao início dos anos de 1970, o trabalho de Rorty obteve muita reputação intelectual nas áreas de filosofia analítica e de história da filosofia. Era um filósofo prolífico e dedicava-se ao circuito acadêmico de palestras, conferências, seminários divulgando suas teses. Em seguida, lecionou na Universidade de Virgínia, até 1998. Tornou-se então professor de literatura comparada em Stanford até 2005, quando se aposentou definitivamente. Richard Rorty faleceu em 2007, no dia 08 de junho, em sua residência em Palo Alto, na Califórnia, aos 75 anos, de câncer no pâncreas.

Seu livro (1967) “*The Linguistic Turn*” [O giro linguístico] foi bastante utilizado em cursos de pós-graduação, naquele contexto, muitos dos seus artigos, dentre eles *Mind-Body Identity*, *Privacy and Categories* obteve reconhecimento, uma vez que foi citado nas revistas de

maiores prestígios científico em filosofia analítica<sup>6</sup>. O Objetivo deste artigo era defender a “Teoria da Identidade”, posição já anunciada e defendida pelo filósofo J.J.C. Smart<sup>7</sup>. A teoria da identidade é uma abordagem da filosofia da mente que afirma que os eventos mentais são de um tipo idêntico ao dos eventos físicos do cérebro com que estão correlacionados, ou seja, todos os atributos potencialmente associados a sensações e outras atividades da vida mental teriam que ser traços de processos físicos cerebrais.

Para enfrentar os críticos desta teoria, Rorty esboçou duas respostas: a primeira é o argumento da “tradução”, isto é, a identidade entre processos físicos e mentais decorrem do fato de que os enunciados que aparentemente são atributos mentais (no sentido metafísico), podem ser traduzidos em termos de uma linguagem física. A segunda é o argumento da defesa do enfoque por “eliminação”, ou seja, a identidade existente entre processos cerebrais e sensações, não seria no sentido estrito, pois as classes de referências podem dar-se entre entidades existentes e não existentes. Ele argumenta que as noções filosóficas se desenvolvem em contextos históricos e linguísticos particulares. Rorty declarava que nosso modo de falar sobre as sensações tem sido desenvolvido em um contexto em que podemos observar os processos mentais desde que determinados por referências linguísticas peculiares.

Ele indagava que, se um dia descobrirem que as sensações não são mais que processos cerebrais isto não

---

<sup>6</sup> GROSS, Neil. *Richard Rorty: La forja de um filósofo americano*. Trad. Juan José Colomina Almiñana e Vicente Raga Rosaleny. Valência, PUV, 2008, p. 42.

<sup>7</sup> Filósofo, [professor](#) universitário e autor [inglês](#). Nasceu numa família de acadêmicos: seu pai era professor universitário de [Astronomia](#) na [Universidade de Cambridge](#). Graduou-se na [Universidade de Glasgow](#), assim como seu pai, e depois adquiriu título de [bacharel](#) em [Filosofia](#) pela [Universidade de Oxford](#). Foi um dos primeiros proponentes da [Teoria da identidade mente-cérebro](#).

significa que todos aqueles que continuam referindo-se a sensações como os discursos psicológicos estão mantendo crenças falsas? A resposta de Rorty é sim. Ele usa o argumento de Wilfrid Sellars sobre a natureza do discurso epistêmico, ou seja, a verdade ou falsidade dos discursos sensoriais são sempre relativas ao conhecimento do informante dos vocabulários pelos qual estes emitem. Entretanto, Rorty assumia um sério debate com aqueles que, segundo o filósofo, achavam mais adequado informar que “uma dor” ou outros eventos corporais são definidos em termos de sensações que criar uma nova linguagem em torno dos descobrimentos da neurociência (RORTY, *Mind-Body Identity*, p. 26).

Esta foi uma das razões que fizera com que Rorty se afastasse da filosofia analítica. Em 1982, já declarava que a filosofia analítica tornou-se uma relíquia do passado. A postura historicista e o seu apreço pela filosofia social fez que com Rorty abrisse mão do auxílio de um método rigorosamente estabelecido (a análise linguística), para adotar uma visão filosófica que a aproxima mais da história cultural ou de uma narrativa que procura contar a história das grandes metáforas.

Rorty acredita que a filosofia analítica estava tomando os supostos “pseudoproblemas” filosóficos e diluindo-os na análise linguística. Portanto, ele argumenta que a filosofia deveria revelar os pressupostos por trás dos vocabulários do que propor sua reformulação. Em vez de preocupar-se com os temas centrais da epistemologia como “Verdade” e “Sentido”, Rorty acreditou que estes assuntos não estão à espera de esclarecimentos analíticos, mas da confirmação de sua relevância. Cabe agora não mais voltar às suposições clássicas entre verdade e falsidade, mas adotar uma postura terapêutica em termos de conhecimento<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> RORTY, Richard. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995 [1979], p. 14.

Dentre os seus principais livros, destacam-se *The Linguistic Turn* (1967), *A Filosofia e o Espelho da Natureza* (1979), *Consequências do Pragmatismo* (1982), *Contingência, Ironia e Solidariedade* (1988), *Objetividade, Relativismo e Verdade – Artigos Filosóficos I* (1991), *Ensaio sobre Heidegger e Outros – Artigos Filosóficos II* (1991), *Verdade e Progresso – Artigos Filosóficos III* (1998), *Filosofia e Esperança Social* (2000). Nos três primeiros livros, Rorty expôs as linhas gerais de sua filosofia. Depois disso, escreveu uma série de artigos, que desenvolvem essa filosofia nos mais variados domínios e foram reunidos nos quatro livros seguintes.

Conforme Margutti Pinto (2007, p.529):

O aspecto mais importante de seu maior legado está no tipo de pragmatismo que propôs sempre voltado para o futuro e preocupado com formas cada vez melhores de justificação. Nessa perspectiva, a filosofia constitui uma conversação sem fim, sujeita a variações contingentes. E, nessa conversação, digna de nota é a disponibilidade de Rorty para ouvir as vozes dos interlocutores "menores".

Este traço da carreira intelectual de Rorty é um exemplar de como se coloca em prática o diálogo filosófico. Rorty publicou várias respostas intelectuais a seus críticos com respeito numa disponibilidade impressionante, como reconhece Margutti Pinto (op. cit).

### **Richard Rorty e a desconstrução da imagética ocular**

Assim como John Dewey, o neopragmatismo rortyano é uma forma de naturalismo. Significa, portanto, objeção às explicações de cunhos transcendentalistas que não levam em consideração o processo de naturalização da vida. Entretanto, no âmbito destas questões, Rorty concorda que a filosofia moderna acertou quando abandonou a visão

de mundo religiosa, mas errou ao substituir a noção de Deus pela noção de verdade objetiva. Contudo, Rorty considera que os modernos que deveriam assumir a naturalização do conhecimento, perderam-se no caminho, pois continuaram tentando atribuir um significado último da realidade a matriz fundacionista do conhecimento. Tanto Quine com o combate aos “dois dogmas do empirismo” quanto Sellars com a crítica ao “mito do dado” haviam demonstrado que as teorias da verdade como correspondência e representação são equivocadas, pois estas devem se submetidas a uma explicação na prática social.

Para Margutti Pinto (2007, p, 529) o neopragmatismo de Rorty mesmo sendo naturalista, mas não é cientificista, pois ele sustenta que “somos seres biológicos num mundo natural e nossa linguagem é um instrumento para lidar com esse mundo para atingir nossos propósitos”. Rorty herda a concepção de ciência do pragmatismo clássico segundo o qual a ciência é uma ferramenta eficiente, mas o cientificismo é equivocado. Nem o transcendentalismo nem o empirismo foram capazes de apresentar uma solução adequada para a justificação do conhecimento. O “fundamento” para o conhecimento não está em algum princípio universal e atemporal, mas sim em formas de justificação imersas na prática social efetiva, e outras formas de saber menos “científicas”, como as das ciências humanas, podem ser admitidas.

Ao admitir que a justificação das crenças (conhecimento) se dar em práticas sociais efetivas, Rorty esclarece que para justificar uma crença é preciso avaliar seu desempenho em relação às crenças alternativas. Retomemos a teoria da verdade dos pragmatista clássicos em que o sentido de verdadeiro está diretamente associado ao útil, ao bom, ou aquilo que traz consequências práticas positivas. Com esta inspiração Rorty argumenta que a melhor e mais adequada forma de justificar uma crença é avaliar seu desempenho em relação às crenças alternativas. Quanto

melhor o desempenho da crença, quanto mais adequada e resistente ao processo argumentativo mais pertinente para ser candidata a uma explicação da realidade. Ganha destaque a teoria conversacionalista em que a metáfora desempenha papel vital. Quanto mais a filosofia sistemática sai em busca da racionalidade e objetividade em termos de “representação acurada” da realidade, mas ela se mostra enganadora.

Ao contrário da explicação racionalista pode-se afirmar que,

[...] O eu e o mundo não podem ser descritos em termos essenciais. Eles são antes produzidos por uma série de crenças e desejos, que Rorty denomina vocabulários. A verdade não está “fora” da linguagem, pois uma crença (que pertence à linguagem) só pode ser justificada por meio de outra crença (que também pertence à linguagem). O domínio exterior à linguagem é formado por causas, não por razões. E o fato de estarmos em relações causais com o mundo não envolve representações em sentido tradicional. Assim, a mudança de um vocabulário para outro não tem necessariamente uma explicação racional e as novas metáforas que substituem as antigas são causas, não razões para mudanças de crenças (MARGUTTI PINTO, 2007, p. 528).

Rorty argumenta ser preciso sair do âmbito da comensuração (objetividade) e reivindicar a filosofia edificante como aquela que ajuda as pessoas e a sociedade a se livrarem de atitudes e vocabulários desgastados pelo tempo. Esta abordagem não irá se preocupar em fornecer um fundamento último para as coisas existentes no tempo. Não existe um progresso linear de apreensão da realidade, ou seja, “nenhum período histórico aprendeu a realidade mais corretamente do que o outro”. Entretanto, dentre as diversas formas de explicação. Rorty defende a sociedade liberal-democrática como a melhor opção, porque ela

permite a coexistência de crenças alternativas no domínio público.

Rorty vê em John Dewey um filósofo com as características de pensador edificante. Ele destaca dois aspectos positivos na obra de Dewey: primeiro, a crítica às tradições racionalistas, em relação às noções cartesianas e kantianas de sujeito do conhecimento e do sujeito transcendental, respectivamente; segundo, a concepção da origem social dos dualismos filosóficos. A filosofia social de Dewey, como sabemos, mostra que os dualismos do pensamento ocidental são processos históricos decorrentes de uma rígida separação, em duas esferas, a qual se convencionou que uma delas seria mais elevada, superior e a outra considerada baixa e inferior. A esfera superior da contemplação recebeu o nome de “espiritual” e atendeu aos interesses sociais dominantes e a esfera inferior do “físico”, se ajustava a tudo que era inerente à matéria e ao mundo da percepção, não ao da razão ou revelação<sup>9</sup>.

A crítica aos dualismos filosóficos, críticas às teorias que separam as dimensões físicas e mentais ou, ainda, à crença de que o conhecimento possua fundações estáticas foi exaustivamente combatida pelos pragmatistas clássicos Peirce, James, e de forma mais precisa por Dewey. Seguindo essa linha de pensamento, Richard Rorty, além de se opor à metafísica clássica, não aceita a ideia de uma filosofia que pare acima da história e das práticas sociais e que tenha a função precípua de fundar o conhecimento. Portanto, são esses aportes que unem o neopragmatista ao pragmatista clássico: rejeição à filosofia fundacionista, rejeição às teses essencialistas ou universalistas e defesa de uma filosofia social.

Rorty utiliza o termo *edificante* para se referir a um determinado tipo de filosofia que busca encontrar novas,

---

<sup>9</sup> RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979, p. 06.

melhores e mais interessantes maneiras de falar de nós mesmos e dos outros. Edificante é o pensar que se apoia em um projeto aberto ao diálogo com os vários ramos da cultura. Dewey, em sua opinião, seria um pensador edificante, engajado em projetos culturais diversos e centrado na suspeita em relação às pretensões da epistemologia tradicional, opondo-se assim ao pensador sistemático ou epistemólogo.

Nessa caracterização Dewey seria um pensador que traz grandes contribuições para a superação da vertente epistemológica em filosofia. Rorty critica o modo como os filósofos encaram sua disciplina, ou seja, como uma técnica que trata de problemas perenes e eternos, permitindo a legitimação do conhecimento. Ora, a filosofia não deveria ser vista como uma disciplina técnica sem uma função social a cumprir. Ocorre que é justamente através de Dewey que ele encontra a caracterização de um fazer filosófico próximo daquilo que ele imagina ser a função original da filosofia.

A prática da filosofia é entendida como uma atividade que articule os diversos ramos do saber, que junte novos desenvolvimentos culturais com regras familiares aceitáveis, ou seja, que reúna perspectivas éticas, políticas e sociais com a ciência, por exemplo. Rorty propõe uma filosofia capaz de reconciliar a ciência newtoniana com a ética cristã ou o iluminismo e o racionalismo com uma perspectiva darwiniana da origem humana<sup>10</sup>. Uma filosofia que unifique os diversos ramos da atividade humana, os diversos vocabulários, enquanto explicações possíveis dentro de limites sociais e históricos.

Para se dedicar a essa nova filosofia que deixe de lado a pretensão de legitimadora da verdade, Rorty precisa se cercar de autores que lhe permitam aprofundar a crítica à filosofia tradicional. Ele elege os filósofos, Wittgenstein,

---

<sup>10</sup> RORTY, Richard. *Entrevista à Folha de São Paulo*. Jornal Folha de São Paulo: 19/04/1994.



Heidegger e Dewey. Estes são autores que evitam a tradição disciplinar da filosofia e oferecem novos caminhos capazes de libertar a filosofia de uma interpretação técnica. Nesse contexto, Rorty apresenta esses três autores como vozes dissonantes em relação ao projeto moderno de teoria do conhecimento como representação acurada do mental.

Ao identificar os filósofos de posição antidualista, Rorty mostra que Dewey está entre eles. Tais pensadores tentam substituir as visões de mundo engendradas com o recurso das oposições binárias dos gregos por uma visão de *fluxo de relações e contínuas mudanças*. São autores que deixam de lado a distinção entre sujeito e objeto do conhecimento e se afastam da tradição dualista. John Dewey se enquadra neste perfil traçado em *Philosophy and The Mirror of Nature* [A Filosofia e o Espelho da Natureza].

Neste livro, publicado em 1979, Rorty apresenta o cenário intelectual do começo do século XX, no auge do movimento pragmatista, para mostrar que este foi um período fértil, um tempo em que a filosofia “poderia virar as costas de uma vez por todas para todas as epistemologias”<sup>11</sup>. Entretanto, ele mostra que o “espírito de brincadeira” do pragmatismo foi sendo abafado porque logo entram em cena aqueles pensadores que recapturam o espírito da matemática. Com a substituição do debate pragmatista da cena filosófica nos Estados Unidos pelo positivismo lógico, Rorty, constatava que quanto mais rigorosa a filosofia ficava, mais se afastava do restante da cultura. Sua crítica radical consiste em argumentar que nem os analíticos nem os fenomenólogos conseguiram refundar a filosofia.

Entretanto, diferentemente do período anterior, da filosofia representacionista, os séculos XIX e XX se constituíram por apresentar novas formas culturais, como é o caso do pensamento de Wittgenstein, Heidegger e Dewey.

---

<sup>11</sup> RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979, p. 06.

Ele explica que cada um desses autores, à sua maneira, tentou inicialmente encontrar uma nova forma de fazer filosofia “fundacionista”, ou seja, uma nova maneira de formular um contexto definitivo para o pensamento. Em direção contrária ao *mentalismo*, Wittgenstein tentou elaborar uma nova teoria da representação. Heidegger tentou construir novas categorias filosóficas totalmente distintas da ciência, da epistemologia e da certeza cartesiana. Dewey, por sua vez, tentou elaborar uma versão naturalizada da visão hegeliana da história. Mas todos os três vieram a perceber que esses esforços iniciais eram ilusórios, correspondendo à tentativa contraditória de manter uma concepção de filosofia depois que as noções por ela pressupostas tinham sido descartadas.

Assim, o que esses autores têm em comum é concordarem em que a noção de *representação acurada da realidade* deve ser abandonada. Não há mais lugar para uma filosofia que fique gravitando em torno de respostas cartesianas às ofensivas céticas. Deve ser abandonada também a noção de *mente como algo interno* ou de uma *teoria do conhecimento*. Cada um deles se livrou das concepções ligadas a uma filosofia fundacional e dedicaram-se a prevenir-nos contra as tentações de realizar esse tipo de filosofia.

Rorty considera Wittgenstein, Heidegger e Dewey na condição de filósofos muito mais terapêuticos que construtivos; mais edificantes que sistemáticos; convencidos que se trata de fazer da filosofia uma atividade, obter seus próprios motivos de filosofar do que entregar-se a um novo programa filosófico<sup>12</sup>. Como filósofos edificantes, são responsáveis por superar os pressupostos da metafísica ocidental. Rorty diz que o fato de elaborarem uma nova teoria não significa que estejam apresentando uma alternativa ao pensamento da tradição. Em virtude disto,

---

<sup>12</sup> RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979, pp. 05-06.

interpreta que Dewey compartilha da ideia que as noções de *conhecimento* e *mente*, do século XVII, terão que ser descartadas.

Como descrevemos Rorty inicia sua carreira acadêmica como membro da corrente analítica e aos poucos vai se desligando desta em virtude do seu excessivo caráter técnico. Avaliou a filosofia analítica, considerando-a um ramo da filosofia sistemática que poderia oferecer alternativas aos pressupostos do mentalismo. Ao contrário desta pretensão, a filosofia analítica tornou-se uma variante da filosofia kantiana. Uma variante marcada principalmente por pensar a representação como linguística em vez de mental, a filosofia da linguagem em vez de crítica transcendental e a psicologia como disciplina que apresenta os fundamentos do conhecimento<sup>13</sup>. Nesta crítica Rorty argumenta que a filosofia analítica se assemelha ao padrão cartesiano e kantiano do conhecimento, quanto tenta escapar da história. Isto é evidente quando esta abordagem envolve tentativas de impor “condicionantes anistóricos” e reeditar crenças em linguagem fundacionais. Rorty, ao contrário continua com seus filósofos pragmáticos e para tanto se baseia no *holismo*, no *contextualismo*, ou no *historicismo* como linha de pensamento no tratamento da questão da verdade.

A questão da verdade está muito mais associada ao seu uso, sua aplicação e eficácia do que à sua definição *a priori*. Assim, ele prefere usar frases como a de James, para quem a verdade é “o que é melhor para acreditarmos”<sup>14</sup>, ao invés de considerá-la uma representação acurada da realidade. O seu projeto consiste em minar a confiança na “mente” como algo sobre o qual se deveria ter uma visão “filosófica” ou no conhecimento como algo sobre o qual

---

<sup>13</sup> Idem, p. 08.

<sup>14</sup> JAMES, William. *Pragmatism*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.

deveria haver uma teoria do conhecimento. Ele mostra que Dewey partilha da ideia de que devemos desistir da ideia kantiana segundo a qual há algo chamado de *natureza do conhecimento humano*.

Dessa maneira, Rorty concluiu que, os filósofos que pensam como Dewey tiveram que abandonar a visão moderna do conhecimento e da mente. Ao fazer isso, eles não forneceram um novo paradigma, mas indicaram os motivos para se continuar filosofando. Eles deram à filosofia o *status* de *ciência revolucionária* na acepção de Thomas Kuhn, quando apresentaram novas formas de fazer filosofia, “novos mapas do território”<sup>15</sup>. Para Rorty significa a necessidade de abandonar a velha ontologia, de anular a epistemologia e a metafísica como disciplinas possíveis.

Um dos grandes méritos de Rorty consiste no fato de ele retomar o pensamento de Dewey, que se encontrava esquecido nos Departamentos de Filosofia. No máximo, sua presença dava-se apenas como educador e não como filósofo. Rorty, nessa leitura de Dewey, aponta-o como um dos mais importantes filósofos do século XX. Ousa colocá-lo lado a lado com autores revolucionários como Wittgenstein e Heidegger. Acontece que Rorty vai mais longe, ele encontra aspectos na obra de Dewey que são mais revolucionários que aqueles presentes nos outros dois filósofos. Rorty mostra que a filosofia analítica progrediu para uma etapa pós-positivista graças às contribuições de Wittgenstein, mas faltou-lhe, para a desconstrução da imagética especular, a percepção histórica. Com Heidegger, essa contribuição histórica foi mais significativa, porque o seu modo de reapresentar a história da filosofia, demonstrando como os processos de pensamento foram gerados, nos permitiu identificar a presença desta “imagética ocular” desde o nascimento da filosofia na Grécia antiga.

---

<sup>15</sup> RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979, p. 06.

Com esses elementos históricos ficamos mais descolados da tradição.

Traçando um paralelo entre estes autores, Rorty escreveu que nem Heidegger nem Wittgenstein viram a questão da “imagética ocular<sup>16</sup>” como a história da dominação da mente no ocidente por uma perspectiva social. Ambos estavam preocupados em analisar como a sociedade poderia se manter para além do autoengano, uma posição típica de quem discute uma tradição em decomposição. Dewey, por outro lado, apresentou o elemento pragmatista que falta, embora não tivesse a acuidade dialética de Wittgenstein nem o aprendizado histórico de Heidegger, escreveu sua teoria contra a “imagética ocular” postulando uma nova visão da sociedade<sup>17</sup>.

Rorty descreve um Dewey que pensa a construção de uma sociedade democrática na qual, ao invés de a filosofia ficar presa a noções como a de *representação da realidade*, desse lugar a novas considerações; ao invés de buscar o ideal de objetividade na cognição do mundo, desse lugar à ideia de *aperfeiçoamento estético*. Em suma, uma sociedade em que todas as áreas do conhecimento, inclusive, as artes e as ciências, sejam consideradas “as flores espontâneas da vida”. Segundo Rorty, Dewey concordaria com a ideia de que é preciso destruir ou desintegrar o velho conhecimento antes que o novo possa ser criado<sup>18</sup>.

Rorty e Dewey fornecem críticas similares à teoria do conhecimento dos modernos. De um lado, Dewey se opõe à noção de *sujeito do conhecimento* como espectador da

---

<sup>16</sup> Referência à filosofia representacionista dominante na tradição filosófica, diz respeito à ideia da mente como um olho interno que captura o mundo exterior.

<sup>17</sup> RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979, pp.12-13.

<sup>18</sup> DEWEY, John. *Reconstruction in Philosophy*. Boston: The Beacon Press, 1957, p. 213.

realidade, cujo trabalho seria copiar na mente a objetividade do mundo. De outro lado, Rorty mostra que essa maneira de fazer filosofia deriva de condições sociais e históricas. Nesse caso, Rorty não só concorda com Dewey como observa que este não se limita a constatar as determinações históricas na prática da filosofia, mas acredita que as idealizações culturais representadas pela epistemologia dos séculos XVII e XVIII não teriam mais lugar.

A imagem mais cativante da filosofia tradicional foi a da mente como um grande espelho com as mais variadas representações do mundo, algumas exatas, outras não, a serem investigadas por métodos puros, não empíricos<sup>19</sup>. Para Rorty, Dewey foi quem melhor pensou a superação da epistemologia, desistindo dessas metáforas oculares e insistindo em maneiras não representacionais de descrever o pensamento e a linguagem, até porque para Dewey é necessário eliminar o equívoco entre *o fato de conhecer as coisas* e *o fato de fazer uso delas*. Ele mostra que Dewey vê a metáfora do olho da mente como resultado da noção prévia de que o conhecimento deve ser sobre o imutável<sup>20</sup>.

Em virtude disso, Rorty privilegia a obra de Dewey, *“The Quest for Certainty: a study of the relation of knowledge and*

---

<sup>19</sup> Cf. ARAÚJO, Inês Lacerda. *Cognitio*, São Paulo, v. 7, n. 1, p. 13-24, jan./jun. 2006 “Pela tradição platônica, a mente é uma espécie de olho interno, o *noûs* que apreende o universal (*theoria*). Essa capacidade de apreensão nos dotaria de uma essência especular. Na visão cartesiana, um olho interno inspeciona as representações mentais; a consciência pensante produz certeza e verdades indubitáveis. A consciência deve-se à faculdade que produz representações acuradas. Essa “essência especular” é uma noção que Rorty considera perfeitamente dispensável no seu sentido epistemológico, uma vez que dela deriva a noção metafísico-epistemológica de exatidão da representação como fonte da verdade. “[Não precisamos de espelho interno, e assim não há nenhum mistério concernente à relação desse espelho com nossas partes mais prosaicas”] (1980, p. 135), ironiza Rorty (p.16)”.

<sup>20</sup> RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979, pp. 38-39.

*action*”, publicada em 1929, no qual este mostra que a teoria do conhecimento clássica foi modelada a partir de uma metáfora ótica. Por essa lógica, a teoria do conhecimento é análoga ao ato da visão. Assim, a ideia de um sujeito espectador é o resultado inevitável dessa teoria.<sup>21</sup> A noção de essência especular, que foi descrita por Rorty como “alma intelectual”, não é uma novidade conceitual. A essência especular conforme Rorty é uma designação presente na filosofia tradicional de Platão aos escolásticos, fundada na analogia entre alma e espelho. Conforme prescreve Dewey, ao invés de pensar uma teoria do conhecimento, é melhor buscar o progresso intelectual e moral como *crecimento*, de tal maneira que esse progresso conduza à democracia social e não à realização de um espírito absoluto.

Ambos, Rorty e Dewey, criticam a suposição de uma determinada filosofia da mente que divide o mundo em *mental* e *físico*. Quando se sugere uma classificação entre *entidades mentais* e *não mentais*, admite-se a possibilidade de uma dicotomia entre *corpo* e *alma* à maneira cartesiana, ou seja, admite-se manter vivo o dualismo cartesiano na distinção entre a *res-cogitans* e a *res-extensa*. Rorty argumenta que desde Descartes, com suas “ideias claras e distintas”, e também desde Kant, com a tentativa de tornar nosso mundo adequado e seguro para as “*verdades sintéticas a priori*”, a ontologia foi sempre dominada pela epistemologia. Pensar outra perspectiva filosófica parecia quase impossível. As tendências de matrizes empiristas e o pragmatismo, que ousam caminhar numa outra direção, foram acusados de constituírem uma “continuação do protestantismo por outros meios”, tamanho foi o apego da tradição filosófica às doutrinas transcendentalistas.

Nesse contexto, os idealistas se apresentam como sendo aqueles que querem salvar “os valores espirituais”, que o fisicalismo parece negligenciar, e livrar-se dos

---

<sup>21</sup> DEWEY, John. *The Quest for Certainty*. New York, 1960, p. 23.

reformadores sociais, como Dewey, que acusam a filosofia de ficar presa às velhas instituições. Dewey nos alertou para a irrealidade dos problemas discutidos pela filosofia e fez objeções às soluções epistemológicas tradicionais, que em sua opinião não passam de velhas “indústrias de fabricação de quebra-cabeça”. Segundo Rorty, Dewey e outros autores da mesma estirpe, “os reformadores sociais”, posicionam-se de maneira crítica quanto à noção de *verdade como correspondência* e de *conhecimento como exatidão das representações* e assim anunciam a noção de *filosofia como uma “disciplina” social*.

Rorty apresenta a atualidade das ideias de Dewey cujo objetivo é promover uma crítica aos pensadores chamados de “neodualistas” que, na ânsia de se tornarem linguísticos, começam a falar em “vocabulários diferentes” e em “descrições alternativas” para sair do quadro teórico do mentalismo, mas colocam-se, de novo, diante dos mesmos dilemas do passado<sup>22</sup>. A tradição pragmatista sempre demonstrou resistência à ideia dualista de *sentido privado da mente*, de algo racionalmente dado pelo mental sem relação com o ambiente. Rorty tem uma tarefa hercúlea pela frente realizar uma revolução anticartesiana e antikantiana a partir da contribuição dos pragmatista. A proposição de etapa pós-filosófica poderia fornecer uma contribuição terapêutica para a filosofia do século XXI, com o objetivo de minar qualquer confiança na dimensão unicamente do mental. Deste ponto de vista, Rorty declara que admira pensadores que vêm de uma tradição terapêutica, por isso se inspirou em Wittgenstein, segundo o qual “muitos problemas discutidos em livros de filosofia simplesmente não precisam ser discutidos”. Seriam obsessões neuróticas em relação a conceitos perfeitamente dispensáveis. Desse modo, a filosofia terapêutica derivaria de uma concepção que dispensa as “disputas vãs” em filosofia.

---

<sup>22</sup> RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press, 1979, p. 19.



Ao rejeitar a epistemologia, Rorty opta pelo método hermenêutico, no qual o conhecimento é visto como um conjunto de descrições ou narrativas que são adequadas ou não aos nossos propósitos sociais. Não se pensa em remodelar o resto da cultura pelo último modelo cognitivo, mas deixar de lado esse mesmo modelo, isto é, destruir a velha epistemologia. Com base nessa interpretação, Rorty concorda com Dewey no que diz respeito a sua posição antirrepresentacionista e a sua filosofia social. Ele concordaria em afirmar que Dewey não aceitou a noção racionalista e também empirista da *verdade como representação mental da natureza e do mundo físico*, uma vez que, conforme essa teoria do espectador, o sujeito epistêmico limitar-se-ia a copiar a realidade exterior. O racionalismo legou a ideia de que existe uma realidade exterior que o espírito deve traduzir para atingir a verdade. Acontece que, pela explicação racionalista, esta realidade não é composta de coisas sensíveis, mas de um sistema organizado de ideias que existem por si só e que o espírito deve reproduzir.

Rorty argumenta que Dewey foi quem melhor percebeu os perniciosos dualismos da tradição filosófica como resquícios exemplares da divisão social entre os que contemplam e os que fazem ou entre uma classe ociosa e uma classe produtiva. Para Dewey, o que está errado com a filosofia tradicional é resultado de uma concepção de mundo que emergiu de uma sociedade desigual e serviu aos seus interesses. Portanto, a filosofia como produto histórico, conforme Rorty, foi a tentativa de reconciliar “dois tipos de produtos mentais”, os produtos dos sacerdotes (pensar dogmático) e os produtos do artesanato (o fazer)<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> RORTY, Richard. *Pragmatismo: a filosofia da criação e da mudança*. Organizadores Antonio Marco Pereira e Cristina Magro. Belo Horizonte: UFMG, 2000, p. 30.

## Richard Rorty e as consequências do pragmatismo

Em 1980, Rorty publicou o livro *Consequências do Pragmatismo* que reuniu ensaios filosóficos de 1970 a 1980. Segundo Gross (2008, p.46), não foi, portanto, em *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, mas nos ensaios republicados no livro “*Consequências do Pragmatismo*” que Rorty identificou completamente seu projeto intelectual ao pragmatismo. O que unifica este projeto é a linha divisória que Rorty traça entre uma forma pragmatista de fazer filosofia e a filosofia moderna. Rorty identificou, de um lado, os filósofos que tem a mesma orientação teórica de Kant, ou seja, aqueles que esperam empregar o “olho da mente” para ter uma descrição exata da realidade, uma descrição objetiva da natureza e do ser do homem. Estes filósofos veem a filosofia como uma “disciplina”, como objeto de acumulação de conhecimentos. É possível que enquanto pensadores cientificistas tenham pouco interesse pela história da sua “disciplina”, pois seguem regras estritamente metodológicas, seguem os êxitos dos físicos, biólogos imitando seu estilo e orientando por suas preocupações<sup>24</sup>. A sua crítica aos analíticos deriva destas considerações, uma vez que o pensamento analítico enquanto orientação dominante na filosofia estadunidense lhe desagradava.

Do outro lado, Rorty identifica-se com um pensamento que não estava de acordo que a filosofia enquanto objeto atemporal distinto (filosofia disciplinar); não estava de acordo que a filosofia fosse detentora de algum método que pudesse nos dar uma “garantia metafísica e epistemológica”; não concordaria com a pretensão da filosofia em fornecer um fundamento que fosse além da ciência, da arte e da religião; não aceitava que a ciência deveria erradicar todo o textualismo, como não estava de

---

<sup>24</sup> RORTY, Richard. *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, pp. 76 e 93.

acordo que a história intelectual só teria importância por conta dos filósofos da tradição que provocaram as atuais controvérsias da filosofia e, por último, não estava de acordo que os critérios que seus pares defendiam para avaliar uma tese filosófica. A seu ver não seria pela capacidade de proporcionar verdadeiras as experiências ou o seu descobrimento de significados pré-existentes.<sup>25</sup> Deste lado de cá, da linha divisória da filosofia moderna, estavam Dewey, Heidegger, Wittgenstein. Rorty acrescenta neste ensaio Foucault e Derrida.

Estes pensadores discutem a contingência da história com base em seus diversos vocabulários ou, para usar a linguagem do neopragmatista, em suas diversas narrativas. Rorty escreve que para estes filósofos a “verdade científica”, nos termos do cientificismo importa pouco (RORTY, 1982, p, 305). Estes filósofos, Rorty os caracteriza como pragmáticos e historicistas. Ele os vê dentro da tradição de Peirce, James, Mead com base em três crenças: primeiro não existe um modo sistemático, epistemológico de dirigir, criticar ou subscrever o curso das investigações; segundo, não há uma diferença metafísica entre fatos e valores, nem uma diferença metodológica entre moralidade e ciência e, terceiro, não há restrição na investigação, salvo as conversações. Estes filósofos edificantes nos fazem lembrar que um vocabulário útil e novo é justamente isto e não uma “visão não mediada das coisas” ou uma busca não fundamentada em crenças transcendentais. Rorty, não defendia explicitamente ser esta a concepção de Dewey e dos demais pragmatistas, mas Dewey era um filósofo cuja leitura é essencial se quisermos chegar a ser pragmatistas.

No ensaio *Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey* do livro *Consequências do Pragmatismo*, Rorty mostra os pontos em comum e as diferenças entre Heidegger e Dewey. Na primeira parte do ensaio Rorty discute as similaridades entre

---

<sup>25</sup> Idem, p.233.

os dois filósofos. Rorty pensa que esses filósofos partilham a mesma concepção histórica que leva à rejeição da ontologia ocidental, mas divergem quanto àquilo que deve sucedê-la. Os dois concordam nos seguintes aspectos: a) crítica à distinção entre *contemplação* e *ação*; b) crítica aos problemas cartesianos em torno do ceticismo epistemológico; c) crítica à distinção entre *filosofia* e *ciência* e d) crítica à distinção entre o domínio formado pela filosofia e pela ciência e domínio formado pelo “estético”<sup>26</sup>.

Segundo Rorty estes filósofos rejeitam a distinção grega entre *ação* e *contemplação*, que resultou nas “ninhadas” de dualismos que alimentaram todas as instituições e forneceram os problemas da filosofia para os filósofos modernos. Se, de um lado, Dewey identifica a cisão entre *ação* e *contemplação* como resultante da relação social desigual entre o homem livre e o escravo, de outro lado, Heidegger reconhece que o desmembramento da consciência originalmente unida provocou a *fatalidade do Ser*<sup>27</sup>.

Para ilustrar melhor essa relação entre *ação* e *contemplação* e a cisão feita pelos gregos, Rorty argumenta que Dewey começa problematizando a distinção entre teoria e prática com uma distinção que está na ordem de problemas entre o "sagrado" e a “técnica”. Ele concluiu que religião e sua herdeira a filosofia, escolheram a as dimensões do sagrado e da teoria, enquanto que a tecnologia ficou a cargo do homem comum. A filosofia "herdou o reino com que a religião tinha sido originada". Em virtude desta herança da

---

<sup>26</sup> RORTY, Richard. *Overcoming the tradition: Heidegger and Dewey*. In: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, p. 42.

<sup>27</sup> RORTY, Richard. *Overcoming the tradition: Heidegger and Dewey*. In: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, pp. 43-44.

religião a filosofia reproduziu a premissa de que" apenas o completamente fixo e imutável pode ser real"<sup>28</sup>.

Embora reconheça diferenças de perspectiva entre Heidegger e Dewey, Rorty identifica o mesmo ponto de partida nos dois, isto é, a rejeição ao modo pelo qual os gregos fundaram os dualismos que configuram a velha ontologia. O propósito de Rorty é encontrar nesses filósofos uma identificação no que diz respeito a uma concepção histórica da filosofia. Ele afirma que Heidegger e Dewey estão de acordo em que a noção de *conhecimento como representação exata* deve ser abandonada. Dewey e Heidegger concordam em que a filosofia moderna reinterpreta os temas clássicos, instituindo novas dicotomias, desta vez com base na relação epistemológica entre *objetivo* e *subjetivo*. Assim, os problemas clássicos são transportados para a reflexão moderna à medida que a pergunta sobre a possibilidade do conhecimento assume caráter ideal e racional. Para Dewey, a filosofia moderna mantém essas distinções, que resultam do hábito de separar, da natureza, o homem e a experiência.

No que diz respeito à distinção entre *filosofia* e *ciência*, Rorty considera que a subordinação à ciência é uma forma de abandono em relação à filosofia. Dewey teria afirmado que a filosofia tem como função o conhecimento da realidade, sendo assim ela torna-se muito mais uma rival da ciência do que um seu complemento. Tanto Heidegger quanto Dewey criticaram as tentativas cartesiana, husserliana e positivista de tornar científica a filosofia. Por último, ele apresenta estes pensadores como tendo ampliado o campo da filosofia, ao adotarem outras linguagens e vocabulários, como a arte, a poesia e a crítica cultural, criando a possibilidade de libertar a filosofia de seu caráter restrito e disciplinar. Essas qualidades positivas são atribuídas a esses

---

<sup>28</sup> RORTY, Richard. Overcoming the tradition: Heidegger and Dewey. In: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, p. 43.

pensadores, os quais veem a poesia e a filosofia como instrumentos de articulação entre a contemplação e ação. São pensadores que tratam a relação entre a filosofia, a ciência e a dimensão estética como estando em comunhão. Rorty afirma que Dewey tem esperança que filosofia se juntará com a poesia como crítica da vida<sup>29</sup>.

Nesse aspecto, Rorty defende a unidade entre esses dois pensadores, considerando-os únicos, originais e historicistas até o âmago<sup>30</sup>. Heidegger e Dewey herdaram de Hegel a mesma base intelectual de influência, ocorre que, para Dewey o problema consiste em se apropriar de Hegel como Marx fez, ou seja, Dewey quer Hegel sem o espírito absoluto. Ele quer o homem e sua história e não concordaria com o idealismo que a história do homem seja a autorrealização do Espírito nem concordaria também com os movimentos determinísticos da matéria ou das classes sociais. Heidegger nos diz que o colapso do idealismo alemão, não foi produto do idealismo em si, mas de “uma época”, ou seja, da incapacidade de uma época de viver à altura da grandeza, amplitude e originalidade do idealismo alemão. Com isso Rorty, afirma que um dos mais fortes pressentimentos de Heidegger que o colocaria distante de Dewey é o fato de ele considerar que as épocas, as culturas, as nações e as pessoas estariam a viver de acordo com as exigências dos filósofos e não e ao contrário.

Rorty declarou que Dewey e Heidegger são filósofos mais férteis do nosso tempo. Como foi demonstrado, o historicismo de Dewey é preferível ao de Heidegger porque gira em torno dos problemas humanos e não ao redor da história do ser (GROSS, 2010. p, 48). Para Rorty, Dewey está entre os pensadores “destruidores da velha ontologia e

---

<sup>29</sup> RORTY, Richard. *Overcome the Tradition: Heidegger and Dewey*. In: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, p.46.

<sup>30</sup> Idem.

críticos da epistemologia”. Muito mais terapêutico e edificante do que um filósofo sistemático. Estaria entre os pensadores que “estão a tentar encapsular toda a sequência que vai de Platão e Aristóteles a Nietzsche e Carnap, a pô-la de lado, e a oferecer algo de novo ou pelo menos uma esperança de algo novo”<sup>31</sup>. Rorty argumenta a favor de Dewey e o coloca lado a lado de pensadores que subvertem a velha ontologia.

Entretanto no ensaio, *Dewey’s Metaphysics*, Rorty faz objeções a filosofia deweyana em relação à sua metafísica. Rorty o acusa de não pretender sair do campo da epistemologia e da metafísica, mas de querer refundá-las. Rorty não aceita, sobretudo, a interpretação científica que Dewey desenvolve na obra *Experience and Nature* [Experiência e Natureza]. Rorty afirma que Dewey nunca deveria ter se envolvido com um projeto como o do livro *Experiência e Natureza*. Rorty declarou que a teoria da *experiência* é “a pior parte de Dewey”. “Eu ficaria satisfeito se ele nunca tivesse escrito *Experiência e Natureza*”<sup>32</sup>.

O problema surge quando Rorty procura mostrar que as pretensões de refundação da metafísica como pretendeu Dewey em *Experiência e Natureza* são inadequadas. A parte crítica da apropriação rortyana encontra-se na não aceitação de Dewey como um pensador preocupado com o método científico e com as questões metodológicas. Mesmo considerando este momento em que Dewey, parece na interpretação de Rorty, interessado em construir um sistema metafísico (RORTY, 1982, p 155), Dewey foi o principal protagonista do livro *Consequences of Pragmatism*.

---

<sup>31</sup> RORTY, Richard. Overcoming the tradition: Heidegger and Dewey. In: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, p. 46.

<sup>32</sup> RORTY, Richard. *Take care of freedom and truth Will take care of itself: interviews with Richard Rorty*. MENDIETA, Eduardo. Stanford University Press, 2006, p. 20.

Os trabalhos posteriores de Rorty tem uma preocupação básica: esboçar os contornos de uma posição pragmatista em uma ampla variedade de questões intelectuais, políticas e culturais do nosso tempo. No livro *Contingência, Ironia e Solidariedade* (1989), Rorty discute como a *ironia pragmática* procuraria reconciliar-se com as exigências do liberalismo. Neste livro, ele esboça as pistas que nos conduziriam a uma “comunidade liberal utópica” marcada pela presença de indivíduos com características de “ironista liberal”. O conceito de liberal diz respeito àquele que possui aversão a todo tipo de crueldade e defende a solidariedade, enquanto ironista seria a pessoa livre das crenças em verdades estacionárias que estão sempre dispostas à redescrições da realidade. O “ironista liberal” tem a tarefa de autoconstrução torna-se autônomo e autor de si. Rorty declara que o trabalho filosófico não consiste em examinar somente os prós e os contra de uma tese, mas é preciso descobrir muitas coisas novas. Por exemplo, novas maneiras de criar um padrão de uma conduta linguística que incitará às novas gerações a adotarem<sup>33</sup>. Estas redescrições de linguagem Rorty foram denominadas como “ironia liberal” e “antirrepresentacionista”.

Em sua luta para sair do campo disciplinar e técnico em filosofia, o pragmatista demonstra apreço pelos revolucionários europeus do século XVIII, pelos pragmatistas clássicos e pelos poetas românticos porque foram pensadores que apostaram na “redescisão”. Em virtude desta constatação Rorty crê que uma mudança de vocabulário aliada à mudança social pode criar um novo ser humano.

Em *Objetivismo Relativismo e Verdade* (1991), ele explora as implicações antirrepresentacionistas do

---

<sup>33</sup> RORTY, Richard. *Contingência, Ironia e Solidariedade*, Presença, Lisboa, 1994, p. 9. (Tradução de Nuno Fonseca. Edição original: *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989).



pragmatismo. Neste livro ele revela o que os “seguidores de Dewey como eu mesmo diriam, entre outras coisas da relação entre democracia e etnocentrismo”<sup>34</sup>. Em *Para Realizar a América* (1998) adotou a posição que o melhor método de renovar a esquerda americana é abraçar o pragmatismo deweyano que havia sido central nos movimentos progressistas americano. Em *Philosophy and Social Hope* (1999) o filósofo apresenta uma perspectiva pragmatista em moralidade, legislação, educação e religião.

O atual estágio porque passa a filosofia e as contingências históricas do tempo presente revelam que as reflexões propostas pelo filósofo Richard Rorty são inspiradoras e desafiadoras para, não só pensar e constatar os problemas do nosso tempo, como também para adoção de uma atitude menos contemplativa e mais ativa em termos de resolução dos nossos problemas.

### **Considerações finais**

O pragmatismo foi o denominador comum nas interpretações filosóficas de Richard Rorty. O desenvolvimento e a difusão desta doutrina trouxeram elementos importantes para a reconstrução da filosofia como pretendia Dewey no começo do século XX. Os pragmatistas desde a época de Peirce, James e Dewey escreveram sobre a necessidade de superação da filosofia mentalista que predominou desde a era moderna. Richard Rorty é na atualidade quem melhor representa esta tradição. O filósofo deixou ao lado de Quine e Putnam um legado que ainda deverá ser explorado.

Na obra *Consequências do Pragmatismo* e em outros escritos importantes, Rorty busca evitar que o paradigma do mental não seja retomado nos termos da

---

<sup>34</sup> RORTY, Richard. *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p, 221.

filosofia analítica. Rorty prefere propor uma nova etapa da filosofia, uma etapa pós- filosófica cujo propósito é superar as categorias clássicas da filosofia que, segundo ele, não encontram mais respaldo frente ao novo método disponível às ciências sociais, que é representado pela hermenêutica.

Esse método favorece a possibilidade de ampliar a compreensão da realidade, uma vez que pretende sair do campo da *comensuração* e ingressar no da conversação. O termo *comensurável* é usado por Rorty para indicar a objetividade, ou seja, um conjunto de regras impostas para o consenso racional. Rorty pretendeu realizar uma desconstrução da filosofia como disciplina opondo-se tanto à tentativa de oferecer explicações sistemáticas e fundamentadoras da realidade quanto à ideia de trazer a aplicação do método científico para seu domínio. Ao se aliar à vertente linguística, Rorty aceita a ideia de que é mais útil oferecer novos dispositivos teóricos, tais como o que ele chamou de “cultura literária”, do que ficar preso ao campo da comensuração. Assim, defende, para a etapa atual da história do pensamento, uma vertente “textualista”, segundo a qual o vocabulário da ciência é apenas um entre tantos outros. Esse aspecto do pensamento de Rorty, que compreende a filosofia como gênero literário (NASCIMENTO, 2014, p.188).

Seu objetivo intelectual foi defender com Dewey a necessidade de descartar os velhos dualismos, isto, segundo Rorty, nos ajudaria a promover uma integração, uma unidade, pois nos permitiria compreender que nossa humanidade começa e termina na confiança, na cooperação e na esperança social.

## Referências

ARAÚJO. Inês Lacerda. *Dewey e Rorty: Um debate sobre a justificação, experiência e o papel da ciência na cultura*. São

Paulo. COGNITIO ESTUDOS: Revista Eletrônica de Filosofia, Volume 5, Número 1, janeiro-junho, 2008.

DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958.

\_\_\_\_\_. Que entiende el pragmatism por “practico”. in: FAERNA, Angel MANUEL. Dewey: *la miseria de la epistemología*. Madrid, Editora Biblioteca Nueva, 2000.

\_\_\_\_\_. *Reconstruction in Philosophy*. Enlarged edition. With a new introduction by the Author. Boston: The Beacon Press, 1957.

\_\_\_\_\_. *The quest for Certainty: a study of the relation of knowledge and action*. Minton, Balch, 1929.

\_\_\_\_\_. *Essays in experimental logic*. 2. ed. Chicago: Chicago University Press. 2004, p.176.

GROSS, Neil. Richard Rorty. *La forja de uno filósofo americano*. Trad. Juan José Colomina Almiñana e Vicente Raga Rosaleny. Valência, PUV, 2008.

JAMES, William. *Pragmatism*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.

MENAND, Louis. *El Club de Los Metafísicos: Historia de las ideas en América*. Barcelona, editora Ariel, 2016.

NASCIMENTO, Edna M. M do. *Dewey e Rorty: da metafísica empírica à metafísica da cultura*. Teresina: EDUFPI, 2014.

PINTO, Paulo Roberto Margutti. *Richard Rorty, arauto de uma nova visão de mundo*. Belo Horizonte, Revista Kriterion nº 116, Dez/2007, p. 527-531.

RORTY, Richard. *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota. Press, 1982.

\_\_\_\_\_. *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press, 1979.

\_\_\_\_\_. *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical method*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

\_\_\_\_\_. *El Pragmatismo una Versión: antiautoritarismo en epistemología y ética*. Barcelona, Ariel Filosofia, 2000.

\_\_\_\_\_. *Contingência, Ironia e Solidariedade*, Presença, Lisboa, 1994, p. 9. (Tradução de Nuno Fonseca. Edição original: *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989).

\_\_\_\_\_. *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p, 221.

\_\_\_\_\_. *Overcoming the tradition: Heidegger and Dewey*. In: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, p.46.

\_\_\_\_\_. *Take care of freedom and truth Will take care of itself: interviews with Richard Rorty*. MENDIETA, Eduardo. Stanford University Press, 2006, p. 20.

# **SOBRE O OCASIONAL E O DECORATIVO: A CONSTITUIÇÃO DO MONUMENTO ARQUITETÔNICO EM VERDADE E MÉTODO<sup>1</sup>**

---

*Gustavo Silvano Batista\**

A primeira formulação que Gadamer realiza do conceito hermenêutico de monumento situa-se, do ponto de vista de uma ontologia hermenêutica, na reivindicação de caráter fundamental das obras de arte diante da situação de crise do espaço, que, do ponto de vista do autor, está estritamente relacionado às condições da vida moderna. Diante desta conjuntura sócio-política, que em termos estéticos indica a crise do lugar da arte e seu conseqüente isolamento nos museus, Gadamer reafirma o conceito de monumento vinculado à reabilitação dos traços ocasional e decorativo, elementos fundamentais para a reabilitação da experiência da arte.

O tema da arquitetura aparece em *Verdade e Método*, em meio à discussão acerca da questão da representação na pintura. Nas seções “*A valência ontológica da imagem (Bild)*” e “*A fundação ontológica do ocasional e do decorativo*”, Gadamer esclarece a experiência da verdade própria da arquitetura, em meio a discussão do modelo representativo próprio da experiência hermenêutica da verdade na arte.

---

<sup>1</sup> O presente texto é parte modificada da minha tese de doutorado *A Relevância da Arquitetura no Pensamento de Gadamer*, defendida no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio em 2013.

\* Professor do Programa de Pós-Graduação e do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Piauí (UFPI). Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Contato: [silvanobatista@gmail.com](mailto:silvanobatista@gmail.com)

Ao tratar da reabilitação hermenêutica dos elementos ontológicos *ocasional* e *decorativo* – constitutivos da obra de arte e outrora abandonados pelas discussões estéticas, Gadamer insere a discussão da relação arte-espço, questão básica da arquitetura, para além da consciência estética que, na argumentação de Gadamer, descontextualiza a obra de arte de seu mundo vital. Como afirma Palmer (1986, p. 174-175),

Gadamer propõe-nos algo que representa uma ruptura ainda maior do magnífico isolamento do objeto estético. Contra uma perspectiva que se recusa a situar a arte porque a vê à luz da ‘consciência estética’, apresenta a idéia de uma arte desempenhando um papel decorativo. A arte situa-se. Exige um lugar e cria para si mesma um lugar aberto.

Deste modo, a revalorização dos conceitos de ocasional e decorativo, inerentes a toda e qualquer obra de arte, coloca-se, em termos gadamerianos, como um caminho de consideração ontológica da arte, nos termos de mediação entre obra e contexto vital, própria de uma experiência interpretativa e situada da arte.

Na elaboração de uma ontologia de cunho interpretativo que leve em conta a experiência da obra de arte, Gadamer questiona tanto o uso do termo ‘imagem’ (ou quadro – *Bild*) quanto tudo o que nele está historicamente vinculado. Tal questionamento busca dissolver os “ingênuos conceitos de quadro e escultura” (GADAMER, 2003, p. 196, modificado), característicos da arte vivencial, na qual a obra de arte é marcada pela referência àquele sujeito que a vivencia e toma somente a si próprio como critério para a compreensão e avaliação das mesmas. Gadamer define a imagem da seguinte forma:

Sob essa designação entendemos sobretudo o quadro de parede contemporâneo, que não está fixado em lugar determinado e, cercado pela moldura, representa inteiramente a si mesmo, possibilitando assim uma justaposição arbitrária como se vê na galeria moderna. Ao que parece, tal quadro não apresenta absolutamente nenhuma dependência objetiva da mediação que realçamos na obra literária e na música (GADAMER, 2003, p. 194, modificado).

Gadamer pretende examinar o modo de ser da imagem e através dela explicitar a estrutura ontológica própria da obra, reveladora da estrutura representativa que faça justiça às demandas do compreender. É na abordagem dessa questão que a arquitetura se apresentará como uma alternativa de elucidação da própria compreensão na esfera artística. Afirma Gadamer (2003, p. 196, modificado):

para o modo de ser da imagem, a presente investigação gostaria de propor uma forma de concepção que a libere da relação com a consciência estética e do conceito de imagem que nos é familiar na galeria moderna, rearticulando-o com o conceito de ‘decorativo’, desacreditado pela estética da vivência.

Diante dos atuais desenvolvimentos da estética, fundamentalmente marcada pela crise da imagem, resultado das condições modernas da vida industrial e funcionalizada, Gadamer diagnostica nosso momento como aquele no qual não temos mais lugar para as imagens e, por essa razão, as próprias imagens reivindicam um lugar. Na perspectiva de Gadamer, esse lugar não se limitaria ao museu, mas antes pleitearia seu retorno ao seu mundo, ou seja, à totalidade lingüística de referências da qual a própria obra emerge e dá sentido.

Para Gadamer, o tratamento da arquitetura não é realizado de modo distinto da discussão acerca da arte e sua representação, pois a estrutura representativa própria deste novo modelo de pensamento também atua no próprio modo de ser da arquitetura.

Para recuperar as noções de ocasional e decorativo, elementos próprios de uma experiência imanente e efetiva das obras de arte, Gadamer retorna à análise da representação na obra de arte, seguindo o modelo não subjetivista de representação que, a seu ver, garante a universalidade da mesma experiência hermenêutica na arte. Como diz o próprio Gadamer (2003, p. 198, modificado): “Partimos da perspectiva de que o modo de ser da obra de arte é representação (*Darstellung*) e nos perguntamos qual é o sentido da representação que pode ser verificado no que denominamos imagem (*Bild*)”. Partindo da discussão da representação, tomada no sentido de ‘tornar presente’, presentificar (*Darstellung*), Gadamer pretende re-situar a obra de arte em uma esfera imanente da experiência compartilhada de sentido.

Gadamer discute a imagem (*Bild*) a partir da distinção entre original (*Urbild*) e cópia (*Abbild*) para, a partir disso, compreendê-la em referência ao seu mundo. Seguindo a perspectiva de Gadamer, a questão da representação está vinculada ao questionamento do esquema original-cópia.

No sentido tradicional de representação (*Vorstellung*), a cópia sempre está referida a um original; mais do que isso, sua razão de ser está na reprodução deste original e, por conseguinte, sua única função seria a identificação de um ‘mesmo’ original. Nas palavras de Gadamer (2003, p. 198), “ela [a cópia] anula a si mesma, aparece como meio e perde sua função quando alcança seu fim”.

Enquanto a cópia tem como função única remeter-se, ou melhor, identificar-se com um original, este mesmo original, ao contrário da cópia, não se destinaria a sua auto-anulação, pois não é meio para o fim. Essa estrutura



convencional de representação indica, na constituição da imagem, que a referência ao sentido seria algo constitutivo da própria imagem. Nas palavras de Gadamer (2003, p. 199, grifo meu), “aqui a referência é colocada na própria imagem (*Bild*), na medida em que o que importa realmente é *como nele se representa* o representado. Antes, a representação continua essencialmente vinculada ao representado, sendo inclusive parte integrante dele”.

Para Gadamer, o sentido comum de representação (*Vorstellung*) permanece essencialmente referido à imagem original. Porém, o fato da representação ser uma ‘imagem’ – e não a imagem original – traz nela mesma uma autonomia em relação ao original. Dessa forma, a relação da imagem, enquanto representação, com o original, enquanto o representado, é totalmente diferente da que está em jogo quando se fala de cópia. No momento em que a imagem produzida pelo artista possui uma realidade própria, significa, do ponto de vista do original, que a mesma recebe o que Gadamer chama “representação na representação”. Conforme afirma o próprio Gadamer (2003, p. 199-200, grifo meu):

A representação permanece essencialmente referida à imagem original que nela vem à representação. Mas é mais do que uma cópia. O fato da representação ser uma imagem, e não a própria imagem original, não tem significado negativo, não é uma mera inferiorização do ser, mas, antes, uma realidade autônoma. Dessa forma, a relação da imagem com o original é totalmente diferente da que vale para a cópia. Não é mais uma relação unilateral. Por outro lado, o fato da imagem possuir uma realidade própria significa para o original que ela ganha representação na representação; *aí, representa-se a si mesma*.

Assim sendo, Gadamer entende o processo representativo como integrante do próprio modo de ser da

obra. Neste sentido, passa-se a uma noção mais original de representação (*Darstellung*), a partir da qual, nas palavras de Gadamer (2003, p. 200, modificado), “experimenta-se um “acréscimo de ser” (“*Zuwachs an Sein*”). O conteúdo próprio da imagem é determinado ontologicamente como emanção do original”. Deste modo, a relação entre original e cópia passa a ser considerada do ponto de vista da representação enquanto *presentação* (*Darstellung*), ressaltando seu conteúdo ontológico.

Visando transcender o conceito moderno de representação (*Vorstellung*), a partir do qual o esquema original e cópia atuam no modo de apreensão da obra, Gadamer retoma o conceito ontológico de representação (*Darstellung*), porém não mais compreendido a partir de uma estrutura na qual um sujeito encontra-se diante da obra, como um objeto a ser conhecido, mas como revelação do mundo próprio da obra que, nas palavras de Gadamer (2003, p. 197), “não é uma cópia ao lado do mundo real, mas é esse mundo mesmo na excelência de seu ser”.

Para John Sallis (2007, p. 53, tradução minha), Gadamer realiza uma “reabilitação da mimesis que não significa simplesmente imitação no sentido de cópia, mas antes imitação como *presentação* (*Darstellung*)”. Deste modo, ao identificar a noção gadameriana de representação como uma forma de ressignificação da *mimesis*, Sallis assinala que a opção de Gadamer não quer ir além da representação, mas, ao permanecer nela, pretende abrir-se a novas e renovadas possibilidades no próprio evento da compreensão.

O caráter ontológico identificado por Gadamer a partir da superação do esquema original e cópia, ou seja, sua representação (*Darstellung*) na obra, proporciona uma “transformação radical”, ou seja, na representação da obra de arte acontece algo mais que a adequação ou confirmação de algo familiar, mas um *acréscimo de ser*, no sentido de que algo a mais acontece na relação com a própria obra. Neste sentido, explica Gottfried Boehm (2012, p.17, tradução

minha), “o prefixo “re” em “re-presentação significa intensificação. Esta intensificação adiciona algo mais à existência do representado”.

Para Gadamer, a imagem, enquanto um evento ontológico, que não poderia ser pensada apenas como um objeto a ser apreendido por uma consciência estética, mas antes compreendida em sua “fenomenalidade”, inserida no horizonte imanente da vida. Neste sentido, as obras de arte não se limitariam a representar nada além do original, se tomarmos o sentido clássico de representação (*Vorstellung*); contudo, ainda haveria algo a ser dito, o que significa afirmar o seu caráter ontológico de *representação* (*Darstellung*). Neste sentido, enfatizamos a seguinte citação de Gadamer, que consideramos fundamental para nossa argumentação:

A imagem é um *evento ontológico*; nele, o ser torna-se um *fenômeno visível e pleno de sentido*. (...) O caráter original da imagem é, antes, um elemento essencial que encontra seu fundamento na natureza representativa da arte.(...) A imagem guarda uma indissolubilidade com o seu mundo (GADAMER, 2003, p. 205).

Esse caráter de ‘fenomenalidade’ da obra refere-se à impossibilidade de dissociá-la do seu mundo histórico. Dito de outro modo, as obras têm em si mesmas uma temporalidade própria e resistente, ou seja, estão intimamente vinculadas ao seu mundo. Como afirma Gadamer (2003, p. 209, grifo meu): “Uma obra de arte está tão estreitamente ligada àquilo a que tem referência, que enriquece o ser daquele como que através de um novo processo ontológico. Ser fixado no quadro, ser interpelado no poema, ser objeto de alusão no palco não são coisas acessórias, exteriores à essência, mas *representações da própria essência*”.

Para Gadamer, a relação entre a temporalidade própria da obra de arte a temporalidade exterior indica o caráter de *ocasionalidade*. Esta noção, no enfoque da valência ontológica do quadro, trata-se da “ocasião de seu vir à representação que faz com que sua significação experimente um aumento de determinação” (GADAMER, 2003, p. 209). Ou seja, na obra de arte, o sentido continua se determinando a partir do momento temporal em que é pensado, havendo assim uma renovada atualidade que, por conseguinte, vai além da sua condição histórica original. A natureza da obra de arte é ser tão ‘ocasional’ que o momento da execução traz à tona e deixa transparecer o que está nela; é como se a obra fosse detentora de sua própria temporalidade ocasional.

As formas de arte que tomam por alvo uma ocasião bem determinada, como, por exemplo, o retrato (*portrait*), são formulações da ocasionalidade geral que permitem à própria obra de arte ‘*presentar-se*’ de maneira renovada a cada ocasião. Mesmo sendo particularmente único o momento no qual uma obra foi concebida, o modo de ser desta mesma obra participa de uma universalidade, que a torna capaz de novas realizações – de tal maneira que a singularidade de sua referência ocasional torna-se um elemento constitutivo próprio; ou seja, a referência temporal torna-se constitutiva da própria obra, permanecendo sempre presente e atuante.

Assim, Gadamer retorna a uma noção de ocasionalidade que, no sentido da estética moderna, “quer dizer que o significado continua se determinando quanto ao conteúdo, a partir da ocasião em que ele é pensado, de maneira que contém mais do que conteria se essa ocasião” (GADAMER, 2003, p. 206). Deste modo, na perspectiva de Gadamer, a consideração do ocasional deve estar submetida a um questionamento ontológico do sentido da obra em sua performance atual, sempre referida ao seu momento histórico de constituição; o que de modo algum se identifica com análises temporais ou históricas da obra.

Do ponto de vista do espaço, Gadamer pensa a noção de ‘*re-presentation*’ (*Darstellung*) como decorativo. A reabilitação deste aspecto, desconsiderado anteriormente pela consciência estética moderna e ainda hoje mal compreendido, constitui-se um retorno um tratamento da obra de arte a partir de seu pertencimento a um lugar. Cito Gadamer (2003, p. 196): “A presente investigação gostaria de propor uma forma de concepção que a libere [a arte] da relação com a consciência estética e do conceito de imagem, que nos é familiar na galeria moderna, rearticulando-a com o conceito de ‘decorativo’, desacreditado pela estética da vivência”.

Neste sentido, Gadamer observa que notadamente na arquitetura tanto o ocasional quanto o decorativo constituem-se aspectos decisivos, pois na performance das obras arquitetônicas tais elementos sustentam um horizonte no qual a própria obra de arte não espacial tem nela um lugar. Como comenta Palmer (1986, p. 175):

A arte representa claramente algo, representa aquilo que a criou, que a fez aparecer; claramente também, ha um mundo que se abre. (...) E só quando tivermos ganhado um horizonte de interrogação que transcenda o velho modelo do esquema sujeito-objeto é que encontraremos um caminho para compreendermos a função e a finalidade, o *como* e o *que*, a temporalidade e o lugar, da obra de arte.

A perspectiva hermenêutica de relação com a arte e a arquitetura tem lugar em um momento de crise do espaço na arte, crise provocada, segundo Gadamer (2003, p. 196), pelo “estado industrial e administrativo moderno e sua vida pública funcionalizada”. Aliada a essa conjuntura histórico-política, em termos estéticos, a crise do lugar da imagem, simultaneamente provocada pela emancipação e emolduramento da imagem e seu conseqüente isolamento,

são suficientes para que a importância da reabilitação dos traços ocasional e decorativo seja reafirmada.

Sendo assim, o ocasional e o decorativo contribuem de modo decisivo para a compreensão da arte enquanto experiência histórica. Se considerarmos estritamente a arquitetura, esta deverá ser pensada para além das exigências mercadológicas, na medida em que nela podemos encontrar um caráter fundante, primordial e abarcante, que oferece lugar a todas as outras artes.

Deste modo, a partir das considerações do ocasional e do decorativo, a arquitetura adquire um caráter paradigmático, pois, enquanto obra de arte, *atrai para si e, enquanto monumento, remeter para além de si mesma*, tendo em vista o todo do contexto vital. Esse duplo movimento é, na perspectiva de Gadamer, a essência do decorativo. Em outras palavras, estes aspectos não se referem apenas aos adornos de uma edificação, mas ao modo de ser da obra de arte arquitetônica, tomada por Gadamer como “monumento arquitetônico”. A essência decorativa – de atração e remetimento para além de si – acontece compreensivamente em nossa relação com a arquitetura, na perspectiva da configuração espacial ao seu redor. Diz Gadamer (2003, p. 253):

Dessa reflexão dá-se que, a posição abrangente que a arquitetura assume, face a todas as demais artes, inclui uma mediação em duas faces. Como arte configuradora de espaço por excelência, opera tanto a conformação do espaço, como a sua liberação. Não somente compreende todos os pontos de vista decorativos da conformação do espaço até a ornamentação, mas ela é, por sua essência, decorativa. *E a essência decorativa consiste em proporcionar essa dupla mediação, a de atrair sobre si a atenção do observador, satisfazer seu gosto, e ao mesmo tempo, afastá-lo de novo de si, rementendo-o ao conjunto mais amplo do contexto vital a que ela acompanha*. E isso se pode afirmar

para toda a gama do decorativo, desde a construção de cidades até os ornamentos individuais.

O pertencimento do monumento arquitetônico ao tempo histórico (ocasional) e ao espaço (decorativo) indica, na perspectiva de Gadamer, que esta obra desde sempre se relaciona ontologicamente não somente *com* o mundo mas, antes, emerge *do* mundo. Neste sentido, poderíamos afirmar que tanto a noção de decorativo quanto a de ocasional tem uma mesma perspectiva de *mediação* entre o intérprete e a significação da obra em seu tempo, não mais como objeto avulso frente a um sujeito, mas inseridos numa mesma esfera de experiência compartilhada, situada historicamente.

Neste sentido, a especificidade exemplar da arquitetura está relacionada a dois aspectos fundamentais. Primeiro, a arquitetura é determinada tanto pela sua finalidade quanto pelo espaço que ocupa, isto é, pela sua função e espacialidade. Assim, desde a elaboração do projeto até a sua efetiva construção, a obra arquitetônica submete-se a um modo de vida, adaptando-se às condições prévias da natureza e sociedade.

Quando a arquitetura se constitui uma ‘feliz solução’, significa, de acordo com a argumentação de Gadamer, que tanto realiza plenamente sua finalidade quanto insere algo novo no espaço visual onde é construída. Em função disto, diz Gadamer (2003, p. 220, modificado), “também a construção representa um verdadeiro acréscimo de ser, ou seja, é uma obra de arte”. Neste sentido, todo monumento arquitetônico realiza um movimento de ‘re-presentation’ (*Darstellung*). Na perspectiva de Gadamer, a arquitetura é, do ponto de vista ontológico, obra de arte porque seu conteúdo remete para além dela mesma, para o todo de uma conjuntura determinada por ela e para ela.

Como segundo aspecto, Gadamer afirma que, por sua própria natureza, a arquitetura deve não somente representar uma solução artística para uma determinada

tarefa arquitetônica, vinculada originalmente a finalidade e nexos vitais determinados, mas conservar esses nexos, de tal modo que estes permaneçam visíveis mesmo quando se encontra distante de seu propósito original. Nas palavras de Gadamer (2003, p. 220), “Há algo nele [no monumento arquitetônico] que alude ao original”. Ou seja, ‘torna-se presente’ (*Darstellung*).

Desta forma, quando esse propósito original se perde, o próprio edifício arquitetônico torna-se incompreensível. A partir deste aspecto, Gadamer afirma a arquitetura como a forma artística que aponta de modo decisivo para um caráter que não se identifica com a distinção estética, pois o edifício não se constitui simplesmente uma obra de arte a ser apreendida por uma consciência, mas antes encontra seu sentido em sua própria destinação no contexto mais amplo da vida, do qual encontra-se essencialmente vinculado. Como diz Gadamer (2003, p. 221),

Um edifício jamais poderá ser reduzido a uma obra de arte. A destinação prática, pela qual se integra no contexto da vida, não pode separar-se dela, sem perder algo de sua própria realidade. Se for reduzido a objeto da consciência estética, sua realidade será pura sombra e só vive ainda sob a forma degenerada do objeto turístico ou de reprodução fotográfica.

Há, portanto, no cerne da obra de arquitetura um caráter de mediação entre passado e presente, entre o aqui e o todo espacial, determinado historicamente, que nunca se separa de sua construção. Este aspecto apresenta-se como o motivo principal pelo qual a arquitetura, de acordo com a argumentação de Gadamer, corresponde a um exemplo único para a reflexão acerca da tarefa da hermenêutica filosófica. O caráter de mediação entre presente e passado sustenta a própria atualidade de uma obra, sua ‘*re-presentação*’



(*Darstellung*), que ocorre sempre e de modo renovado. Afirmar Gadamer (2003, p. 221, grifo meu): “O fato de cada obra de arte possuir seu mundo não significa quem uma vez mudado seu mundo original, já não possa ter realidade a não ser numa consciência estética alienada. Isso é algo sobre o que a arquitetura pode nos ensinar, já que nela *sua pertença ao mundo é marca indelével*”.

Assim, na perspectiva de Gadamer, a arquitetura essencialmente revela esta nova estrutura representativa, operante em sua própria *performance*. Ou seja, sempre atrai para si, ao mesmo tempo remete ao todo da práxis da vida, âmbito prático onde ambos, intérprete e obra, encontram-se historicamente inseridos. Deste modo, como afirma Gadamer (2003, p. 221-222, modificado),

a arquitetura é configuradora de espaços por excelência. Espaço é o que abarca todos os entes que estão no espaço. Por isso, a arquitetura abrange todas as demais formas de representação: todas as obras das artes plásticas, toda ornamentação; só ela proporciona o lugar para a representação da poesia, da música, da mímica, da dança. Ao abarcar o conjunto de todas as artes, instaura em toda parte o domínio de seu próprio horizonte.

Ao pensar a arquitetura enquanto configuradora de espaços, Gadamer estabelece o sentido hermenêutico da arquitetura como uma arte que, por sua própria constituição, está referida essencialmente a práxis vital. Sua relevância, portanto, está ao mesmo tempo no aspecto catalisador de mediação entre passado e presente; e no aspecto de reunião das demais artes, constituindo-se o espaço por excelência da transformação radical.

Desta maneira, a partir do que Gadamer apresenta em *Verdade e Método*, podemos afirmar que a hermenêutica filosófica traz em sua constituição, do ponto de vista hermenêutico, uma nova estrutura representacional, que

pode ser visualizada na sua própria experiência da arquitetura – enquanto monumento arquitetônico – que, por conseguinte, remete sempre à imanência da vida prática.

## Referências

BOEHM, Gottfried. Representation, presentation, presence: tracing the homo pictor. In ALEXANDER, Jeffrey C.; BARTMANSKI, Dominik & GIESEN, Bernhard. (ed.) *Iconic Power: materiality and meaning in social life*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2012, p. 15-23.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*. Petrópolis: Vozes, 2003.

PALMER, Richard. *Hermenêutica*. Lisboa: Ed. 70, 1986.

SALLIS, John. The Hermeneutics of the Artwork. Die Ontologie des Kunstwerks und ihre hermeneutische Bedeutung (GW 1, 87-138). In FIGAL, Gunter (ed.) *Hans-Georg Gadamer – Wahrheit und Methode*. Berlin: Akademie Verlag, 2007, p. 45-57.

# A TEODICEIA E AS SUAS CONSEQUÊNCIAS: *TOTALIDADE E INFINITO* COMO FILOSOFIA DA RELIGIÃO<sup>1</sup>

---

*Jeffrey Bloechl*\*

## I

A filosofia de Emmanuel Levinas é constantemente associada à afirmação segundo a qual a responsabilidade com o outro é radical e incondicional, insistindo ainda que tal relação é anterior àquela estabelecida consigo mesmo. A partir disto, poderíamos chegar rapidamente a concluir que a preocupação central de Levinas sempre foi uma definição mais adequada de *ética*, fundamentalmente resistente ao “solipsismo”, “egocentrismo” e “narcisismo” que, segundo o próprio autor, domina a consciência europeia moderna. Tal abordagem deve ser pautada pelas considerações das primeiras linhas da sua obra *Totalidade e Infinito*, em um posicionamento contrário às ilusões da moral e, ao mesmo

---

<sup>1</sup> Versões preliminares deste texto foram enriquecidas pelas observações cuidadosas de Scott Davidson e também por aqueles que o escutaram em forma de palestra na *Catholic University of America* em 18 de fevereiro de 2011. A ocasião destas observações foi o quinquagésimo aniversário da publicação da obra *Totalité et Infini* de E. Levinas (The Hague: Martinus Nijhoff, 1961), traduzida para o inglês por A. Lingis como *Totality and Infinity* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969). As citações seguem a tradução de Lingis. O presente artigo foi traduzido para a língua portuguesa pelo Prof. Dr. Gustavo Silvano Batista – UFPI.

\* Doutor em Filosofia pela *Katholieke Universiteit Leuven* – Bélgica. Professor Associado do Departamento de Filosofia do *Boston College* – EUA. Professor Honorário da *Australian Catholic University* – Austrália.

tempo, atento à possibilidade permanente da guerra (LEVINAS, 1961, p. 21). Posto isto, o que significaria para a moral ter nela mesma a capacidade de nos enganar? Na verdade, o que definiria a moral, talvez como distinta da ética? O que poderia evitar suas armadilhas?

Estas simples perguntas levam-nos diretamente ao cerne do trabalho de Levinas. Por “moral”, ele quer dizer a perspectiva própria do conjunto de práticas ou a série de ações que conduzem um sujeito livre ao comprometimento com normas ou princípios que, ao mesmo tempo, são tomados como lei para todos. Em suas considerações, a moral sempre apela para a motivação e o poder de um sujeito cujos atos se tornam fontes de valor. O outro é, por exemplo, dignificado somente pela condição segundo a qual eu reconheço sua capacidade racional e invoco o princípio que afirma esse mesmo ser como digno de respeito. Este exemplo vai direto ao ponto – para o desconforto de Levinas –, especificamente com o que ele chama de “moral”, passando muito rapidamente pelo aparecimento do outro que, efetivamente, é a verdadeira origem do nosso encontro. De acordo com Levinas, as considerações muito completas sobre a nossa relação com o outro, em seu sentido mais próprio, deveriam imediatamente incluir uma atenção especial ao fato que meu próximo aparece em sua situação concreta antes mesmo do meu agir, guiado por algum princípio ou norma. Nesta perspectiva, pode-se perguntar se a ação que se realiza e a norma que a guia talvez não sejam impostas sobre aquele que foi encontrado. Se é possível que a moral nos engane, é porque parece lhe pertencer uma condição básica de conduzir-nos à justiça e a paz, definidas previamente sem uma abertura adequada ao outro verdadeiramente tomado como outro. Neste caso, a moral nos levaria a compreender como paz o que, em última análise, pode se provar como uma prévia de um tipo de guerra cujo melhor defensor foi Thomas Hobbes. Em suma, a moral seria a mera continuação da guerra por outros meios.

Toda a argumentação de *Totalidade e Infinito* tem essa possibilidade em mente. O que Levinas chama de “ética” define uma relação anterior com o que acabamos de avaliar como relação moral, uma relação na qual cada um de nós está desde sempre em proximidade com o outro como outro, antes de qualquer questão endereçada a este mesmo outro por meio de alguma norma. Obviamente, se isso é ter qualquer influência em como entendemos a iniciativa pessoal, o exercício da liberdade, bem como a possibilidade de cuidado para com o próximo, então também deve ser possível ser afetado pelo outro de alguma forma; ou, como prefere Levinas, ser chamado precisamente como outro. Sintetizando estas propostas em uma única demanda, Levinas interpreta o rosto do outro como a auto-revelação de uma alteridade que transcende qualquer redução a identidade ou semelhança, como a evidência de uma pluralidade que é inacessível a qualquer totalidade. Neste nível, *Totalidade e Infinito* aproxima-se de uma filosofia do absoluto: a alteridade revelada no rosto humano é sem medida, assim como a responsabilidade que ela evoca. Medição e limite são, afinal, tomadas como iniciativa do sujeito. E para Levinas, cada iniciativa sempre já pressupõe a proximidade com o outro.

Tudo isso que foi colocado é uma sugestão cautelosa de interpretação do recurso levinasiano à ética. Em seus próprios termos, ele não é um moralista, exceto na condição que pretende definir a moral a partir de uma visão ampla de uma relação que possa facilmente ocluir. O que distingue o sentido da ética de Levinas da moral que é chamado a corrigir é uma dimensão reconhecidamente próxima da religião, entendida como a estrutura do nosso vínculo com o absoluto. *Totalidade e Infinito* é substancialmente uma tentativa de interpretar a subjetividade do sujeito de acordo com este sentido de responsabilidade infinita. Mas Levinas lança as bases de sua obra considerando uma reivindicação mais fundamental segundo a qual “a metafísica precede a

ontologia” (e neste último termo, ele claramente tem em mente Heidegger): *ontologia*, diz ele, como o estudo das relações entre existente e existente, especialmente existente e existência, pressupõe e está subtendido pela *metafísica*, na qual é reconhecido no existente um desejo absoluto pelo Bem (LEVINAS, 1961, p. 48). Este Bem, esclarece Levinas, “é Bem *em si* e não em relação à necessidade do que é procurado; é um luxo relacionado às necessidades” (LEVINAS, 1961, p.103). Desejável além da limitação que define a mera necessidade, o Bem não pode ser inscrito no ser, ou seja, não pode se tornar disponível, acessível ou até mesmo estritamente compreensível. Neste ponto, Levinas é talvez mais rigoroso que alguns pensadores clássicos que ainda pensam de acordo com o campo conceitual aberto por um compromisso com a primazia do ser. Assim, por exemplo, Agostinho propõe que ao ser pertence a inteligibilidade do mais desejável, que nos aparece como exclusivamente o mesmo em si mesmo. (Por exemplo, *Confissões*, IX, 4.9). Sem dúvida, é altamente discutível que sua fórmula *ipsum esse* destina-se a funcionar de modo apofântico, deixando de transmitir uma essência divina exceto ao que é idêntico à existência divina; entretanto, para Levinas, mesmo esta afirmação original permanece dependente dos poderes do sujeito que se mostra capaz disso. Isso também é esboçado logo nas primeiras passagens de *Totalidade e Infinito*, que especificam a transcendência do mais desejável como aquela que deve exceder até mesmo as negações que de outra forma submeteria os limites da compreensão por um ser no mundo<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Neste ponto, a obra *Otherwise than Being, or Beyond Essence (Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer Academic, 1974) é mais convincente que *Totalidade e Infinito*. O caráter ilimitado da responsabilidade com o outro inspira um pensamento que recusa qualquer fim. Em contraste com isso, o pensamento que parte da iniciativa do sujeito - e isso inclui a *apophysis* - submete-se a uma “exigência de parar” (LEVINAS, 1998, n. 21), com a qual “o movimento

Provavelmente não é preciso dizer que esse argumento coloca qualquer tentativa de associação do desejo metafísico com o conhecimento positivo do que se deseja sob o signo de considerável suspeita. E, de fato, somos lembrados disso quando Levinas identifica o mais desejável com a alteridade absoluta. Afinal, o desejo que de modo algum é necessário é aquele que visa ir além do que pode ser conhecido e apreciado. Mas então, se o mais desejável, doravante entendido como o absolutamente outro, desafia verdadeiramente toda a compreensão, o mesmo não pode ser posto à serviço da fundamentação da inteligibilidade ou reforçar nosso desejo em acreditar que o sentido é finalmente assegurado. Em suma, se *Totalidade e Infinito* aproxima a reflexão da religião e se o seu caminho diverge daquele trilhado pela ontologia, o que podemos esperar de Levinas para eventualmente propor como “Deus” não pode ser assimilado pelo princípio da razão suficiente?

Este ponto parece nos colocar em uma reflexão familiar. Se Deus está realmente além do acesso estrito da razão, então a relação com Deus, se houver uma tal relação, deve estar enraizada em outro lugar e não no pensamento. Esta não é uma proposta nova. Tentativas de discernir essa relação na paixão, no coração e no espírito não são difíceis de encontrar em toda a tradição que se nutre em Jerusalém, Atenas e Roma. Aqui, novamente, a posição de Levinas é definido por uma luta com e contra Heidegger<sup>3</sup>. No centro

---

para além do ser se torna ontologia e teologia”. Na raiz, a superioridade da ética sobre a ontologia e a teologia se deve a uma melhor compreensão do problema da linguagem. Se é somente pela linguagem que o “para além do ser” tem sentido, o fato da linguagem também se interpõe entre nós e o “para além do ser”. Enquanto a ética se compromete com uma revolução sem fim na linguagem contra a linguagem, a teologia, mesmo em seu compromisso mais sério com o *apophysis*, nunca questiona a proposição inabalável de que “Deus é”.

<sup>3</sup> Talvez seja útil retomar algumas linhas programáticas escritas já em 1947: “Se, no início, nossas reflexões são inspiradas pela filosofia de

da análise do *Dasein* – que abre o caminho para a *pergunta* (*Seinsfrage*) de Heidegger –, está uma concepção do ser humano como cuidado (*Sorge*). Sabemos que o “cuidado” heideggeriano designa um sentido de urgência sobre o próprio modo de ser, que assegura uma relação de preocupação com o mundo e tudo que o constitui. Segundo Heidegger, estar no mundo é projetar uma compreensão de tudo o que se encontra no curso do cuidar de si mesmo. Diz-se que tal dinamismo permeia todas as dimensões ou domínios de nossa existência, desde a afetividade até o pensamento que sempre ocorre em um ou outro modo afetivo (HEIDEGGER, 1927, §29). Esteja ou não respondendo às análises diferentes da afetividade, o pensamento e o ser proposto pela tradição clássica de Platão através dos medievais, é aceito por Levinas tal como foi formulado por Heidegger, como uma adequada interpretação de nossa atitude natural e mentalidade. Em *Ser e Tempo*, o que passa pela nossa “atitude natural” é definido pela relação final com a própria morte. E isso quer dizer que a atitude e a mentalidade naturais parecem não se encontrar em si mesmas, nem responder a um sentido robusto de transcendência<sup>4</sup>. Para Levinas, Heidegger compreendeu

---

Martin Heidegger, onde encontramos o conceito de ontologia e da relação que o homem sustenta com o Ser, elas são também governadas por uma profunda necessidade de abandonar o ambiente dessa filosofia; e pela convicção de que não podemos deixá-la por uma filosofia pré-heideggeriana”, (LEVINAS, 1947, p. 4).

<sup>4</sup> Deixarei de lado o fato de que Heidegger reconhece a transcendência do mundo e que essa transcendência certamente não é assimilável à transcendência ética e religiosa defendida por Levinas. Seria necessário outro ensaio para investigar a justificativa de Levinas em privilegiar o último sentido de transcendência sobre o sentido reconhecido por Heidegger, embora se possa ter certeza de que a investigação se concentraria necessariamente na severidade do que *Totalidade e o Infinito* chamam de “separação” do sujeito - como insistência na empresa, tendência para a interiorização e finalmente o reforço do *Mesmo* da alteridade absoluta de outra pessoa que seria excluída por tudo isso. Na



adequadamente o caráter intramundano do ser no mundo e sua auto-interpretação. Ao fazê-lo, ele expôs a fonte de cada julgamento para a ética e a religião: se o sentido é ordinariamente enquadrado em um auto-cuidar, que está em jogo na minha relação com o mundo e tudo que o constitui, então a alteridade - seja humana ou divina - só é acessível pela via da dialética e da negação. E quanto a estas vias, Heidegger já estabeleceu as bases para concluir que eles são de fato exercícios de um ser-no-mundo. Se partimos daí, quem pode ser qualificado como outro será sempre compreendido no horizonte de nossa relação com o mundo, ou então - e não está claro que isso representaria uma exceção real - o estritamente outro do mundo e tudo o que há nele. É contra tudo isso que Levinas tenta mostrar que o desejo metafísico do Bem para além do ser não procede meramente por negação e não pode assentar em uma primeira ou última afirmação. O metafísico, como em nossa relação com o Bem, deve estar anteriormente a estes - antes da diferença entre o que os teólogos chamam *apophysis* e *kataphasis* (LEVINAS, 1961, 42).

## II

Com tudo isso em mente, é com particular interesse que encontramos a oposição de Levinas a Heidegger na tentativa de desenvolver considerações próprias, decididamente não heideggerianas, acerca da afetividade. De início, onde encontramos Heidegger analisando o humor e a sintonia, Levinas propõe uma caracterização geral da vida do sujeito orientada a superar a necessidade, lançada em um encontro visceral com nossa solidão e vulnerabilidade<sup>5</sup>.

---

presente ocasião, será mais útil abordar a estrutura de separação através de uma via diferente.

<sup>5</sup> A recente publicação dos diários de Levinas do período da guerra confirmou o que há muito tempo era tido como quase certo. A origem

Opõe-se a necessidade e busca-se a autossuficiência na própria espontaneidade do seu próprio ser: genuíno, o mundo e tudo o que nele está contido a partir da plena propriedade, ainda que esta também constitui-se uma forma de disponibilidade como sustentação. É o aparecimento do mundo e de tudo o que nele está contido em sua materialidade, oferecidos aos sujeitos que precisam de sustento. A espontaneidade pela qual o sujeito desfruta o mundo e tudo que está nele – desfrutando do que Levinas chama “o elemento” – abrange a sua ipseidade. A satisfação do elemento se apresenta no domínio da afetividade, à medida que está registrada na felicidade primordial (*bonheur*) da necessidade de preenchimento: “A felicidade”, ele escreve, “basta a si mesma através do ‘não suficiente para si mesmo’, próprio da necessidade”. (LEVINAS, 1961, 118).

Isto serve perfeitamente para alinhar a afetividade ao egoísmo, no cerne do que Levinas se refere ao tempo e novamente como “a mesmidade do Mesmo”. Como a felicidade acumulada ao gozo, a afetividade anima uma subjetividade inclinada a reduzir a materialidade à exigência da necessidade. Precisamente isto torna o sujeito capaz de resistir a toda totalidade. Enquanto vive, o sujeito se alimenta; e enquanto se alimenta, atinge uma felicidade que é irredutivelmente própria. A pluralidade de sujeitos satisfeitos seria, portanto, anterior a qualquer sistema ou soma e, sem dúvida, em contínuo desacordo com qualquer esforço em constituir um sistema ou cálculo. No entanto, isso ainda não diz respeito à resistência dos sujeitos a sua liberdade, mas apenas a interioridade de uma vida cujo movimento mais primitivo frustrará todo esforço para submetê-lo a conceitos. Além disso, considerando apenas a sua afetividade, que para Levinas significa estritamente a sua

---

dessas análises é a experiência de Levinas nas duras condições do *Stalag*. Veja LEVINAS, E. Oeuvres complètes. No.1. *Carnets de captivité et autres inédits*. Paris: Grasset / IMEC, 2009.

solidão, o sujeito não é de modo algum livre, na medida em que é um ser com necessidades no mundo e que não as satisfaz imediatamente; o “gozo” (*jouissance*) também é um nome do esforço incessante e simples de existir.

Quer nos concentremos na felicidade do prazer ou no esforço que a sustenta, a afetividade define uma interioridade que para Levinas realiza aquilo que chama de separação do sujeito em si e suas próprias preocupações. A separação, por sua vez, deve ser considerada como imagem tanto do egoísmo quanto da pluralidade: do *egoísmo* porque o sujeito que goza do elemental vive primitivamente para si mesmo; e da *pluralidade* porque as necessidades e o prazer de cada sujeito são exclusivamente próprios. Seria essa pluralidade, portanto, especificamente ética? Podemos primeiro perguntar se o sujeito absorvido em viver a partir do elemental pode realmente abrir-se à responsabilidade com os outros sujeitos. A concepção de afetividade encontrada em *Totalidade e Infinito* sugere uma insularidade mais profunda do que se poderia extrair da sugestão de Heidegger segundo a qual estar no mundo também significa estar com outros *Daseins* (HEIDEGGER, 1927, § 26-27). Tanto para Levinas quanto para Heidegger, a tendência natural do nosso ser é o direcionamento para uma auto-dedicação que nós mesmos não poderíamos alterar por nossas próprias forças. Evidentemente, isto convida-nos de imediato a propostas mais simples: talvez seja por outras iniciativas que começamos a reconhecer essa tendência em nós mesmos e até mesmo nos opormos a ela. E como qualquer um que já esteja familiarizado com o pensamento de Levinas, em sua opinião, essa outra iniciativa atinge-nos unicamente pela face do outro. Sem necessariamente aceitar a sua afirmação que o rosto humano é a revelação de uma alteridade que é *absoluta*, podemos agora entender algumas das suas bases. Na medida em que o sujeito separado é absorvido inteiramente em suas próprias necessidades, tudo o que se encontra é levado imediatamente para a órbita dessa

necessidade; o outro, como *locus* de necessidades diferentes da minha, nada tem do que eu já tenho. Levinas refere-se assim mais uma vez à destituição do outro (por exemplo, LEVINAS, 1961, p.75). Isto é vulnerabilidade, mas com um impacto. Sua necessidade não pode se tornar função de minha necessidade, não pode ser trazida em sua órbita da maneira que é possível com bens materiais. É isso que explica o impacto único da face do outro, mobilizando o sujeito para fora de sua auto-dedicação e abrindo-o a uma dimensão que, de outra forma, permaneceria desconhecida. Por definição, partindo do alcance do que não responde às necessidades vitais do sujeito, essa outra dimensão seria notadamente ilimitada. Tal dimensão seria, portanto, estritamente religiosa? A posição de Levinas é mais sutil do que se poderia inicialmente supor. A face do outro, segundo nos dizem, é “a manifestação da *altura* em que Deus é revelado” (LEVINAS, 1961, p. 79, *italico* meu). A altura (*hauteur*) não é Deus; e não há em parte alguma da obra filosófica de Levinas a sugestão de que Deus possa se revelar intervindo ativamente na história humana. Antes, o fato desta Altura, o fato de que o outro pode despertar o sujeito para uma nova compreensão de seu ser no mundo - o fato de que a pluralidade de sujeitos é mais do que puro atomismo; e exhibe uma ordem de um para o Outro - revela a divindade de um Deus que nunca esteve presente; mas cuja reserva é, no entanto, o correlato essencial do nosso parentesco.

Essas afirmações abertamente religiosas não são desenvolvidas explicitamente até *Otherwise than Being, or Beyond Essence* (1973). Em *Totalidade e Infinito*, Levinas está atento a implicações mais imediatas do seu próprio encontro com o rosto humano. Não será necessário dizer que há, pelo menos, o esboço de uma ética em sua interpretação. Começemos de modo simples. Se o rosto do outro me despertar de minha auto-dedicação; e se esse despertar transmite algum novo sentido de mim mesmo e de minha

liberdade, então o rosto de uma outra pessoa, pelo menos, possibilita-me a escolha de cuidar dele, antes mesmo de estar a serviço de mim mesmo. Mas há algo a mais. Se, como costuma acontecer, eu faço essa última escolha e talvez até mesmo embarco em alguma ação que foi sugerida, então o rosto do outro pode parecer despertar não só uma consciência mais plena de mim e de minha liberdade, mas também um desejo que não é satisfeito com alimentos, objetos ou utensílios que atendam às minhas próprias necessidades. Comprometer-se a cuidar do outro é ser movido por um desejo que vai além do gozo ou posse. Levinas já introduziu esse desejo como essencialmente “metafísico”. Evidentemente, o próprio ‘objeto’ do desejo metafísico é o Bem que está além do ser (sempre tendo em mente a concepção quase heideggeriana de Levinas do ser como auto-relação dinâmica). Mais precisamente (neste momento, quando se trata especificamente de relações inter-humanas) como devemos entender essa afirmação? Não é possível se opor ao aparecimento de uma alternativa mais rigorosa: ou o Bem além do ser deve ser identificado estritamente com a alteridade da outra pessoa, ou então deve provar ser essa uma ilusão. Estas duas possibilidades merecem uma consideração séria. Por um lado, e além do fato de que Levinas muitas vezes se esforça por distinguir o outro de qualquer divinização, pode-se estar certo do alerta ao perigo da ética degenerar-se na obsessão patológica evidente, quando um sujeito supõe que a satisfação perfeita deve ser alcançada pela fusão de sua vontade com a vontade (imaginada) da outra pessoa. Nesse caso, a responsabilidade pelo outro coincidiria, finalmente, com a morte do sujeito, seja simbolicamente ou sob a forma de auto-sacrifício completo. Mas se o bem e a justiça devem ser verdadeiramente servidos, a ética deve apoiar tanto as necessidades da outra pessoa quanto o bem-estar continuado do sujeito que a atende.

Por outro lado, a noção de que o Bem além do ser seria apenas uma ilusão recorrente, ou talvez uma fantasia, teria o efeito de tornar o desejo metafísico essencialmente *trágico*. É verdade que Levinas nos deu motivos para pensar que o desejo metafísico é literalmente insaciável, ainda que muito diferente de supor que seu objetivo é ilusório. Se o último caso se sustentar, diria que não conhecemos a verdadeira natureza do que nos move e, nesse sentido, não agimos livremente. A resistência de Levinas a essa visão e a recompensa suprema da liberdade humana que a motiva são inconfundíveis:

Quando mantenho uma relação ética, recuso-me a reconhecer o papel que eu desempenharia num drama do qual eu não seria o autor ou cujo resultado o outro saberia antes de mim; eu me recuso a figurar num drama de salvação ou de condenação que seria decretado a despeito de mim e que faria um jogo comigo. (LEVINAS, 1961, p.79)

Agora é evidente que o conteúdo positivo dessa liberdade deveria ser a capacidade de um compromisso pleno e consciente de responsabilidade. Naturalmente, não há nada na tragédia para evitar tal compromisso, mas isto não leva em conta a objeção de Levinas. Do ponto de vista trágico, a responsabilidade é determinada pela fidelidade aos princípios que estão embutidos neste mundo e na sua ordem (as ações de Agamenon têm um sentido e servem a um propósito plenamente inteligível no mundo grego, mesmo que também sejam aterrorizantes). Recusando isso, *Totalidade e Infinito* sugere que a responsabilidade, assim como o cuidado com o outro, infunde no mundo e sua ordem um significado que os transcende.

### III

Concentremo-nos agora na persistente alegação de Levinas segundo a qual a alteridade do outro é-nos revelada na pobreza e na miséria; e, por conseguinte, os reconhecemos como imagens do sofrimento humano. Basta pôr esse pensamento em contato com a insistência levinasiana segundo a qual nossas perspectivas de ação responsável e de vidas boas são apenas uma questão de cuidado com os outros; e tudo isto testemunha a nossa relação com Deus, conduzindo à ideia segundo a qual *Totalidade e Infinito* pode ser entendido como um ensaio de uma espécie de teodiceia moderna. No entanto, seria extraordinário descobrir que Levinas poderia ter isso em mente mesmo ao rejeitar a possibilidade de qualquer recurso a uma Causa ou Princípio pelo qual cada experiência, ato ou evento poderia ser entendido no âmbito de uma ordem universal. Aqui novamente Heidegger parece estabelecer as condições para o pensamento de Levinas. É Heidegger, afinal, quem banuiu a teologia da filosofia por supostamente ter identificado o “além” como o ser, sobre o qual alguns deles tomaram o passo posterior ao fundamentar todos os outros seres no que é considerado o primeiro ou maior entre eles. É de conhecimento geral que isso tem sido pensado especificamente em relação a Deus e ao mal. O mesmo Leibniz que estava disposto a entender Deus como fundamento último, também propôs interpretar cada causa para o sofrimento humano à luz da vontade divina todopoderosa e benéfica. Mas se reconhecemos uma estreita relação entre os recursos ao princípio da razão suficiente e à teodiceia, Heidegger, e seguindo-o Levinas, afirma encontrar sua raiz comum na onto-teologia. Visto da perspectiva de Levinas, a destruição da onto-teologia também teria sido - embora não fosse o interesse central de Heidegger - uma destruição da teodiceia moderna. Para Heidegger, o momento decisivo ocorre quando ele é capaz de pensar que

a própria diferença entre um “para além” e um “aqui” já posterior à questão do sentido do Ser<sup>6</sup>. Já notamos que Levinas aceita parte do que Heidegger pensou apenas para reformulá-los em relação a definição mais radical de algumas noções que Heidegger já tinha descartado. É tentador considerar tal movimento como amplamente dialético: nesse caso, a ontologia fundamental coloca satisfatoriamente Levinas no caminho em direção a sua consideração do sujeito separado que é balançado pela revelação da alteridade, que tende naturalmente a suprimir. Do mesmo modo, mas em outro registro, a ontologia fundamental também perfila a mundaneidade do mundo, cujo significado próprio é determinado somente quando abordado por uma perspectiva mais abrangente e atenta em relação à transcendência<sup>7</sup>. O que entendemos como a visão de Levinas acerca da pluralidade anterior a qualquer totalidade aparece então, nos fins das contas, como o resultado de uma tentativa de aceitar amplamente a premissa heideggeriana de que o ser no mundo é essencialmente auto-referido em sua preocupação, mas apenas como um primeiro passo dirigido a persistir. O que precisamente garante o vislumbamento do rosto do outro, como verdadeiramente outro, deve chegar a partir de fora e estar além da minha relação com o mundo e tudo que há nele. Mas é claro que nada disso requer qualquer recurso ao Deus que fundamentaria ou justificaria o

---

<sup>6</sup> Levinas lê Heidegger desta forma em sua *Lettre à propos Jean Wahl* (1937). In LEVINAS, E. *Les imprévus de l'histoire*. Paris: Fata Morgana, 1994, p. 109.

<sup>7</sup> Tendo isto em vista, deve-se perguntar se um livro recente só chamou a atenção para algo bastante fundamental para o pensamento de Levinas, ou de fato ofuscou uma distinção crucial. Não há uma diferença importante entre o movimento dialético que nunca rompe os limites da teologia protestante e o que foi empreendido não só totalmente fora da teologia, mas em uma relação positiva com a alegada impossibilidade da teologia? Ver MOYN, S. *Origins of the Other*. Emmanuel Levinas between Revelation and Ethics. Ithaca: Cornell University Press, 2005.



significado de minha relação com uma outra pessoa. De fato, Levinas nos dá condições de pensar que, por trás de sua rejeição de tal recurso, podemos detectar um pensamento segundo o qual um “Deus” que fornecesse esse tipo de garantias não seria absolutamente Deus.

Ora, este exercício de dialética não só nos diz muito pouco sobre o que nos é permitido dizer sobre Deus (aprendemos apenas o que não podemos dizer, embora isto não seja muita coisa), e também não se diz nada sobre o sofrimento humano que o próprio Levinas encontra no rosto do outro. A recusa da teodiceia nos tornaria impotentes diante desse exemplo pungente do mal? De fato, se a ausência de um fundamento último para o sentido do sofrimento humano nos obriga a concluir que, no final, só se pode projetar uma interpretação de seu sentido, então é extremamente tentador concluir que, em muitos casos, ou em um certo nível, somos mais respeitosos precisamente quando permanecemos em silêncio. E pode haver alguma verdade neste pensamento, pois com suficiente intensidade a dor recusa o conforto de todo diagnóstico, como se nos ensinasse que a compreensão das causas subjacentes ainda não cura o espírito da pessoa que deve aceitá-las. É assim, sugere Levinas, porque o sofrimento é em parte passividade; é imposto sobre nós, atinge-nos de fora e contra nós, e nesse sentido escapa à nossa capacidade de compreensão e controle (LEVINAS, 1961, p. 238-239). Sofrer é ser cravado, “encurralado” (*acculé*) em ser<sup>8</sup>. Nunca alguém está mais sozinho, nunca totalmente retirado em si mesmo do que quando envolvido por uma dor que não se pode compartilhar nem extinguir. Para Levinas, identificar o rosto do outro com o sofrimento é sinalizar a profundidade de uma alma que, mesmo diante dos melhores esforços do

---

<sup>8</sup> Passagens que mostram a subjetividade do sujeito, a partir de uma análise do modo pelo qual o sofrimento nos une a nossa própria existência, representam outro interesse recorrente dos diários de guerra.

amigo mais próximo, não se pode plenamente explorar; de modo que aquele que alcança a compaixão e a empatia deve eventualmente ser lançado de volta a si mesmo. Essa compreensão do sofrimento concretiza ainda mais a afirmação de Levinas segundo a qual esse outro rosto revela uma alteridade que convoca e excede positivamente qualquer interpretação - qualquer resposta - que se possa dar. E, finalmente, a identificação do rosto com o sofrimento também nos diz como analisar a diferença entre a responsabilidade ética e o desejo metafísico, pois é legítimo que uma resposta cuidadosa ao meu próximo que está sofrendo e envolve, ao mesmo tempo, a retirada do meu investimento aos muitos bens mundanos limitados em favor do Bem único e absoluto que os transcende.

Esta abordagem do sofrimento humano merece apreciação, pois não mais apela a Deus como o fundamento da ordem universal, assim como também rejeita a teodiceia moderna parcialmente inspirada por Heidegger. Em vez de conceber Deus como o Ser Supremo por cuja vontade há sentido até mesmo no sofrimento humano, Levinas propõe uma consideração da resposta ao sofrimento humano na qual podemos vislumbrar um desejo pelo Bem Supremo que, verdadeiramente além do ser, merece ser chamado de “Deus”. Podemos dizer que “Deus” não é mais o nome de nosso fiador da justiça final, mas sim o “objeto” de um desejo que nos move em direção a uma justiça que depende inteiramente de nós, a uma liberdade humana que é provocada a deixar para trás seus acessórios anteriores, mas de forma alguma é obrigado a fazê-lo. E enquanto o Deus de Levinas parece ser distante de qualquer aparência de intervenção divina na experiência humana, na medida em que Deus provoca o nosso desejo, há ainda algum sentido - tomando todas as precauções possíveis - ao invocar a *pessoa* divina (o termo de Levinas é “illéité” que justifica a palavra “Deus”). Poder-se-ia dar um passo seguinte ao propor uma ideia da providência divina implícita à possibilidade de que a

vontade de Deus nos incline às obras da justiça: provocado pela face do outro, desperta em mim um desejo que visa ir além do mundo, instando-me a suspender e descartar tudo o que eu anteriormente mantive de modo exclusivo para mim e, ao mesmo tempo, inacessível ao meu próximo. Por outro lado, o sofrimento do próximo em necessidade comanda de forma mais ampla a própria *kenosis* que o desejo metafísico impõe. Na filosofia de Levinas, cuidar dos outros é completamente coerente com o amor de Deus.

O que então significa pensar que a ajuda e o conforto ao sofrimento ou, mais amplamente, a promoção do bem onde quer que haja o mal, depende em última instância de nós? O significado da proposta é religioso e não menos ético. Levinas sublinha este ponto em uma das passagens mais surpreendentes da *Totalidade e Infinito*: é finalmente a humanidade que “redime a criação”. (LEVINAS, 1961, p. 104). A redenção não pode ser o trabalho de um Deus que é verdadeiramente para além do ser; portanto, não se trata do trabalho de um Deus que nunca poderia ser reduzido até mesmo a um ser onipotente que conhece a justiça na história humana. Sobre estas questões, Deus é essencialmente silencioso. E isso tivemos de aprender com a experiência devastadora de Auschwitz, onde se tornou necessário contemplar uma nova compreensão do que significa dizer que “Deus está morto”: não é que a bondade e a compaixão se tornaram impossíveis no momento em que nos damos conta que queremos demais para acreditar em um Deus que os comanda (Nietzsche); mas, em vez disso, que a transcendência de Deus implica necessariamente um afastamento da experiência humana, que se esgota fora de seu próprio destino.

Neste momento, vamos revisitar a ruptura entre a metafísica ética estabelecida em *Totalidade e Infinito* e o ponto de vista trágico: para Levinas, posso conhecer minha verdadeira condição e devo engajar-me livremente em toda a gama de suas possibilidades. Em suma, neste mundo *nada*

*é descartado*, o que também significa que *nada está assegurado*. Então, não há como evitar duas preocupações sombrias. Cada uma delas é uma preocupação de um dos dois ensaios que Levinas dedicou ao problema do mal: não é certo que o bem triunfará sobre o mal; e não é impossível que algum sofrimento humano seja negligenciado, esquecido e se torne desprovido de qualquer sentido duradouro<sup>9</sup>. Basta ter sido dito aqui, sobre o compromisso com a justiça que deve ser animado pelo desejo metafísico do Bem, que estejamos certos que a ética da responsabilidade com o outro deve substituir qualquer sonho de vitória final sobre o mal. Mas não é difícil ver que essa mesma ética também poderia ser concebida por tratar da última preocupação: pode haver momentos notáveis em que os enfermos conseguem se curar mas, para além deles, é possível através da responsabilidade para com o próximo que sofre, que sua dor possa receber um significado seguro e positivo - somente através de minha compaixão e misericórdia - por mais escassas que sejam, que seu sofrimento possa aparecer em vista de uma bondade que transcende o fluxo da existência e experiência humanas; é somente na medida em que sou capaz de sofrer o seu sofrimento que é resgatado de sua caída no esquecimento. Quando em resposta a um rosto cheio de tristeza e cansaço diz-se “sua dor me importa”, essa dor se torna parte de uma memória e de um compromisso que resistem à erosão trabalhada pelo tempo deste mundo e, sem dúvida, pelo mal que lá espreita.

Não é preciso ser convencido por todas as linhas do argumento de Levinas para ser profundamente movido por esses pensamentos. Todos nós sabemos que a vida comum inclui formas e episódios de sofrimento que muitas vezes

---

<sup>9</sup> Ver “Transcendence and Evil”. In LEVINAS, E. *Collected Philosophical Papers*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1998, p. 175-186. E “Useless Suffering”. In LEVINAS, E. *Entre Nous*. New York: Columbia University Press, 2000, p. 91-101.

passam despercebidos, assim como as lágrimas daqueles que sofrem<sup>10</sup>. Não há alguma verdade em sugerir que, para nós, ignorá-los é também privá-los de um sentido duradouro? Há um oceano de nostalgia no arrependimento que tal pensamento inspira em nós. Mas é claro que há exemplos mais dramáticos. Em *Survival in Auschwitz*, Primo Levi nos confronta com o *musselman* (*Muselmänner*), um nome cunhado, ao que parece, pelo uso perverso do sentido de “rendição” contido na palavra “Islam”. Em Auschwitz, os *musselmänner* eram aqueles cujas vontades tinham sido verdadeiramente violadas, aqueles que não podiam mais resistir à ordem viciosa em que se encontravam, nem nutriam esperança por uma eventual salvação. Em tal condição, é duvidoso que o sofrimento de alguém seja verdadeiramente significativo, mesmo para si próprio e, portanto, tanto mais urgente que seja reconhecido, como também atendido pelos outros. Fazer o contrário, negligenciar essas experiências, significa permitir ao mal sua vitória final sobre a bondade daqueles que foram violados. Quantos dos seis milhões exterminados foram desaparecendo? Quantos de nós hoje foram derrotados não pelos horrores do antissemitismo virulento, mas talvez mais gradualmente. E, sem dúvida, menos vividamente pela monotonia literalmente aniquiladora do materialismo, do prestígio vazio e da contenção do desejo num labirinto sem qualquer saída para uma satisfação duradoura? Parece impossível rejeitar de imediato a afirmação de Levinas acerca da nossa falta de vontade e nossa incapacidade de reconhecer, lembrar e realmente atendê-la, representando, às vezes diariamente, uma rendição ao mal que sobreviveu ao Deus que acreditamos sobrepor-se a ele.

---

<sup>10</sup> Levinas não escapou desta observação. Ver LEVINAS, E. “Entretiens”. In POIRIÉ, F. *Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous?* Lyon: La Manufacture, 1987, p. 98.

## IV

*Totalidade e Infinito* apenas toca o pesadelo de Auschwitz e não menciona os demônios diurnos que assombram a vida moderna. Entretanto, é uma realização inconfundível da obra ter-nos fornecido um meio para começar a pensá-lo plenamente. De fato, como sujeitos éticos, um fardo nos é imposto ao afirmar justiça, a compaixão e a misericórdia estão inteiramente sob nosso cuidado. Afinal de contas, Levinas também nos deu todos os motivos para pensar que este serviço deveria ser interminável e, ao mesmo tempo, sem qualquer garantia prévia de que haverá sucesso. *Servir o outro, respondê-lo em busca de uma bondade que é sempre mais do que um simples prazer e contentamento; e ainda atender seu sofrimento em atos que lhes ofereçam um sentido duradouro*: pode-se objetar que tais ações não trazem as consequências da teodiceia, enquanto é munida de uma nova chave de leitura ou, mais especificamente, uma teodiceia enfraquecida, talvez castigada. Contudo, como tivemos de reconhecer, não se trata mais de justificar o poder e a justiça de uma ordem divina, nem mesmo de defender a supremacia da bondade divina. É Viktor Frankl, em um dos seus textos menos conhecidos, que dá um nome adequado a este sofrimento enquanto o sofrimento do outro, pelo qual o sofrimento é salvo do abismo e dotado de um futuro que, nem o outro que sofre, nem mesmo Deus, têm assegurado: depois da teodiceia, momento que o significado do sofrimento humano é determinado em relação à compreensão de tudo que o precede, há apenas a *patodiceia* (*pathodicy*), lugar onde o sofrimento nasce da paciência direcionada ao que ainda está por vir<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> O uso da palavra “patodiceia” (*pathodicy*) é inspirado especificamente pela obra de V. Frankl “Homo patiens/ Versuch einer Pathodicee”. In *Der leidende Mensch*. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie.

Parece que esse mesmo pensamento, por um lado, conclui *Totalidade e Infinito* - sobre o tema da teodiceia que, em muitos aspectos, ainda se constitui como um argumento inacabado - e inaugura *Otherwise than Being, or Beyond Essence*. Esta segunda obra mais importante de Levinas inclui uma dedicatória que também é epígrafe. Tanto os seis milhões de vítimas que são lembrados em francês no topo de uma página da obra, quanto os outros seis que são recordados em hebraico na parte inferior da mesma página – seus pais, dois irmãos e sogros – ambos falecidos na *Shoah* que, em suas considerações, transformou-se em um momento fundamental para o entendimento do significado do nome de Deus. Para velá-los, orar para que suas almas “sejam atadas ao feixe de vida” (de acordo com uma expressão tradicional que aparece no texto hebraico), é necessário resistir ao movimento do presente para o passado, afirmando um sentido sustentado, em última instância, na fé em uma bondade que ainda não foi vencida nem mesmo pelo mal do qual as próprias vítimas sucumbiram. Desta forma, o luto atende ao sofrimento do outro para além da própria morte, contestando qualquer sugestão de que o fim desta vida é também a última palavra sobre aqueles que sucumbiram, ou seja, o que realmente significaram. Todavia, há lembrança no luto e, portanto, uma relação com o passado. Mas, como Levinas diria, há também esperança e, nesse sentido, uma intencionalidade que é essencialmente futura. No luto, que é talvez a apoteose da responsabilidade tal como foi definida em *Totalidade e Infinito*, insiste-se na divindade de um Deus que permanece em retiro até o fim dos tempos.

---

Berna: H. Huber, 1984. Não afirmo que permaneci fiel à própria definição de Frankl.

## Referências

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1927.

LEVINAS, E. *Existence and existents*. Tradução de A. Lingis. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1947.

LEVINAS, E. *Otherwise than Being, or Beyond Essence*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1998.

LEVINAS, E. *Totalité et Infini*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1961.

LEVINAS, E. *Totality and Infinity*. Tradução de A. Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969.



# MARTIN HEIDEGGER: A ESTRUTURA HERMENÊUTICA DE *SER E TEMPO*

---

*José Ricardo Barbosa Dias\**

## Introdução

Se, por um lado, os gregos não tiveram, não chegaram a formular a noção de *sujeito* como algo isolado, como fundamento, por outro lado, os modernos a levaram ao extremo. O pensamento de Heidegger, bem como o de outros filósofos em sua esteira, quer superar tais extremos. Heidegger com a noção de *Dasein* enquanto ser-no-mundo, para-a-sua-morte, *cura* (compreensão, facticidade, decadência) e temporalidade. Gadamer, com a noção de *compreensão-evento* de interrogação e diálogo no qual nós entramos, habitamos. Ricoeur com a noção de *Texto* como obra, posto que aquele que a produz é ele mesmo por ela tomado. Todos três são *ataques* à noção de um sujeito soberano, próprio do pensamento moderno, que junto à noção de método, dão o tom de todo saber que se queira científico. É nesse contexto de crítica a tal paradigma moderno que a hermenêutica emerge como problemática filosófica.

*Ser e tempo* (1927)<sup>1</sup> é uma obra incompleta. Ela foi pensada para se efetivar em duas partes, cada uma com três seções. Contudo, somente se efetivaram as duas primeiras

---

\* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Piauí (UFPI). Doutor em Filosofia pelo Doutorado Interinstitucional UFPB-UFPE-UFRN. Contato: [jrbdias@ufpi.edu.br](mailto:jrbdias@ufpi.edu.br)

<sup>1</sup> Doravante ST.

seções da primeira parte, que formam um total de 12 capítulos e 83 parágrafos, cujo objetivo é retomar *a questão do ser* e dar-lhe uma resposta concreta, via uma *analítica existencial* do *Dasein*, o que no fim delimitaria uma *ontologia fundamental*, cuja marca é uma *destruição* da antiga ontologia caracterizada pelo *esquecimento do ser*.

Essa incompletude de ST quer, antes de tudo, dizer que ele deve ser lido como um projeto. Nesse sentido sua incompletude não deve ser lida como uma falha no percurso, mas como parte de um caminho que dita sua direção ou do qual se tira sua direção. A sua estrutura hermenêutica, tal como aqui será exposta visa, basicamente, mostrar esse seu caráter.

Ernildo Stein (2005, p.13-14), em seu texto *Seis estudos sobre “Ser e tempo”*, aponta para um conjunto de seis teses compondo “a estrutura sistemática de ST”, a saber: 1) a questão ontológica fundamental: o sentido de ser; 2) o recurso a *Dasein*; 3) *Dasein* é ser-no-mundo; 4) ser-mundo é cura; 5) cura é temporalidade; e 6) temporalidade é ekstática. Consideramos que essa é uma divisão eficaz para a determinação da estrutura sistemática de teses de ST, mas não para a determinação de sua estrutura hermenêutica, porquanto esta extrapola o próprio texto de ST. Daí porque, aqui adotamos outra forma, que denominamos de paradas hermenêuticas.

A primeira corresponde ao movimento que vai da *Interpretação existencial (existenziiale Interpretation)* à *Interpretação temporal (zeitliche Interpretation)*: do ser-no-mundo para o ser-para-a-morte à conquista da temporalidade; a segunda, corresponde à *Interpretação temporal*: radicalização do ser-todo do *Dasein* como retorno e repetição a partir da temporalidade; e a terceira, corresponde à *Interpretação originária (ursprüngliche Auslegung)*: silenciosa estranheza e diferença ontológica. Todas essas paradas hermenêuticas têm como “solo fenomenal” comum uma *Interpretação*

*cotidiana (alltägliche Auslegung)*: encobrimento ou fuga de si mesmo do *Dasein*.

Essa nossa forma se presta melhor ao que queremos mostrar, em última instância, com a estrutura hermenêutica de ST: a *Interpretação Originária* como a hermenêutica no projeto de *Ontologia fundamental* de Heidegger. Trata-se aqui de uma tipologia das formas interpretativas que constituem o texto *Ser e tempo* e que o extrapolam, constituindo, assim, para nós, o todo da hermenêutica no pensamento ontológico de Heidegger.

Com essa nossa estrutura ou tipologia ou paradas hermenêuticas oriundas do texto ST e o extrapolando, também, iremos rever a relação de *Ser e tempo* com a *Aufklärung*, basicamente, no tocante à tentativa de Grondin (2003, p. 18) em determinar a divisa de Gadamer, em seu próprio caminho de pensamento, daquele caminho empreendido por Heidegger, utilizando-se de uma caracterização do Heidegger de ST como ainda preso ao *Aufklärung*, o que justificaria a preferência de Gadamer pelo “Jovem Heidegger”, anterior a ST.

Com o aqui buscado, a determinação da estrutura hermenêutica de ST, somente concretizamos um passo, embora preparatório, essencial na determinação da hermenêutica no projeto de *Ontologia Fundamental* de Heidegger como *Interpretação originária* e no todo de seu pensamento ontológico. Essa nossa meta final, que aqui, por se tratar de uma preparação, ainda não se dá atingida, mas apenas indicada. Junto a isso, a referência ao empreendido por Stein, enquanto estrutura sistemática de ST, não tem um sentido de contraposição, mas de complementariedade.

## 1- Ser e tempo e o projeto de Ontologia Fundamental

Visando à determinação da estrutura hermenêutica de ST, na qual nos aparece a forma positiva da *Interpretação originária*, interessa, antes, apresentar o projeto de *Ontologia*

*fundamental*, cujo núcleo é ST, sob dois aspectos: primeiro enquanto algo maior que ST; e, segundo, em razão do primeiro aspecto, enquanto análogo à clássica pretensão de uma *prote phylosophia*. Esses dois aspectos devem ser testemunhados no próprio ST e devem justificar que a hermenêutica nesse projeto, que consiste no pensar ontológico em ST, seja extrapolada em direção ao pensar ontológico como tal de Heidegger.

### 1.1 Enquanto maior que *Ser e tempo*

Partamos de uma citação de ST: “[...] somente no âmbito da discussão de princípio do sentido do ser em geral e de suas possíveis derivações que se poderá conceituar, de forma suficiente, a cotidianidade.” (HEIDEGGER, 2006, p.462) Ora, não só a conceituação suficiente da cotidianidade, mas toda a “analítica do *Dasein*” depende, para se tornar suficiente (ir até o fim no “clareamento” do *Dasein*), desse sentido de *ser em geral*. Nesse caso, mesmo que ST tivesse sido concluído em todo seu sumário, a analítica toda seria provisória. Ela deve, portanto, *retornar*, de modo mais radical, segundo esse sentido de ser em geral, do mesmo modo que *retornou*, no âmbito de ST, à cotidianidade, segundo o sentido de ser como temporalidade. Por essa razão, a *Kebre* não significa nenhuma ruptura no pensamento de Heidegger. E, mais do que isso, nenhuma ruptura ou recuo no seu *modo* de pensar.

O que também é testemunhado pela seguinte afirmação de Heidegger (acerca, agora, do todo de seu projeto de ST e que a entendemos para além desse projeto): “Todos os esforços da analítica existencial visam a uma única meta de encontrar uma possibilidade de responder à questão do *sentido do ser em geral*” (*Ibid*, p.463). Afirmações como essas da dependência de uma ideia suficiente do sentido de ser em geral para a “transparência” do *Dasein* são algo que se

repete, insistentemente, por todo ST, do começo ao fim<sup>2</sup>. Todas, porém, assumem sua forma acabada ou culminam na seguinte formulação de Heidegger: “[...] o propósito dessa exposição é conduzir ao enigma ontológico da movimentação do acontecer em geral” (*Ibid*, p. 482). E ainda:

As obscuridades não diminuirão enquanto não se explicitarem as possíveis dimensões de um questionamento adequado e, em tudo isso, enquanto não se explicitar o *enigma de ser* ou, como agora ficou claro, o enigma do *movimento* de sua essência. (*Ibid*, p. 484)

Tal enigma, constitutivo da *Ontologia fundamental*, clareia ST. Por isso, deve-se falar dela como projeto maior que ST. Isso nos indica, portanto, que, caso Heidegger não tivesse já visto em ST “o digno de ser pensado” (1983, p. 214) enquanto projeto de *Ontologia fundamental*, não teria deixado ST inacabado. Da mesma forma, se lá em ST não se tivesse já mostrado a ele a hermenêutica própria desse seu projeto, ele não teria deixado de falar em hermenêutica. Hermenêutica, enquanto pensar ontológico como tal, só é possível na *superação*<sup>3</sup> da metafísica, em relação à qual ST apenas estava a caminho, preparando esse caminho de superação, como nos diz Heidegger em seu texto *Einleitung zu “Was ist Metaphysik?”*. *Der Rückgang in den Grund der Metaphysik* de 1949 (1991, p. 56; 58).

Para tanto, a ontologia não é mais suficiente, sendo até desviante. Contudo, Heidegger, não pôde desistir da

---

<sup>2</sup> Ver, por exemplo, *Ibid*, p.365-6; 497; 418.

<sup>3</sup>*Überwindung* (superação), *Vervindung* (sustentação) (INWOOD, 2002, p.113). Quanto à diferença entre esses dois termos e a repercussão dessa diferença no dizer o sentido em que a filosofia de Heidegger é hermenêutica, considerar que *Vervindung*, apesar de ter sido menos usado por Heidegger, diz melhor o sentido de superação por ele pretendido (ver VATTIMO, 1996, 169s.).

ontologia, mesmo que tenha desistido de nomeá-la, porque sabe que isso não é possível para um “pensamento que se torne mais pensamento” (*Ibid.*, p.58 ), uma vez que a ontologia é inerente à “secreta ambiguidade do *on*” (*Id.*, 1962, p. 215). Daí porque Heidegger vê a essência da metafísica clássica na demora em se nomeá-la de ontologia. (*Id.*, 1991, p.61). E, por esse mesmo motivo, ele ainda fala de uma “ontologia no sentido essencial” (*Ibid.*, p.62), mesmo quando, ao mesmo tempo, afirma que “o pensamento da verdade do ser [...] abandonou o âmbito de toda ontologia.” (*Ibid.*, p.62) Da mesma forma, também se dá que Heidegger não poderia, de fato, ter desistido da hermenêutica, embora tenha abandonado esse termo. Mais uma vez é a “secreta ambiguidade do *on*”, que o impede, uma vez que a determinação da entidade do ente pelo *lesein*, a ela inerente, é hermenêutica. É a essa “secreta ambiguidade do *on*” que, por fim, iremos nos referir como hermenêutica no projeto de Heidegger como *Interpretação originária*.

Quando Heidegger fala na desistência da expressão *ontologia fundamental* por se mostrar embaraçosa acrescenta: “como, aliás, qualquer expressão neste caso” (*Ibid.*, p.62). Portanto, a questão não é tanto a expressão a ser empregada. Com efeito, Heidegger falou numa desistência, não só da hermenêutica, mas também da metafísica, da ontologia e, por fim, de uma filosofia. Contudo, não desistiu, de fato, de nenhuma delas. Na ânsia de não causar mais nenhum embaraço usa a expressão “tarefa do pensamento”. Por detrás dessa expressão, porém, é ainda a metafísica, a ontologia, a hermenêutica e a filosofia que continuam a se mostrar como tarefa para o homem de pensamento, para uma determinação libertadora do homem em sua essência junto ao ser, uma vez que essa essência tem seu lugar na ambiguidade mesma do *on*: o que se apresenta (o ente) e a presença do que se apresenta (o ser) recolhido no *lesein*, no qual a presentidade do que se apresenta na totalidade é determinada.

Essa determinação muda no tempo, constituindo “épocas da história do ser” (*Id*, 1962, p.214). Assim, por exemplo, em Platão, essa entidade do ente na totalidade é determinada como *idea*. Em Aristóteles como *energeia*. Em Santo Tomás de Aquino é *actualitas*. Em Descartes o *cogito*. Em Hegel o *Espírito Absoluto*. Em Nietzsche a *vontade de poder*. Na época atual é “*dis-ponibilidade (Bestand)*” (*Id*, 2002, p.20). Heidegger não quer e nem pode escapar dessa determinação da entidade do ente na totalidade, mas pretende que ela seja libertadora, isto é, que se deixe determinar pelo ser mesmo, que seja na abertura e disposição originária de contato com o sentido de ser. O pressuposto aí é o de que deve haver um sentido de ser que venha do ser mesmo em sua verdade e nele o homem venha a descobrir sua essência na essência do ser. Daí que, Heidegger, quando pensa a determinação (*bestimmung*) do ser a pense a partir de voz (*Stimme*). Determinar o ser libertando-o é ouvir sua voz, seu apelo.

Por isso, a hermenêutica própria do projeto de *Ontologia fundamental* de Heidegger se pretende, antes, silêncio e escuta, e nunca fala que categoriza, que antecipa. Heidegger, com isso, quer, antes, se manter na “significação” de ser, que alimenta toda categorização do ente como isso ou aquilo. As citações seguintes apontam para esse horizonte heideggeriano: “O digno de ser penado” (1983, p.214); “O pensamento se torna mais pensamento” (1991, p.58); pensamento que “[...] se dirige para outra origem” (*Ibid.*, p.58); “Pensamento instaurado pelo próprio ser e por isso dócil à voz do ser” (*Ibid.*, p.58); pensamento do “[...]interior da relação da verdade do ser com a essência do homem.” (*Ibid.*, p.62); “[...]passagem do pensamento que representa para aquele que realmente pensa.” (*Ibid.*, p.62); e, por fim, ainda:

[...] quanto mais o pensamento é pensamento, quanto mais se realiza a partir da relação do ser consigo, tanto mais puramente encontra-se, por si

mesmo, engajado no único agir que lhe é apropriado: na ação de pensar aquilo que lhe foi destinado e que por isso já foi pensado. (*Ibid*, p.62)

A hermenêutica, expressão desse horizonte de pensamento, só nos vem no jogo com a ontologia, nunca pela afirmação de cada uma em particular e isoladamente. Na penumbra também se vê. Vê-se que o encontro com algo supõe luz. Quando estou na luz vejo algo. Quando vejo algo a luz se retrai, não a vejo diretamente, suponho-a. Do mesmo modo, interpreto supondo uma ontologia e ontologizo supondo uma hermenêutica. Isso não quer dizer que a ontologia se resume a uma mera hermenêutica do ser. Ou mesmo a uma hermenêutica do ser que se sabe como tal. Mas que é nesse jogo ontologia-hermenêutica que algo se dá. Ontologia e hermenêutica co-realizam a realidade do real. A hermenêutica como tal nunca é algo à parte de uma ontologia. É nesse jogo e enquanto esse jogo que se dá a hermenêutica própria do projeto de *Ontologia fundamental* de Heidegger como *Interpretação originária*. É isso que deverá ser mostrado na estrutura hermenêutica de ST. Para tanto, ainda cabe ressaltar o outro aspecto desse projeto de Heidegger a que nos referimos: sua analogia com o projeto clássico de uma *prote phylosophia*.

## 1.2 Enquanto análogo à *prote phylosophia*<sup>4</sup>

O projeto de *Ontologia fundamental* de Heidegger tem caráter análogo ao projeto de *Metafísica* de Aristóteles como *prote phylosophia*? A julgar apenas, sem penetrarmos no conteúdo de cada uma, pela forma externa de apresentação

---

<sup>4</sup> Mansion (2005, p.133;134;135;149; 150;153;159) discute o que há de exato e inexacto na tese comum de que Aristóteles denominava a filosofia, enquanto mais elevada das ciências, de *Filosofia primeira*. Aqui, tomamos tal denominação como certa. E é a isso que Heidegger nomeia de caráter *ontoteológico* da metafísica clássica (1991a, p.61).



de ambas, a analogia é visível. O termo *filosofia* corresponde ao termo *ontologia* e *primeira* corresponde à *fundamental*. É, então, o projeto de Heidegger, do ponto de vista da forma externa, o mesmo de uma filosofia primeira. Agora, visa esse projeto, tal como o projeto de filosofia primeira, ao universal?<sup>5</sup>

Considerando que o projeto de *Ontologia fundamental* de Heidegger é maior que o projeto de ST por ter em vista o sentido do ser em geral; considerando que tal sentido está assentado na secreta ambiguidade do *on*; e que, portanto, já está aí, no ser mesmo, esse visar o máximo na sua determinação, então, há nesse projeto um caráter de universalidade. A questão é em que medida ela é a mesma da universalidade clássica.

Se, em Aristóteles, a universalidade do ser não é a do gênero (2002, p.105. B, 3, 998b 22), então que tipo de universalidade se pode atribuir a ele? Há uma universalidade que não seja a do gênero? Como Heidegger concebe a problemática da universalidade do ser? Heidegger sabe que para Aristóteles a universalidade do ser transcende a todo gênero e que isso é assumido pela ontologia tomasiana como caráter de *puro transcendens* do ser (2006, p.38). Contudo, a universalidade de que fala Heidegger como própria do ser difere dessa saída aristotélico-tomista, uma vez que esta deixa indeterminado o nexa da “unidade do ser face à multiplicidade das ‘categorias’ reais.” (*Ibid*, p.38-9) -- unidade analógica. Daí, segundo ele, a universalidade do ser permanecer obscura na ontologia clássica até Hegel.

Heidegger tentará determinar, existencialmente, tal nexa. A universalidade que daí brotará deverá assumir o nexa com o *Dasein*. Por isso não pode ser uma universalidade que negue a mobilidade de ser. Com efeito, por um lado, o projeto de *Ontologia fundamental* de Heidegger não se confunde, embora viva da diferença ser-ente, com o projeto

---

<sup>5</sup> Cf. ARISTÓTELES, 2002, p.271-3; 117. E 1026a 10-30; B 4 1001 a 21.

de constituição de ontologias regionais, mas ele se pretende à base, não só de possíveis ontologias regionais, como de toda e qualquer pesquisa ôntica. Por outro lado, não se deve esquecer que esse projeto, não só lida com o *Dasein* como nunca pode deixar de com ele lidar. Ora, o *Dasein* é “sempre e a cada vez *meu*” (*Ibid*, p.85) ser, embora, o que se visa, nesse *meu*, sejam as suas “estruturas existenciais” ou estruturas neutras. Isso aponta, a um só tempo, para uma particularidade e universalidade na analítica.

A noção de filosofia como “uma ontologia fenomenológica e universal” (*Ibid*, p.78) dada em ST, nos coloca nessa questão que permeia todos os textos de Heidegger, em particular *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (Facticidade) e ST (*Dasein*), que parecem estar em disputa e aporia: de um lado, a singularidade, expressa na facticidade: o ser a cada vez meu; o estar em jogo meu próprio ser; estar-lançado em minha morte; e, de outro lado, a universalidade, expressa nas estruturas ontológicas do *Dasein*; nas possibilidades de ser, que atingem o ser desse ente que é meu numa neutralidade; no caráter transcendental de tais estruturas existenciais. A hermenêutica do *Dasein*, que deve levar a termo essa ontologia fenomenológica e universal, tem que abarcar no pensamento, a uma só vez, o estrutural-universal (o ser enquanto neutralidade ontológica) e a facticidade (o ser enquanto o *a cada vez* meu).

O que é a hermenêutica no projeto de Heidegger que tem a força de ser o pensamento que pensa numa unidade o universal (estrutural) e o particular (fático)? O que é a hermenêutica nesse projeto que aponta para uma resposta ao ser em sua ambiguidade estrutural? O passo inicial dado por Heidegger vem de sua leitura do Husserl das *Investigações Lógicas*. Ali se dá a liberação do ser reduzido a cópula e se abre o ser para uma *Interpretação originária*, cuja mediação é uma interpretação existencial das estruturas do *Dasein*.

De fato, o adjetivo *existencial* muda todo o sentido de estrutura aí implicado. Estrutura remete, em seu sentido

atual, a algo fixo junto ao que muda. O que, a princípio, parece entrar em contradição com a pesquisa heideggeriana que tem seu centro na “mobilidade de ser” (*Id*, 1992, p.46). A contradição, porém, se desfaz se atentamos que o sentido de estrutura, tal como é empregado em ST, tem sua base de referência, não no que estrutura hoje significa, mas o que significava para Dilthey em sua teoria hermenêutica.

No texto *O conceito de Dilthey de estrutura dentro do contexto da ciência e da filosofia do século XIX* esse sentido de estrutura em Dilthey é desenvolvido por Frithjof Rodi (1994, p. 27-41). Esse texto nos reforça a ideia que, apesar de todo esforço, Dilthey ainda não satisfaz ao que Heidegger chama de “estruturas existenciais” tal como aparece em ST, uma vez que ele não escapa de uma noção “naturalista” de estrutura, ou seja, vindo da biologia. As críticas apresentadas a ele, a esse respeito, pelos seus discípulos, bem como a própria postura crítica que ele tinha, junto à sua tendência naturalista, é um testemunho de que ele não escapou dessa sua tendência. Ele a negou até o fim e teve apoio de discípulos como Georg Misch nessa empreitada. Contudo, Dilthey, na busca do acesso ao “processo” que faz ver o nexos da vida pendulou entre o método comparativo e a introspecção psicológica, embora veja na introspecção o determinante daquele. Dilthey olha para estrutura como “estrutura significativa”, contudo não a radicaliza, como o fez Heidegger enquanto sentido de ser. Daí a hermenêutica diltheyana ser, para Heidegger, ainda, moderna, o que quer dizer, vítima da ideia de método que pretende descrever o processo psicológico de nossa inerência ao mundo.

Com efeito, Heidegger desistiu desse modo de proceder de Dilthey. Seja a comparação entre formas, seja a introspecção, seja a busca pela descrição do processo (*Vorgang*), nenhum deles constitui o modo filosófico de proceder, mas o científico. Heidegger busca a “interação” eu e o meio sem ter esse modelo da ciência como base a seguir, mas a questão do sentido do ser. Por isso, fala em *disposição*

como o ser-em originário. Disposição deve ser entendida como a “escuta do apelo de ser”, que não é sentimento algum, mas todo sentir é uma resposta a essa disposição. Isso, diferentemente do modo de proceder científico em que caíra Dilthey, abre para a historicidade do homem. O ser-em originário é o ser-agora enquanto “instante”.

O texto de Rodi não faz menção a Heidegger, mas este, em ST, apresenta a crítica do Conde Yorck a Dilthey, no tocante ao ponto em comum aos dois: a busca pela historicidade. Por conta de sua “tendência biológica”, Dilthey, segundo Yorck, acaba por perder de vista a historicidade, no momento mesmo em que tem algum peso, nessa sua busca, o método comparativo da biologia e o introspectivo da psicologia. Yorck, alerta Dilthey, que toda comparação é estética (sensível) e como tal impede o acesso à historicidade, que nada tem de estético (HEIDEGGER, 2006, p.490-497).

Esse sentido de estrutura, suposto em ST, como estrutura significativa de ser, é percebido melhor na analogia com o significado de *Mônada* (substancialidade da substância) como *vis activa* de Leibniz, tal como o apresentou Heidegger, na sua última conferência em Marburgo, *Aus der letzten Marburger Vorlesung* de 1928 (1991b, p.163-177), logo em seguida à publicação de ST. Lá, Heidegger, enfatiza que o sentido de *vis activa*, como determinado por Leibniz, contrapõe-se ao sentido escolástico do termo *potentia activa* (*Ibid*, p.166). *Vis activa* não é algo que se mantém em repouso, um mero em potência enquanto um ainda não é. Ela é, sim, em Leibniz, um tender para...que já é, sem perder nunca seu caráter de tensão, é pulsão (*Drang*) (*Ibid*, p.166-7). Ela “reside em cada substância como substância” (*Ibid*, p.168) e “brota constantemente em exercício” (*Ibid*, p.175).

Estrutura, assim entendida, como *vis activa*, tem a ver, portanto, com a “mobilidade de ser” em que de há muito Heidegger se orienta e busca. Este lhe é um conceito muito caro desde seus primeiros textos. Por essa razão, Heidegger

demonstra claramente preferir Leibniz a Descartes. Se a mônada é *vis activa*, o mundo não pode ser *res extensa* como pensa Descartes, mas tem de ser *mundus concentratus* (*Ibid*, p.176), isto é, mundo à maneira de cada mônada, portanto, finito. Assim, o que faz com que cada mônada se mantenha na relação com o mundo é a resistência, ou seja, uma vez que cada mônada “é um espelho vivo do universo”, mas não é o universo todo, há sempre algo que resiste à pulsão (*Ibid*, p.176-7).

Se, agora, entendemos a busca de Heidegger pelas “estruturas existenciais” do *Dasein*, nesse contexto teórico, vemos que o sentido de estrutura em ST se dá no horizonte dessa mobilidade da vida em Dilthey enquanto estrutura significativa, e, sobretudo, com a mônada enquanto *vis activa* em Leibniz e que o nexu particular e universal aí se quer mostrar. Estruturas existenciais visam esse nexu. Elas, enquanto ontológicas, são neutras, afirma Heidegger em seu texto *Vom Wesen des Grundes* (1991c, p. 106), e nisso falam numa universalidade. Contudo, nunca são “soltas no ar” e nunca chegam a constituir o gênero humano, mas já são sempre determinadas e particularizadas em cada *Dasein*, espelham sua finitude, seu existir fático. *Dasein*, assim, em seu ser estrutural, não é gênero humano algum, mas na tensão do “a cada vez ser” de cada *Dasein*.

Portanto, Heidegger, com seu projeto de *Ontologia fundamental*, explicitador de tais estruturas, não visa ao universal tal como aparece na *Filosofia Primeira* de Aristóteles, pois manter-se no universal para essa filosofia é manter-se naquilo que é condição de todo conhecimento científico. Ciência é, somente, ciência do universal, tanto em Platão (1996, p.317-362) como em Aristóteles (ARISTÓTELES, 2002, p.273-279; E, 1026a 30; 1027a 20), enquanto supressão do particular e o manter-se no que não muda na mudança. Heidegger visa, antes, um repensar o universal junto à questão do ser. Ser que se dá concomitante ao ente, como o mostra a “secreta ambiguidade do *on*”. Do ente que *a cada vez*

*compreende* e *é* no sentido de ser. Estrutura é, assim, em ST, palavra, a um só tempo, para duas coisas: o universal e o particular. Para a concomitância entre ser e ente. Tal estrutura é, inevitavelmente, histórica, porque finita.

Dois textos de Heidegger, posteriores a ST, ajudam nessa analogia do seu projeto de *Ontologia fundamental* com a *Filosofia Primeira* de Aristóteles e a questão da universalidade visada com a questão do ser. Esta analogia pode ser vista segundo a dupla visão que Heidegger tem de Aristóteles. Uma que corresponde à da tradição, resultado de uma interpretação escolástica dos leitores do estagirita e outra, segundo sua visão, que corresponde ao Aristóteles precursor do comportamento fenomenológico. O primeiro é o Aristóteles do esquecimento do ser, o segundo aquele que Heidegger tem como modelo a seguir (GADAMER, 2007, p.120-1).

O primeiro texto é *Was ist das – die Philosophie?* de 1955( HEIDEGGER, 1991d, p.13-24). Para Heidegger a língua grega é uma língua junto às coisas mesmas (língua fenomenológica — presa aos fenômenos). Por isso, a filosofia, como *episteme*, não poderia ter surgido primeiro que o filósofo. Um filósofo, por exemplo, como Heráclito, preso à língua, para quem “Tudo é um”, ou seja, para quem se dá já uma harmonia do ente no ser que espanta. Harmonia que foi banalizada pela sofística e que tem na tríade: Sócrates, Platão e Aristóteles, uma tentativa de retorno pelo *logos*. Nesse retorno pelo *logos* consiste a filosofia em seu surgimento como metafísica, uma vez que o *logos* recolhe essa harmonia não mais no modo de um pensar-poético, mas ao modo de uma *episteme* ou de uma *Filosofia Primeira*, no dizer de Aristóteles.

Heidegger nos mostra, nesse retorno pelo *logos*, a “secreta ambiguidade do *on*” de que se alimenta, tacitamente, a *Filosofia Primeira* de Aristóteles, ao afirmar que ele transforma “[...] o ente é no ser” (*Ibid.*, p.17), o mais espantoso (a *arche* da filosofia), presente nos pré-socráticos

como harmonia originária, na questão pelo *ti to on*, “que é o ente, enquanto é”. A entidade do ente é aí determinada por Aristóteles como causa e razão. A filosofia é nesse sentido de causa e razão uma *episteme*. *Episteme* que redundará, em Aristóteles, na determinação da entidade do ente como *energeia*. O que, para Heidegger, implica a enteficação do ser, que não se reduz nunca a uma específica determinação da entidade do ente, mas no fato de isso desde sempre se dar como acontecimento-apropriação (*Ereignis*<sup>6</sup>). O projeto de Heidegger visa àquela harmonia pré-socrática do “ente está no ser”, daí sua volta a esse pensar-poético. A esse acontecer como tal, primeiro como historicidade, depois como *Ereignis*. Nesse sentido ele se afasta do projeto de Aristóteles como *episteme*. A universalidade visada não é científica, mas poética.

O segundo texto, a que estamos fazendo referência, já citado, é a *Einleitung zu “Was ist Metaphysik?” Der Rückgang in den Grund der Metaphysik* de 1949. Nele Heidegger enfatiza essa *Filosofia Primeira* de Aristóteles em seu caráter ontoteológico. Caráter que é consequência dessa mudança da *arche* da filosofia pré-socrática, de que fala o texto antes citado, ou seja, a determinação, que passa a vigorar, do ser pelo *logos* como *episteme*. A entidade do ente é aí determinada numa dupla direção: a do ente enquanto ente e a do ente supremo. Mais do que isso, a primeira determinação é

---

<sup>6</sup>Loparic traduz *Ereignis* do seguinte modo: “O estado de coisas ‘tempo-espaco e ser’ é, ele mesmo, uma acontecência, uma integração ou, ainda, *inteiração* (*Ereignis*)” (1995, p.26).

<sup>7</sup>Benedito Nunes nos diz: “A *topologia* do ser, que se completa na utopia do retorno à terra natal, é uma *metáforica*” (1992, p.293). E, ainda, que já o Heidegger de ST “[...] predispunha a Ontologia fundamental a tornar-se um *pensar poético* (dichtend Denken)” (*Ibid* p.293). E de modo mais categórico afirma: “[...] o idioma de Heidegger é um conjunto de ‘metáforas vivas’” (*Ibid*, p.291). Ele não usa a expressão universalidade poética, mas podemos dizer que a afirma implicitamente ao afirmar a metáfora como o lugar essencial da linguagem do ser.

determinada pela segunda. Isso, precisamente, faz do projeto de Aristóteles uma ontoteologia e é do que pretende se afastar o projeto de Heidegger (1991a, p.61). A metafísica enquanto metafísica é essa dupla direção na determinação do ente, contudo ela não sabe. Não por acaso ou omissão sua, mas, porque isso está fechado para ela enquanto metafísica, enquanto o permanecer na determinação do ente naquilo unicamente que nele se mostra como ente. Ela não vê o que aí se velou. Daí ser ela metafísica (*Ibid.*, p.62.). Mais uma vez a universalidade visada por Heidegger não é a do ente supremo (a do máximo de determinação da entidade do ente, máximo de presentidade, aquela que não muda), mas a que afirma a *tendência* finita para o máximo.

Por essa razão, a retomada, segundo o projeto de *Ontologia fundamental*, da questão do *on* em sua ambiguidade. A retomada, precisamente, do elemento velado, tendo-se a metafísica como pano de fundo, que funda toda ontologia. Daí ter de ser, o procedimento de ST, uma *Ontologia fundamenta* (*Ibid.*, p.62). Com esse projeto de Heidegger “[...] trata-se de conquistar a passagem da metafísica para dentro do pensamento do ser.” (*Ibid.*, p. 62 ). Esse movimento de passagem consiste noutro modo de apontar para a hermenêutica no seu projeto como *Interpretação originária*.

Por fim, cabe uma breve alusão ao texto de Heidegger de 1919: *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, somente naquilo que ele nos ilumina acerca desse seu projeto de *Ontologia fundamental* em sua analogia com a *Filosofia Primeira*. Em tal texto Heidegger fala desse projeto como busca de uma “ciência originária”. É a determinação “científica” da vivência mesma do viver que aí está em jogo. Com o termo “originária” quer delimitá-la, negativamente, ante uma visão de mundo, uma teoria do valor, uma psicologia, enfim, ante uma visão teórica, que se opõe à vida mesma, que priva a vida de se dar. Positivamente, ele nomeia essa determinação não-teórica da



vivência mesma do viver de *intuição hermenêutica*. Com isso quer apontar para o caráter de imediatez interpretativa dessa “ciência originária”, uma vez que o que nos vem primeiro é o sentido de ser e sua falta.

Nesse horizonte, projetar, portanto, uma *Ontologia fundamental* é para Heidegger dar uma resposta à vida em seu teor pré-científico, em sua imediatez interpretativa (facticidade). O que quer dizer: junto ao *Dasein*. Isso, os neokantianos em sua reação a Hegel e à ciência não conseguiram. Ao contrário, ofuscaram tanto a relação filosofia e ciência quanto a relação filosofia e vida, uma vez que se mantiveram num ver teórico, no querer ver o processo. Não atingiram o ver hermenêutico.

Esse ver tem no texto capital de Heidegger sua forma mais acabada. Tal fato o leva ao silêncio no tocante à hermenêutica depois de ST. Com efeito, para Heidegger, o que deve aparecer, quando se trata da hermenêutica, é o ser em sua verdade. Daí porque a hermenêutica em seu projeto assumir a forma do silêncio quanto a ela mesma enquanto tema de pesquisa. Heidegger, assim, não desistiu da hermenêutica porque deixou de falar dela. Ele também não desistiu, essencialmente, porque teve medo da hermenêutica tomar o lugar da questão do ser e de com ela ser mal interpretado como um subjetivista moderno. Enfim, ele parou de falar nela não porque já tinha dito tudo sobre a hermenêutica, mas porque deu a ela sua forma radical como questão do ser, como pensar ontológico como tal.

O que se conquistou até aqui, quanto a essa forma, foi a sua determinação como silêncio, quanto a si mesma como questão e como “escuta do apelo de ser”. *Interpretação originária* é, positivamente, silêncio, quanto a si mesma, e escuta do apelo do ser. Isso, agora, deve ser testemunhado e ampliado na estrutura hermenêutica mesma de ST. Tal estrutura será daqui para frente o nosso guia-chefe na afirmação da primeira e da segunda palavra que nomeará a hermenêutica própria da *Ontologia fundamental* de Heidegger

como *Interpretação originária*: silenciosa estranheza e diferença ontológica. O primeiro passo, logicamente exigido, antes de nos atermos a essa determinação positiva da *Interpretação originária* na estrutura hermenêutica de ST é explicitar tal estrutura. E é para isso que agora nos voltamos.

## 2. A estrutura hermenêutica de Ser e tempo

A partir da afirmação de Heidegger — na altura do § 72 — de que na “análise do ser-todo [até o § 71], passou-se por cima do ‘nexo da vida’ em que a presença, constantemente e de algum modo se mantém” (2006, p. 464), ou seja, de que o “entre” nascimento e morte foi desconhecido na análise e que, portanto, a orientação dada à análise ficou “unilateral” (*Dasein* foi visto como que só “para frente”), pode-se dividir ST em duas partes, a saber: uma que desconsidera o “nexo da vida” do *Dasein*, que corresponde à análise do ser-no-mundo e do ser-para-a-morte; e outra que considera o “nexo da vida” do *Dasein*, ou seja, o “para frente” (projeto) e o “para trás” (ter sido) do *Dasein*. Essas duas partes, permite-nos ver, em seu todo, ST a partir de três *paradas hermenêuticas*, a saber:

A primeira, situada no § 45, a fim de avaliar o conceito de existência tendo como determinante a impropriedade do *Dasein*, ou seja, a “Situação hermenêutica” (2006, §§ 32; 43 e 63) conquistada até a 1ª Seção. Esta situação é que “remete” a analítica da existência feita, até então, para a análise do ser-para-morte, em vista do ser-todo da existência do *Dasein*, agora baseada, não só em sua impropriedade (*uneigentlich*), mas também na sua propriedade (*eigentlich*).

A segunda, situada no § 72, a partir da questão de saber se *Dasein* pode ser compreendido mais originariamente do que no projeto de sua existência própria como ser-no-mundo e ser-para-a-morte. O que leva à questão de se, no tocante ao ser-todo em sentido próprio, o todo do *Dasein* foi

de fato levado à posição prévia (*Vorhabe*) da analítica. Esta parada concluiu pela insuficiência de tal posição prévia: as análises antes da 1ª parada (ser-no-mundo) e a partir dela (ser-para-a-morte), mesmo sendo genuínas, foram “unilaterais”, pois passaram por cima do ser-todo do *Dasein*, que só se dá no seu “nexo da vida”, ou seja, no seu “entre” nascimento e morte. “Só o ente ‘entre’ nascimento e morte torna presente o todo que se procura.” (HEIDEGGER, 2006, p. 464)

E a terceira e última parada hermenêutica, a que fez ST um tratado incompleto, ou melhor, que o fez parar<sup>8</sup> e que não está situada num parágrafo específico, uma vez que tem sua razão e lugar no caráter de projeto maior da *Ontologia fundamental*, enquanto o todo do caminho de pensamento de Heidegger junto à questão do ser. Contudo, também as outras paradas foram motivadas pela própria questão do ser, são imanentes ao próprio caminho na questão do ser. Nenhuma parada é, assim, externa à estrutura hermenêutica de ST. Todas são paradas interpretativas e correspondem a essa estrutura, embora a última a extrapole.

A primeira parada corresponde ao movimento que vai da *Interpretação existencial (existenzielle Interpretation)* à *Interpretação temporal (zeitliche Interpretation)*: do ser-no-mundo para o ser-para-a-morte à conquista da temporalidade; a segunda corresponde à *Interpretação temporal*: radicalização do ser-todo do *Dasein* como retorno e repetição a partir da temporalidade das estruturas até então conquistadas; e a terceira corresponde à *Interpretação originária (ursprüngliche Auslegung)*, nomeada de silenciosa estranheza e diferença ontológica. Todas essas paradas têm como “solo fenomenal” uma *Interpretação cotidiana (alltägliche Auslegung)*:

---

<sup>8</sup> Heidegger se manifesta sobre a opinião corrente de que a tentativa de *Ser e tempo* entrou num beco sem saída em sua *Carta sobre o Humanismo*. (1995, 69-71)

encobrimento ou fuga de si mesmo do *Dasein*. E todas tendem para a *Interpretação originária*.

Com isso enunciamos os temas privilegiados por Heidegger em ST no que concerne à questão do ser: mundo, morte, tempo e silêncio. Estes têm sua raiz no tema da verdade como *aletheia*.<sup>9</sup>

A tese de ST é a de que ser é tempo. O tempo é o escondido do ser. Essa tese é perpassada pelas seguintes sub-teses: existência não é realidade, mas é *cura*. *Cura* é temporalidade. A Introdução de ST, constituída por dois capítulos (§§1-11), consiste na recolocação da questão do ser: o capítulo 1 nos fala do caráter aporético do ser e a necessidade de uma *destruição* da metafísica — até o § 8, e o capítulo 2 nos fala da relação *Dasein* e existência — do §9 ao §11. A Primeira Parte tem — em sua 1ª seção (§§12 -44), constituída de seis capítulos — do capítulo 1º ao 5º, como centro a temática do ser-no-mundo e no capítulo 6 a temática da verdade. A 2ª seção (§§45-83), dessa primeira parte, constituída também de seis capítulos tem como centro, do capítulo 1º ao 3º, a temática, por um lado, da situação hermenêutica conquistada; e, por outro, a conquista da totalidade do todo do *Dasein*: temporalidade (imprópria e própria), ou seja, uma nova situação hermenêutica (até o §65). E do capítulo 4º ao 6º uma retomada das estruturas existenciais já conquistadas (até o § 83).

O que nos importa, nessa configuração externa de partes, capítulos e parágrafos de ST, é ver que até o §65 se dá uma *Interpretação existencial*. A partir do §66 que Heidegger<sup>10</sup> vem denominando de *Interpretação existencial*

---

<sup>9</sup> Sempre que for necessário mencionaremos as expressões em alemão, a fim de que aquilo que estamos chamando de estrutura hermenêutica de ST transpareça nitidamente e fique bem delimitado em seus modos estruturais. O que só se consegue perceber com nitidez e de imediato seguindo o texto no original.

<sup>10</sup> Precisamente a partir da página 416 (2006).

agora ele nomeia de *Interpretação temporal*. Tanto na primeira como na segunda interpretação o “solo fenomenal” é uma terceira e uma quarta interpretação, a *Interpretação cotidiana* e a *Interpretação originária*. Estas, portanto, enquanto “solo fenomenal”, não tem um limite externo em ST. Elas perpassam o todo de ST.

Essas quatro modalidades de interpretação podem ser ditas de uma forma dupla: como *Interpretation*, as duas primeiras; e como *Auslegung*, as duas últimas. Cada uma, porém, tem sua característica própria irreduzível à outra. A estrutura hermenêutica de ST é, assim, constituída por essa dupla modalidade de interpretação. Estas *são* modos de ser do *Dasein*. São, nesse sentido, ontológicas. Contudo, a *Interpretation*, porquanto visa uma *Ontologia fundamental* é ontológica, entendendo-se ontologia como tendência do *Dasein* de constituir uma ontologia, ou seja, uma determinação explícita da entidade do ente em geral. Já a *Auslegung* enquanto *cotidiana* é ontológica, mas como “fuga” de toda ontologia tal como entendida no primeiro caso. Daí ser ela, portanto, pré-ontológica. Já a *Auslegung* enquanto *originária* é o que permite esse tender explícito a uma ontologia, próprio da *Interpretation*, bem como sua “fuga”, próprio da *Interpretação cotidiana*. Ela é, assim, nem ontológica, no primeiro sentido, nem pré-ontológica, no segundo sentido, uma vez que é a “condição” tanto do “tender” (existencial) quanto da “fuga” (existenciária). Isso deve justificar, em parte, a posterior desistência de Heidegger em falar ontologia. Não só de ontologia, mas de todo e qualquer termo, pois aí todos falham na nomeação da *Interpretação originária*.

A *Interpretação existencial* tem como base determinante a impropriedade do *Dasein* (a facticidade e a decadência) e a *Interpretação temporal* tem como base o tempo originário. Ambas se complementam enquanto desencobridora, face ao caráter encobridor da *Interpretação cotidiana*. Todas as quatro estruturas interpretativas são modos antepredicativos. A

*Interpretação existencial e temporal* são expressas: temática mostração existencial e temporal. A *Interpretação cotidiana* é inexpressa: atemática e sustentada por uma tradição petrificada em seus conceitos (impessoal). Já a *Interpretação originária* é: silenciosa estranheza e diferença ontológica. Esta é também inexpressa e atemática, contudo, “independe” de uma tradição, uma vez que nos *acontece* enquanto *Dasein*.

### **3. A estrutura hermenêutica de *Ser e Tempo* e a *Aufklärung* como divisa entre Heidegger e Gadamer**

Heidegger sabe que há um “nexo” entre tais estruturas hermenêuticas. Sabe que a *Interpretação existencial e temporal* ao visar a *Interpretação originária* não pode “fechar os olhos” para a *Interpretação cotidiana*. A caracterização que dá Heidegger desse nexo é, de um lado, uma *violência* da *Interpretação existencial e temporal* face à *cotidiana*. Violência, precisamente, contra sua tendência ao encobrimento da *Interpretação originária* do *Dasein*. E de outro, a *abertura* da *Interpretação existencial e temporal* em deixar falar a *originária*. A violência tem o sentido de levantar uma suspeita quanto à *Interpretação cotidiana* como “direção última” para a *existencial e temporal*, ou seja, a *Interpretação cotidiana* não deve ser deixada a si mesma, mas deve ser pensada em seu “enraizamento” na *Interpretação existencial e temporal*. Desta última deve receber luz, embora não seja cega. Deve mostrar-se como, em seu caráter de ser, é encobridora e fuga do que é mais próprio do *Dasein*: sua *Interpretação originária*. De modo que, *Interpretação cotidiana* e a *originária* perpassam o todo de ST implicando numa *Interpretação existencial e temporal* como jogo de violência e abertura.

Essa ideia de “violência” não é nova para Heidegger ele a encontra já em Hegel e Husserl. A ideia de uma supressão (*Aufhebung*) própria do movimento dialético do espírito até o Espírito Absoluto guarda em si um caráter de violência. As figuras ou manifestações do espírito na

Fenomenologia do espírito agem violentamente face à figura a ser supprassumida: “O progresso é uma marcha cujo movimento se determina a partir de uma meta, isto é, a partir da violência da vontade de absoluto.” (1962, p.196-200). E a violência fenomenológica está na ideia de *suspensão* ou *epoché*, cujo extremo é a redução do mundo natural a uma *consciência transcendental*. (HUSSERL, 2006, p.81-85). Heidegger criticou fortemente certa tendência dialética da fenomenologia. E contrariamente à violência de que ele fala, a violência dialética e a violência fenomenológica vão em direção a uma total eliminação da atitude natural em função de uma autotransparência do homem. É como se fosse possível reduzir tudo ao transcendental; na linguagem de Heidegger, reduzir tudo ao ontológico. O que para Heidegger seria impossível, posto que aí se perderia de vista a “secreta ambiguidade do *on*”, lugar do pensar ontológico como tal: pensar na circularidade ser, ente e *legein*.

Contudo, considerando esse nexos (violência e abertura) entre as estruturas hermenêuticas de ST, vê-se que há implicado, certamente, uma relação gradual de promoção da plena transparência do *Dasein*. *Interpretação cotidiana* só de modo aparente é o grau zero, porque mesmo fugindo de si *Dasein* sabe e diz algo de si. *Interpretação existencial* é o grau intermediário; e a *Interpretação temporal* é a “plena” transparência do *Dasein*, quando, então, deixa-se falar a *Interpretação originária*. O que seria, portanto, diferente em cada uma dessas modalidades de interpretação é o grau de proximidade com o ser mais “pleno” do *Dasein*.

Desse modo, pensam, por exemplo, Grondin e Günter. Mais do que isso eles fazem disso razão para incluir Heidegger numa filosofia da *Aufklärung*. O que, para eles, justificará tomá-lo como avesso à tradição, e nisso determinar a diferença da hermenêutica de Heidegger com a “hermenêutica filosófica” de Gadamer. Assim se expressa Grondin: “Segundo Heidegger (SZ, § 32), a interpretação — *Auslegung* designa a compreensão que se compreende a ela

mesma, que traz à luz seus próprios pressupostos. A visada da *Aufklärung* é aqui evidente.” (2003, p.18).<sup>11</sup>

Contudo, o que a *Interpretação existencial e temporal* quer não é a plena transparência do *Dasein*, no sentido de uma apreensão gnosiológica de si (HEIDEGGER, 1978, p. 24-25), mas impedir que *ser* seja tomado ao modo de um ente puramente subsistente (*Id.*, 2006, p.479). Isso supõe uma *Interpretação existencial* a partir do tempo próprio da temporalidade do *Dasein*, que supõe uma *Interpretação temporal*.

Se *Interpretação cotidiana* consiste na interpretação pré-ontológica de nós mesmos, ou seja, consiste em nossa inerente tendência de autointerpretação relativamente ao mundo das ocupações como o ente que nós mesmos não somos (*Ibid.*, p.405), então *Interpretação existencial e temporal* consistem numa interpretação de nossa interpretação espontânea junto ao mundo (impessoal). É uma segunda interpretação que fazemos de nós mesmos. Esta, de natureza ontológica, visa uma *Ontologia fundamental* e aquela, de natureza ôntica, serve-se de uma metafísica da tradição. Esta é falsa e aquela é verdadeira? A *Interpretação existencial e temporal* não são, para Heidegger, mais verdadeiras que a *cotidiana*, ela apenas, em seu resultado, lança uma luz sobre o ser a partir da compreensão de ser desta última, que se mostra, sob essa luz, enquanto uma forma de temporalização *decadente* de tempo infinito. Daí que o ser, nada mais seja, nos limites da *Interpretação existencial*, da *temporal* e da *cotidiana*, do que uma temporalização de tempo infinito (impróprio) e finito (próprio). *Interpretação cotidiana* é “o chão” (como testemunho ôntico) sobre o qual pisa a *Interpretação existencial e temporal* cultivada por Heidegger em ST.

---

<sup>11</sup> Günter Figal repete a tese de Grondin: “Ao contrário, ela [a filosofia de Gadamer] é uma recusa consciente ao autopresente e à autotransparência que estavam em questão para o jovem Heidegger. O ‘ser histórico’, disse Gadamer certa vez, ‘nunca significa imergir no saber de si’” (2007, p. 24-25).



Vejo, portanto, como um equívoco essa inclusão de Heidegger no ideal da *Aufklärung*, uma vez que o poder-ser mais próprio do *Dasein*, como antecipação de seu ser-para-morte, mostrado na *Interpretação existencial e temporal*, é uma visada para o estranho; é já ser no estranho; é não o poder dele escapar.

## Conclusão

Considerando, por fim, que a quádrupla estrutura hermenêutica de ST aqui exposta, bem como as demais, é existencial, é modo de ser do *Dasein*, Heidegger não pode ter desistido da hermenêutica ao desistir da *Interpretação existencial e temporal* nos termos de ST, posto que, teria desistido do que não depende dele. Ao contrário, ele seguiu a hermenêutica que aí se mostrava enquanto modo de ser; enquanto orientada pelo caminho de ser e que exigia um não falar de si, além do que ele falou.

Tendo conquistado a estrutura hermenêutica de ST, conquistamos a base para, na continuidade desse nosso texto, em outro momento, apresentarmos a já referida determinação positiva (silenciosa estranheza e diferença ontológica), aí presente, da *Interpretação originária* como a hermenêutica própria da *Ontologia fundamental* de Heidegger. Aqui, de modo propedêutico, somente indicamos alguns aspectos dessa determinação positiva. Fazer o desenho da *Interpretação originária* é o desafio maior, para não dizer impossível, uma vez que ela não se deixa desenhar. Nela consistiu toda nossa exposição. Mesmo quando estávamos junto às outras modalidades de interpretação, que constituem a estrutura hermenêutica de ST, é a ela que estávamos visando atingir em sua forma e conteúdo. Atingi-la de fato, porém, só estando com o pé na existência fática. Ela tem a ver, em sua forma, com *sentido* e *estranheza* enquanto modos de ser co-originários do *Dasein*. E em seu conteúdo com, essencialmente, o “fato ontológico”,

expresso e condensado numa sintética proposição, no texto heideggeriano *Der Ursprung des Kunstwerkes* de 1935-6, de que o “ente está no ser” (1992, p.42): a *diferença ontológica*.

Com essa determinação positiva da *Interpretação Originária*, ganhar-se-á também um contorno mais explícito de cada uma das modalidades hermenêuticas estruturais de ST aqui apresentadas, mesmo sabendo que estas, enquanto estrutura hermenêutica do todo de ST em seu nexos de violência e abertura, não possam ser separadas, mas, tão somente, vistas uma em relação à outra.

É no “jogo” da existência mesma, portanto, em sua propriedade e impropriedade que o sentido do ser em geral deve se “tornar visível”. De modo que, a hermenêutica em Heidegger, pode ser dita como a interpretação do sentido do ser em geral no tempo enquanto *Dasein*. A primeira Seção, com efeito, trata da impropriedade ou *interpretação cotidiana e impessoal* do *Dasein*, e a segunda busca sua propriedade ou *interpretação ontológica* em seu caráter de violência e exposição originária face à interpretação cotidiana. A temporalidade é o fundamento de ambas. A unidade aí preserva a multiplicidade. Do ponto de vista do resultado de cada uma das seções da primeira parte, pode-se dizer: da primeira seção (fundamento do *Dasein*) resultou que a questão do ser corresponde à problemática do *sentido* (na impropriedade do *Dasein*). Ser-no-mundo é análise do *ser-em*. Este *em* é angústia. Esta abre para *cura* (disposição, compreensão e discurso ou existência, facticidade e de-cadência). Cura é compreensão ontológica ou *nexo* entre *logos* e *aletheia*. *Aletheia* é descobrimento-encobrimento. *Logos* é modo de ser do *Dasein* como descobridor e encobridor (*aletheia*). O ser do *Dasein* não é, portanto, nem manual nem simplesmente dado. O nexos que aí desponta é a do ser como temporalidade. Da segunda seção (*Dasein* e temporalidade) resultou que cura é ser-para-morte: fim e totalidade ou tempo da finitude. A temporalidade aí é ekstática. Daí que o *sentido* do ser é tempo finito ou modo de poder-ser próprio do *Dasein*. Portanto, o

sentido do ser está aí em *Ser e tempo* colado ao modo de ser do *Dasein*, que não é nem à mão, nem diante da mão, nem é algo de real. É um *a priori*, um *já* no mundo como um *fato* não “solto no ar”, mas “a cada vez meu” como “algo” em jogo.

Por fim, cabe, então, perguntar: por que a Analítica existencial em seu resultado não é suficiente para a *destruição* da metafísica, ou seja, para se chegar ao sentido do ser em geral? Porque a impropriedade, lugar do esquecimento do ser no projeto *Ser e tempo*, é ontológico, ou seja, vem do ser, não pode ser erradicada por nenhuma analítica. Daí o tema da “destinação do ser” assumir, cada vez mais, o lugar para a *destruição* da metafísica e o chegar ao sentido de ser em geral, no chamado Heidegger da virada (*Kehre*). É no “aí” que o ser continua se dando em seu sentido, agora, porém, o “aí” não é mais meramente dar conta de suas estruturas existenciais, mas é *clareira*. E o ser que “aí” se dá não é mais só um acontecer do tempo e compreender finito do *Dasein*, mas é *Ereignis*, ou seja, é acontecimento-apropriação. Em ambos o ser continua a ser um “nada”. Apenas que no segundo ele tem uma história. A “abertura do aberto” é *clareira* e o ser que aí se dá é *Ereignis*. É como *clareira* e como *Ereignis* que é possível tornar visível o nexos homem e ser.

## Referências

- ARISTÓTELES. *Metafísica*: ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, vol. 2, 2002. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, vol. 2, 2002.
- FIGAL, Günter. *Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia*. Trad. de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007.

- GADMER, Hans George. *Hermenêutica em retrospectiva: A posição da filosofia na sociedade*. Marcos A. Casanova. Petrópolis: Vozes, vol. IV, 2007 (Coleção Textos Filosóficos).
- GRONDIN, J. *Le passage de l'herméneutique de Heidegger à celle de Gadamer*. In: *Le Souci du passage*. Paris: Cerf, 2003.
- HEIDEGGER, M. *A origem da obra de arte*. Trad. de Maria da Conceição Costa, Lisboa: edições 70, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Carta sobre o humanismo*. Trad. de Emmanuel Carneiro Leão, 2. ed., Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Introdução ao "Que é Metafísica?"*. Retorno ao fundamento da metafísica. In: \_\_\_\_\_. *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. de Ernildo Stein, 4. ed., São Paulo: Nova Cultural, 1991a (Os Pensadores).
- \_\_\_\_\_. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang Von Leibniz*. GA 26. Klostermann, Frankfurt/Main, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Trad. de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária. São Francisco, 2006.
- \_\_\_\_\_. *A determinação do ser do ente em Leibniz*. In: HEIDEGGER. *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. de Ernildo Stein, 4. ed., São Paulo: Nova Cultural, 1991b (Os Pensadores)
- \_\_\_\_\_. *Que é isto, a filosofia?* In: HEIDEGGER. *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. de Ernildo Stein, 4. ed., São Paulo: Nova Cultural, 1991d (Os Pensadores).
- \_\_\_\_\_. *Sobre a essência do fundamento*. In: HEIDEGGER: *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. de Ernildo Stein, 4. ed., São Paulo: Nova Cultural, 1991c (Os Pensadores).

- \_\_\_\_. A questão da técnica. Trad. de Emmanuel Carneiro Leão In: *Ensaíos e conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes 2002.
- \_\_\_\_. Hegel e os Gregos. In: \_\_\_\_\_. HEIDEGGER. Conferências e escritos filosóficos. Trad. de Ernildo Stein, 2. ed., São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Os Pensadores).
- \_\_\_\_. Hegel et son concept de l'expérience. In: *Chemins qui ne mènent nulle part*. Trad. de Wolfgang Brokmeier. Paris: Gallimard, 1962.
- \_\_\_\_. *Interprétations phénoménologiques d'Aristote* (bilíngüe). Trad. J.-F. Courtine. Mauvezin, TER, 1992.
- \_\_\_\_. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang Von Leibniz*. GA 26. Klostermann, Frankfurt/Main, 1978
- \_\_\_\_. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Trad. de Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder Editorial, 2005.
- HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. 2. ed. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006 (Coleção Subjetividade Contemporânea).
- INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*. Trad. Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.
- LOARIC, Z. *Ética e finitude*, São Paulo: EDUC, 1995.
- MANSION, Filosofia primeira, filosofia segunda e metafísica em Aristóteles. In: ZINGANO, M.(org.). *Sobre a metafísica de Aristóteles*: textos selecionados. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.
- NUNES, B. *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Ática, 1992.

PLATÃO. *A República*. Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. 8. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

RODI, F. O conceito de Dilthey de estrutura dentro do contexto da ciência e da filosofia do século XIX. In: AMARAL, Maria Nazaré de C. P. *Período clássico da hermenêutica na Alemanha*. São Paulo: Editora da universidade de São Paulo, 1994.

STEIN, E. *Seis estudos sobre “Ser e tempo”*. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

VATTIMO, G. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

# HERMENÊUTICA E NARRATIVA: A LÓGICA DA INTRIGA NO CENTRO DO PENSAMENTO DA PRAGMÁTICA DA LINGUAGEM<sup>1</sup>

---

*José Vanderlei Carneiro\**

## **Introdução**

A noção de intriga será construída neste artigo a partir das teorias da ação. A intriga se põe como mediação da organização textual e discursiva da narrativa. A lógica da configuração da intriga está relacionada às concepções de texto e de ação elaboradas por um lado, por filósofos e linguistas filiados à pragmática da linguagem e por outro, por teóricos que operam com uma hermenêutica filosófica.

Intriga está vinculada diretamente à noção de mediação a partir da experiência de recepção do sujeito empírico que estabelece uma dialética entre o texto e o leitor, salientando o campo da interpretação. Toda narrativa, particularmente, as pertencentes ao gênero textual, explicita-se através do tempo verbal e de seus marcadores textuais da ação humana.

---

<sup>1</sup>Texto extraído da tese de doutorado defendida no Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal do Ceará (UFC) – e publicado na *Pensando – Revista de Filosofia* Vol. 4, N° 8, 2013 e já modificado como cumprimento do propósito desta publicação.

\* Professor de Filosofia no Centro de Educação Aberta e à Distância (CEAD/UFPI) e no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Piauí (UFPI). Contato: [vanderleicarneiro66@gmail.com](mailto:vanderleicarneiro66@gmail.com)

Desenvolveremos, pois, uma concepção de intriga como o postulado de reconfiguração da narrativa. Essa concepção acentua o imperativo teórico da narratologia contemporânea, definida, por nós, como hermenêutico-narratológica. Daí a intriga, como um dos constituintes de base da narrativa, estar articulada numa teoria da ação das ciências da linguagem.

Para isso, a organização deste texto compreende os seguintes tópicos discursivos: a) teoria da ação nas ciências da linguagem, que tem a intenção de discorrer acerca da teoria dos atos de fala, verificando o que esta abordagem filosófica pode oferecer para o conceito de intriga, enquanto constituinte da narrativa; b) a noção de intriga no estudo da hermenêutica do texto narrativo, demonstrando nosso distanciamento em relação à noção de intriga da tradição literária a partir de um acento híbrido da ação mimética; e por último, c) o jogo hermenêutico dos constituintes da narrativa: a intriga como mediação narratológica.

## **1. A teoria da ação nas ciências da linguagem**

Os estudos narratológicos contemporâneos, no que diz respeito à categoria de ação, têm sido construídos em torno de interfaces com alguns campos epistemológicos próprios da filosofia do agir, que na linguística se adéqua às pesquisas de abordagem pragmática. A linguagem é um instrumento de interação social, cujo uso, ou ato de enunciação, é um ato linguístico. Portanto, o conceito de ação passa pela literatura produzida pela filosofia da linguagem compreendida como atividade a partir da teoria dos atos de fala (AUSTIN, 1962).

Depreendemos desta teoria que o funcionamento da comunicação humana se processa, primeiramente, através dos atos locucionários, quer dizer, o enunciador dirige sua fala a algum enunciatário, como também se refere a algum lugar ou coisa, atribuindo algo sobre esses referentes. Desta



forma, todo ato locucionário cumpre um propósito social e realiza, por sua vez, um ato ilocucionário. Essas duas ações de linguagem: locucionário e ilocucionário se realizam nos diferentes usos linguísticos que o sujeito faz a cada contexto de fala e a cada gênero textual.

Esse processo de produção de comunicação ou, para nós, estratégia de textualização, em última instância, produz um efeito semântico tipicamente identificado pelos pragmáticos como ato perlocucionário. Advogamos, pois, junto com os autores abaixo, que para o sucesso desta compreensão um falante deve decidir, primeiramente, que ato ilocucionário realize em qualquer ponto dado na sua interação. Esta decisão será baseada, em parte, nas metas e motivos interpessoais do falante. Ele também será determinado pelo conhecimento do falante dos atos sociais que podem ser realizados linguisticamente.

[...] Um falante também deve decidir que ato locutório usar como veículo para o ato ilocutório visado. Esta decisão será influenciada pelo conhecimento do falante do potencial ilocutório das formas linguísticas em seu repertório. (ABBEDUTO; BENSON, 1996, p. 244)

A formulação discursiva que um falante usa na interação textual também será determinada pelo seu conhecimento dos processos interpretativos de seus leitores. Isso significa dizer que as decisões sobre as escolhas linguísticas sofrerão com os motivos do ponto de vista narratológico; com as intenções a partir de uma gramática comunicacional; e com os efeitos, segundo o estatuto da pragmática, que o falante quer manter em relação aos outros participantes desta atividade de linguagem.

Neste sentido, a compreensão e a produção dos atos de fala são frutos da lógica da intriga que os falantes manipulam e a linguagem textual impõe. Além da exigência do domínio dos conceitos que precisa para ser evidenciado,

existe o ato interpretativo no qual o texto narrativo se assenta. Os atos de fala, por exemplo, são eventos linguísticos que estão em conformidade com o domínio do sistema linguístico. Desta forma, os atos de fala são eventos ligados ao contexto de enunciação do falante e, conseqüentemente, da produção textual.

A hermenêutica de texto ficcional, pois, que contém a intriga como constituinte de interpretação, consiste no conhecimento e compreensão da teoria dos atos de fala cunhados pela pragmática linguístico-filosófica.

Segundo Habermas (2002), o aspecto proposicional (relação linguagem/estado de coisa) passa a ser integrado no componente mais amplo dos atos de fala. Na linha da pragmática, os atos de fala são validados por sua capacidade de objetivar uma situação para um interlocutor, procedimento inerente à ação comunicativa. Habermas (2002) distingue as ações em dois tipos: a) ações linguísticas: aquelas em que o "saber proposicional" se torna possível, se efetiva, o conteúdo do dito apresenta-se no e pelo fato de dizer e, b) ações não-linguísticas: como correr, entregar uma encomenda, atravessar a rua (um agente intervém com certos meios para atingir fins). Neste caso não se pode saber qual é a intenção desta ação comunicativa.

Habermas (2002), que discorda das abordagens metodológicas da primeira geração da escola de Frankfurt (rejeita o conceito negativista de razão), propõe uma filosofia fundada na intersubjetividade de sujeitos capazes de falar e agir num mundo de dupla face. Quais são essas faces? O domínio dos sistemas (econômico e político) e o domínio do mundo da vida, e por isso mesmo, possibilitar a ordem social.

As ações sociais concretas são de dois tipos: ação comunicativa e ação estratégica. Ações comunicativas são aquelas que integram, normatizam, socializam; já ações estratégicas são aquelas que têm em vista fins e dependem de uma racionalidade técnico-instrumental, com sua

capacidade de manipular informações e adaptar-se a situações de forma bem-sucedida e eficaz.

O modelo da ação comunicativa leva em conta todas as funções da linguagem. A primeira delas caracteriza-se como parte indispensável da interação social, a partir da concepção de sociedade centrada na linguagem. A segunda função é a ilocucionária, que é a força da linguagem como ato de fala, seguindo a teoria de Austin (1962). A terceira função é a hermenêutica, na linha de Gadamer (2008), quando afirma que a linguagem demanda da interpretação do discurso em situação.

Para Habermas (2002), os atos de fala podem ser vistos segundo pressupostos, tais como: a) atos de fala constataivos (mundo cultural), que têm a pretensão de verdade de enunciados verdadeiros, cujos pressupostos de existência (estado de coisa ou acontecimento) estão ajustados à realidade, de modo que o ouvinte possa assumir e compartilhar o saber do falante, relacionados ao mundo objetivo; b) atos de fala regulativos (mundo social), compreendidos como retidão ou correção normativa, relacionados ao mundo das ordenações legítimas e c) os atos de fala expressivos (mundo subjetivo da personalidade) têm a pretensão de sinceridade, de modo a expressar sentimentos, opiniões, desejos, de maneira que o ouvinte possa confiar na veracidade do falante.

A teoria dos atos de fala, já a partir dos estudos de Habermas (2002), pode ser redimensionada como processo de produção da narrativa contemporânea no que diz respeito à força locucionária que a fala tem de realizar na construção de mundos. Na narrativa a lógica da intriga demonstra ações de ordem culturais, sociais e subjetivas. As expressões ou os atos de fala constataivos que explicitam o mundo cultural podem ser demonstrados através das expressões relacionadas com a realidade.

Narrar, segundo Umberto Eco (2004), é construir um mundo, pois as palavras vêm posteriormente. Na nossa

concepção narrar é explicitar o mundo através da fala. É conferir as normas e ordenações que existem no mundo social. Os atos de fala regulativos salientam uma ordem causal na convivência entre os sujeitos ficcionais.

Existem, pois, os atos de fala que ressaltam o mundo da subjetividade humana, que são os atos de fala expressivos, que dão conta da dimensão dos desejos e dos pontos de vistas de cada sujeito da narrativa. Neste mundo da imaginação existe uma interação mútua da ação do mundo empírico com a ação do mundo textual. Ambos permitem estratégias de realização pragmáticas.

Segundo Habermas (2002), em todo ato de fala há uma orientação para o entendimento, no qual a teoria da ação comunicativa implica uma teoria de ação estratégica. A ponte entre linguagem e realidade não é propriamente uma ligação entre elas, mas a própria realização ou efetivação de afirmações acerca de algo (realidade compartilhada), sujeitas à validação de sua pretensão de verdade.

Acompanhando o estudo de Araújo (2004), percebe-se que a força argumentativa da linguagem em Habermas necessita, para haver ordem social, de outra força, a da legitimidade do direito em sociedades democráticas. A ação comunicativa impede a ação estratégica de sobrepor-se inteiramente, pois a ação comunicativa demanda e constrói simultaneamente a socialização, a educação, as liberdades democráticas, a criatividade pessoal.

Mas, considerando Bronckart (2008) a respeito deste pensamento habermasiano, essa teoria ainda é insuficiente no plano linguístico, pois ela se sustenta:

Na teoria dos atos de fala de Austin e Searle e não integra as reflexões mais profundas sobre o estatuto dos signos da linguagem e da teoria de Saussure em particular e, além disso, não considera o nível principal de organização do agir linguageiro, o nível dos textos e/ou discursos. (BRONCKART, 2008, p. 25)

O agir comunicativo, para Bronckart (2008), tanto organiza as representações que os falantes expressam a partir de uma situação de agir, como também é o regulador de suas intervenções efetivas no mundo. Mas essa teoria não dá conta do propósito de interpretar textos narrativos que necessariamente necessitam operar no plano linguístico. Em conformidade com este autor, a teoria dos atos de fala captura os fenômenos da linguagem, mas não investe de maneira mais profícua no estatuto dos signos da linguagem. No entanto, para Paul Ricoeur (1986) a teoria do agir comunicativo tem pretensões de validade designativa no rastro de uma constituição dos signos do uso de uma língua. Essa proposição se apoia em duas teses nos seus estudos hermenêuticos.

Primeira tese consiste na sua intenção de estabelecer uma relação de identidade entre as ações significantes: a ação humana e a ação no texto. Tanto o texto como a ação humana intervêm socialmente no mundo. Todo texto faz parte de uma produção coletiva, pois é obra de vários sujeitos. Existe, portanto, sempre polifonia explícita no texto, assim, como também, escapam sentidos que estão para além dele. Este é o aspecto polissêmico da linguagem escrita. Na segunda tese o autor aponta para a produção da *Círculo Hermenêutico*, que compreende indícios e figuras interpretativas da ação humana.

Para Bronckart (2008, p. 36),

a análise do *Círculo Hermenêutico* é a interpretação propriamente dita: dado que as narrações são obras abertas, elas estão disponíveis para qualquer ser humano, e seria no contato com elas que os homens reconstruiriam uma compreensão das ações, compreensão essa que visaria à racionalidade e por meio da qual eles buscariam compreender a si mesmos enquanto agentes que atuam permanentemente no mundo.

A relevância da hermenêutica contemporânea de Paul Ricoeur, expressa por Bronckart (2008), é a configuração de uma tipologia das ações participativas: ações no mundo dotado de intencionalidade e as ações comunicativas. Para nós, a primeira compreende a organização por conexões; a segunda opera com os motivos e os desejos. Por último, as ações conectam as propriedades das ações no mundo na formatação da ação verbal.

Bronckart (2008) desenvolve, a partir da tríplice configuração do mundo de Habermas (2002), três planos de interpretação: a) o plano motivacional do texto, no qual distingue os condicionamentos do mundo social, enquanto representações de desejos e, os motivos, que são as razões internas do agir humano; b) o plano de intencionalidade, no qual estabelece a diferença entre as finalidades e as intenções, esta compreendida como o objetivo do agir, enquanto a outra salienta a dimensão coletiva e válida da ação e c) o plano dos recursos para o agir. Aqui a diferença fundamental é quanto às ferramentas materiais de suas tipificações do agir que se encontram na convivência social.

Essa conceituação nos leva a outra distinção para assegurar a interpretação da narrativa, que são as noções de atividade e de ação. Acompanhando Bronckart (2008, 122), a primeira refere-se aos fenômenos coletivos, enquanto a segunda refere-se aos fenômenos individuais. Com efeito, entendemos que a noção de ação incorpora várias outras modalidades de agir, tais como: a) as ações realizadas pelos indivíduos; b) as atividades operadas pelo coletivo e c) as ações que fazem parte de um processo de negociação em torno de alcançar um objetivo comum. Mas essas especificações de ação ainda não delimitam o campo da hermenêutica da narrativa, pois elas podem ser incluídas como qualquer modalidade do agir. A noção de ação que estamos construindo será o produto da interpretação das ações de toda narrativa, enquanto intriga no texto ficcional.

## 2. A noção de intriga na hermenêutica do texto narrativo

Paul Ricoeur (1986) na obra *Do Texto à Ação* expõe três preocupações a respeito da função narrativa. A primeira é no sentido de defender o uso da linguagem de maneira ampla, heterogênea e irreduzível. A segunda preocupação é de dar uma lógica às formas e às modalidades do jogo de narrar. São vários os gêneros literários em que a narrativa tem ganhado corpo. A terceira é quanto à capacidade que a linguagem tem de organizar as configurações discursivas que ele chama de texto.

O texto é compreendido como materialidade linguística, segundo Benveniste (1989) ou uma instância de discurso. Já para Ricoeur (1986), o texto é a unidade linguística que permite a mediação entre as intrigas tanto do mundo vivido quanto do mundo narrado. Desta forma, o texto está para além da sua materialidade ou de um empenho semântico. O texto se configura em múltiplas semioses no ato de narrar. É a organização da intriga que dá consistência ao texto, possibilitando a distinção entre as ações contadas e as ações construídas na interpretação da narrativa.

A intriga organiza aquilo que está posto como constitutivo da narrativa, aquilo que é próprio desse gênero - a inerência de um começo, meio e fim. Entendamos por começo o ato inaugural da narrativa, uma ação provocadora de desequilíbrios<sup>2</sup>, uma ação que abre o texto para processos de referenciação, no qual o leitor torna-se co-produtor textual.

---

<sup>2</sup> Veja que, aqui, estamos alterando a perspectiva da teoria de sequência que advoga a organização da ação em uma alternância entre problema e solução (LABOV, 1976), nó e desenlace (ADAM; REVAZ, 1997), equilíbrio e desequilíbrio (BREMONT, 1973) ou mesmo concordância-discordância em Ricoeur (2012a).

O meio do texto narrativo, por sua vez, está em toda parte. O meio é a ação enquanto experiência arriscada a cujas surpresas constantemente o texto submete o leitor. É a ação que seduz o leitor a modificar-se enquanto ele compreende a história. O meio do texto narrativo, portanto, é a travessia do mundo prefigurado ao mundo reconfigurado. São os vários elementos constitutivos da intriga que estabelecem a mediação interpretativa. A narrativa como um todo é não somente uma relação de causa e efeito ou uma macroproposição de ação dominante como apregoa a teoria da sequência narrativa, mas os efeitos-signos<sup>3</sup> que fazem o leitor interagir com o texto por meio da intriga.

Com efeito, o fim da narrativa é uma categoria de relação, no sentido de que o fim depende da disposição do leitor, da interpretação que ele faz entre os jogos dos atos narrativos, escolhendo um como fim. Não defendemos que a história necessariamente caminha para um ponto de desenlace, resolução, felicidade ou infelicidade conclusiva, pois o último enunciado, a partir do qual o leitor abandona o texto, pode ser abertura para outras inserções hermenêuticas.

Paul Ricoeur (2012a) na obra *Tempo e Narrativa* faz uma leitura da *Poética* de Aristóteles com o propósito de desenvolver uma concepção de intriga não necessariamente na perspectiva analítica, mas a partir de uma abordagem hermenêutica. Uma das noções de intriga no texto aristotélico se compreende como atividade mimética; outro conceito, como tessitura da intriga. Em Ricoeur (2012a) ambos são entendidos como imitação criadora da

---

<sup>3</sup> Efeito-signo é um termo proposto por Ricoeur (2012b) relacionado ao conceito de rastro no texto. “O vestígio combina, assim, uma relação de significância, mais discernível na ideia de sinal de uma passagem, e uma relação de causalidade, incluída na coisidade da marca”. (RICOEUR, 2012b, p. 205).



experiência humana que se configura através da hibridez da intriga.

Tomaremos este conceito de intriga de Ricoeur por entendermos que nele existe um distanciamento em relação à noção de intriga presente na *Poética* de Aristóteles. Para este, a intriga é a estrutura da ação. Na nossa compreensão, a intriga dá uma lógica à narrativa, mas não põe enquadres rígidos como parâmetros de interpretação ou análise, pois a ideia de organização da ação é construída por operadores inferenciais e de referenciação, possibilitados, exatamente, por esse caráter aberto da ação mimética. Assim, a ação é estrutura composicional do texto narrativo, mas também é experiência viva no discurso narrativo.

O conceito de intriga em Aristóteles sofreu alteração significativa tanto das teorias contemporâneas de literatura como das filosofias do agir que produziram formatações textuais, nas quais as fronteiras epistemológicas foram rompidas para dar conta da ação humana não programada, mas pragmática. A ação deixa de pertencer às estruturas paradigmáticas, para se diluir em experiências lúdicas, tanto para quem produz o texto literário como para quem o interpreta. A organização da intriga conduz, constantemente, os sujeitos da narrativa (sujeito do texto ou sujeito do mundo) a se perderem nos desvios que configuram a intriga na narrativa ficcional.

O caminho para além de Aristóteles será longo. Não será possível dizer como a narrativa se relaciona com o tempo antes de ter sido formulada, em toda a sua amplitude, a questão da *referência cruzada* - cruzada na experiência temporal viva - da narrativa de ficção e da narrativa histórica (RICOEUR, 2012a, p. 58).

O conceito de referência cruzada em Ricoeur (2012a) está em concordância com o que chamamos de hibridez da intriga. Essa categoria nos ajuda a compreender a narrativa

num processo de interação entre seus constituintes sem lhes dar uma hierarquia à análise ou interpretação, mas deixar que o leitor escolha qual dos constituintes ele vai operar como mediação de compreensão de toda narrativa.

Na *Poética* de Aristóteles o conceito de compreensão total da narrativa é o conceito de mimesis (imitação ou representação). Substituímos esse conceito pela noção de mediação, tomado da hermenêutica ricoeuriana e aplicado às categorias de sujeito, tempo e intriga. Essas propriedades são o corpo de toda a narrativa, pois estão para além do ato imitativo ou linguístico; elas realizam a mediação entre duas realidades basilares da narrativa: o texto e o mundo.

O texto narrativo a partir da narratologia contemporânea estabelece uma tensão com a noção de organização textual sem deixar de expressar o sentido. Abandonando a sintaxe interna da língua, investe-se no texto efeitos de discurso, permeado por múltiplas ações da experiência humana, que não se conectam necessariamente por causa da estrutura composicional do texto, mas através da cooperação do leitor, que interliga o texto com o mundo, produzindo uma compreensão sensata à narrativa.

A noção de intriga enquanto mediação de sentido rompe com a organização hierárquica proposta por Aristóteles quando trata dos elementos retóricos da tragédia, por exemplo, a) "que" (o objeto da representação), "por que" (o meio) e "como" (modo); b) no interior do "que" (as representações das ações humanas) e c) o "fim visado", o "princípio" (o objetivo da tragédia). A concepção de intriga, construída a partir das teorias da ação das ciências da linguagem e recategorizada pela hermenêutica, opera como constituinte mediador das marcas linguísticas da composição textual, com o propósito de reconfiguração do texto literário.

### 3. O jogo hermenêutico dos constituintes da narrativa: a intriga como mediação narratológica

O processo de mediação da intriga se expressa como linhas guias. Linhas (expressão verbal, marcadores de ação) que apontam como setas para múltiplas direções. Elas indicam um posicionamento metodológico aos coprodutores da narrativa, pois as regras não pertencem à ciência, mas ao jogo da interpretação do texto ficcional, que é a arte de fazer e desfazer possíveis narrativos<sup>4</sup>; linhas descontínuas que instiguem tanto a linearidade causal como o *logos* epistêmico. A intriga tem a função de estabelecer essa mediação, indicando o ponto no texto da coexistência entre a representação da ação e o agenciamento dos fatos no mundo.

De acordo com Ricoeur (2012a), toda atividade mimética produz um saber, algo no mundo. Isso é promovido pela potência que a intriga tem no corpo da textualização. A capacidade de não apenas organizar ações, mas também produzir o sentido da narrativa. No entanto, é preciso salientar que o texto configurado passa pelos mesmos mecanismos de controle que as práticas discursivas sofrem com o uso da palavra (FOUCAULT, 2003).

[...] suponho que em toda a sociedade a produção do discurso é simultaneamente controlada, selecionada, organizada e redistribuída por um certo número de processos que têm por papel exorcizar-lhe os poderes e os perigos, refrear-lhe o acontecimento aleatório, esquivar-lhe a pesada e temível materialidade. (FOUCAULT, 2003, p. 8-9)

---

<sup>4</sup> Categoria trabalhada por Bremond (1971), relacionada às leis de classificação ou os caracteres estruturais que constituem a possibilidade de ordenar o universo da narrativa. Os possíveis narrativos é a maneira como os acontecimentos se organizam em uma estrutura temporal.

Sem dúvida, o texto ficcional traz, nas suas características, "desconforto" para as concepções linguísticas estruturalistas que se propõem como projeto metodológico a enquadrar, delimitar, classificar o texto em categorias que estejam de acordo com o estatuto da validade científica. Por outro lado, a própria cultura logocêntrica tem certo temor à noção de intriga da narratologia contemporânea, que joga com os acontecimentos, pondo-os em trânsito nesta ressignificação do fazer da ciência. A compreensão, aqui, não está na observação da regra, mas na trama descontínua dos enunciados ou, como diz Foucault (2003, 50), no grande zumbido incessante e desordenado do discurso. Esta noção de discurso compreende-se como discurso refigurado, como novo discurso da narrativa (GENETTE, 1983).

A atribuição que estamos depositando ao discurso reconfigurado é a interpretação que fazemos a partir da mediação que a intriga estabelece com o texto narrativo no seu todo. Esta noção distingue Linguística de Texto de Semiótica Narrativa, termo cunhado por Propp (2006) na tentativa de reconstruir uma análise da narrativa não a partir dos sujeitos ficcionais ou de suas ações, mas através das "funções", das sequências objetivas das ações.

Para além desta abordagem narratológica de Propp (2006), propomos acentuar a força interpretativa que cada constituinte de base da narrativa estabelece em relação à lógica do texto ficcional. O paradigma da ordem textual é sua suscetibilidade à transformação configuracional e semântica. Isto acontece por causa da natureza do texto literário, que exterioriza o jogo da intriga, enquanto o jogo de "discordância no interior da concordância" (RICOEUR, (2012a, 69). É essa dialética interna ao texto narrativo que rompe com qualquer concepção poética que se sustente somente na objetivação das ações e na perspectiva de análise da narrativa que explicita somente o plano composicional sem explicitar a dimensão pragmática da narrativa.

Observe que nosso objetivo, no desenvolvimento deste artigo, é redimensionar a noção de intriga nas narrativas ficcionais, compreendendo-a como ação, enquanto constituinte de mediação. Esta lógica de configuração conecta a intriga aos outros componentes da organização da narrativa, por exemplo, sujeito e tempo. Isso porque existe uma correlação entre esses constituintes, fazendo com que todo ato de narrar uma história se torne uma explicitação da experiência humana. Então contar uma história é reconfigurar o mundo do leitor em texto; é dar ao mundo uma literalidade transcultural (RICOEUR, 2012a), entendida por meio de incursões hermenêuticas, tendo como o condutor de interpretação os enlaces da intriga saliente no texto.

A compreensão do texto ficcional pode ser construída através da mediação da intriga, pois sua característica dialética ou seus enlaces estabelecem uma síntese interpretativa, que se desenvolve a partir de uma teoria narratológica, sustentada numa teoria da mimesis. Sobre isso, Paul Ricoeur sistematiza três momentos de configuração da narrativa, o que ele denomina de tríplice mimesis: mimesis I, mimesis II e mimesis III.

Na teoria da mimesis, o texto é o fio de mediação de toda configuração da narrativa ou, como Ricoeur (2012a, p. 94) afirma:

Considero estabelecido que *mimesis* II constitui o eixo da análise; por sua função de corte, ela abre o mundo da composição poética e institui, como já sugeri, a literariedade da obra literária. Mas, minha tese é que o próprio sentido da operação de configuração constitutiva da composição da intriga resulta de sua posição intermediária entre as duas operações que chamo *mimesis* I e *mimesis* III e que constituem o antes e o depois de *mimesis* II.

Por conseguinte, a mimesis II conjuga todo processo de produção e recepção textual. Já o trabalho do analista de texto, como do hermeneuta, é identificar as instruções internas da obra literária, a partir do o indicativo, possibilitado pela intriga e suas relações com o sujeito e o tempo. O montante e a jusante do texto são, na verdade, a configuração linguística, a exposição dos enunciados da narrativa. Em última instância, o que os hermeneutas de texto fazem é ressignificar as operações cíclicas do processo mimético de textualização da narrativa.

Na teoria da mimesis, fica marcada como instância de mediação a mimesis II, ou seja, a configuração, por estabelecer o fio interpretativo entre o mundo vivido ou o mundo prefigurado - mimesis I - e a sua reconfiguração - mimesis III - a partir da recepção da obra. É esse processo de produção e recepção textual ou a relação entre os modos de mimesis que nos leva a inserir o conceito de intriga nos estatutos metodológicos da hermenêutica narratológica.

Neste sentido, o conceito de intriga para a narratologia contemporânea se caracteriza através de três traços fundamentais de análise: a) a concepção de texto, b) o processo de produção (tríplice mimesis) e c) a lógica da recepção.

1. O fundamentado na concepção do texto de Adam (1990): o texto como produção advinda das práticas discursivas. Somam-se a esta visão conceitual de Bronckart (2003, p. 149), que compreende o texto como *“formas comunicativas globais e finitas constituindo os produtos das ações de linguagem, que se distribuem em gêneros adaptados às necessidades das formações sociodiscursivas”*.

2. A intriga está inerente ao processo de produção textual, pois a inteligibilidade concebida pela organização do texto se encontra no ciclo hermenêutico da teoria da mimesis (RICOEUR, 2012a). A trama conceitual em torno da ação sublinha sua capacidade de ser utilizada em relação com os outros constituintes da trama inteira da narrativa, pois são as

ações que explicam os posicionamentos dos sujeitos na ficção, fazendo a distinção fundamental entre a narratologia e a historiografia. O caráter, pois, do agir na narrativa não é uma sequência cronológica de eventos, mas ações pertencentes à trama de um conjunto de outras ações que se entrelaçam como agentes mediadores da história.

3. Por último, a lógica da recepção. O leitor por meio de diversos movimentos cooperativos atualiza o texto narrativo a partir das regras de correferências, pelas quais todo sujeito intencionalmente fala para outro, mesmo que esses sujeitos pertençam a gramáticas distintas. Um constituinte concerne ao estado de enunciado, o outro pertence ao mundo empírico. A lógica da recepção é, pois, condição indispensável para estabelecer o fio interpretativo da narrativa, através das estratégias de textualização.

Na verdade, esse último traço característico da intriga, explicitado acima, postula o caráter próprio do texto literário, no que diz respeito à construção ficcional de um destinatário. Algo próximo do conceito de Leitor-Modelo de Umberto Eco (2004). Em outros termos, um texto é emitido por alguém que o atualize – embora não se espere (ou não se queira) que esse alguém exista concretamente (ECO, 2004, p. 37). Mas o fato é que todo texto possui um sujeito tanto explicitado pelo enunciado como pela sua reconfiguração. O sujeito de recepção do texto possui determinadas ferramentas de ativação das ações e suas correlações em que a intriga é retomada através das operações interpretativas que este sujeito faz.

Supõe-se, portanto, que o texto coloca o sujeito de recepção em diálogo com o sujeito ficcional, construindo condições de explicitação da intriga na narrativa, a partir de operações interpretativas de reconhecimento das similaridades existentes entre o mundo do texto e o mundo do leitor. Do mesmo modo, o sujeito empírico da enunciação é também uma estratégia textual capaz de estabelecer correlações semânticas no desvio da intriga. Isso

é possível por meio do princípio de cooperação textual de que o autor da produção literária é depositário. Para Eco (2004, p. 49), “a configuração do Autor-modelo depende de traços textuais, mas põe em jogo o universo do que está atrás do texto, atrás do destinatário e provavelmente diante do texto e do processo de cooperação”. A intriga na narrativa se configura por meio do jogo interpretativo em torno das ações inerentes à produção textual.

A intriga na narrativa salienta a interação tríplice existente entre os pressupostos de base do texto literário. São eles: imitação ou representação da ação, estado de ficção e interpretação. Estas categorias dão à intriga a função não somente de organizar as ações no texto, mas também de reconfigurá-las em relação à experiência de tempo e à concepção de sujeito ficcional.

O pressuposto da imitação da ação tem seu lugar numa pré-compreensão da ação humana como conhecimento do mundo vivido, no qual todas as suas marcas temporais estão disponíveis na história. Esse mundo a configurar é compartilhado pelos sujeitos da narrativa, a partir da semântica e da experiência do tempo. O momento de sistematização da teoria da narrativa edifica a mimética textual e literária num processo de transformação do caráter da intriga, enquanto ação humana e que passa a ser a lógica mimética da ação.

No segundo pressuposto dos estudos da narrativa dá-se acento ao estado da ficção, compreendido como o lugar da imaginação dos sujeitos, que situa a ação humana no plano da mediação. Essa perspectiva coloca a intriga como mediadora dos estados de ação a partir dos seguintes motivos: a) estabelece conexão linguística entre as ações (feitos dos sujeitos individuais) alastradas no texto com o todo da história; b) opera com o desvio da semântica sobre a sintaxe, apontando ao leitor que para além da sucessão textual existe uma configuração literária e c) a intriga é mediadora por seus próprios caracteres temporais, pelo



modo cronológico do tempo e pelo modo não cronológico, permitindo a configuração dialética do texto ficcional.

Por último, o pressuposto da interpretação, que tem a intriga como mediação da história, subjaz à lógica da recepção. Isto significa dizer que a intriga no texto configurado é construção dialética da relação entre o mundo da imaginação e o mundo empírico. A dialética da discordância-concordante que permite uma elaboração literária do mundo. A reconfiguração na narrativa restitui, em última instância, os processos de organização da ação no texto, permitindo a recuperação referencial da obra literária, a partir de elementos da experiência cognitivo-cultural. As fronteiras, pois, entre o mundo vivido e o mundo do texto se apresentam como um híbrido de imaginação e realidade.

Com efeito, todo processo de configuração textual é necessariamente uma operação hermenêutica, explicitada através da intriga, pelo seu caráter integrador e mediador sob três aspectos: a) transforma uma sucessão de acontecimentos em uma configuração da ação humana; b) dá uma lógica à dispersão do texto a partir das condições de referência, tais como: contexto de enunciação, conhecimento compartilhado, conteúdo temático; e c) aproxima em dimensões variáveis a experiência do tempo e seus marcadores como forma de manter o entendimento da lógica da narrativa.

Por último, a noção de intriga está relacionada intrinsecamente ao conceito de narrativa ficcional, pois adquire por um lado, um estatuto de significação em termo de configuração imaginada e por outro, se opõe à concepção de evento da narração histórica, vinculada à pretensão de ser uma narrativa verdadeira. A intriga na nossa definição pertence ao gênero de discurso ficcional, que se refere às ações mimeticamente construídas no jogo da imaginação. Seu uso cultural se faz a partir das ferramentas de análise da linguística de texto e dos processos metodológicos da hermenêutica filosófica.

## Considerações finais

O nosso conceito sobre a intriga é a expressão do propósito originário, que é elaborar uma redefinição de narrativa que supere as concepções estruturalistas de análise do texto literário. De fato, esse conceito alterou completamente a metodologia antes utilizada, quando se distancia da lógica analítica formal para uma perspectiva de análise interpretativa da ação.

Compreendemos a configuração da intriga integrada aos outros componentes de textualização da narrativa (sujeito e tempo) e sua condição de produção, como por exemplo, as personagens em ação, o contexto em que se dinamizam os acontecimentos e a temporalidade da ação humana. A partir destas considerações destacaremos as conclusões decorrentes do estatuto teórico sobre intriga na narrativa:

a) como discurso de ação no texto narrativo - a intriga se explicita como capacidade de organizar os aspectos proposicionais em ações objetivas de comunicação, essas ações se expressam tanto como ações linguísticas (ato de fala) como ações não-linguísticas (correr, pegar um livro, soltar um rojão), A ação comunicativa se promulga através das seguintes funções: interação ilocucionária e hermenêutica;

b) como mediação entre mundo vivido e mundo narrado - a intriga assegura o encontro entre o mundo a figurar e o mundo reconfigurado. A intriga, pois, como organização das várias ações da história, se caracteriza como elo mediador desta organização retórica do texto narrativo;

c) a narrativa como representação de ações - essa consideração conclusiva está colocada neste texto com a seguinte formulação proposicional: a narrativa é um conjunto de acontecimentos resultantes, por um lado, da

criação imaginativa e por outro da experiência da ação humana;

d) intriga como referência cruzada - ação da narrativa é como uma engrenagem que desencadeia o movimento junto com todos os constituintes e suas possibilidades de construção de referências. E isso é possível porque a intriga se caracteriza como uma organização não hierárquica, mas interativa com o mundo do texto e o mundo do leitor.

e) a intriga como mediação narratológica - a ação mimética (GENETTE, 1972) é uma atividade que produz algo no mundo; não é somente representação imaginária, mas instiga o homem a pensar, pois a intriga se manifesta como jogo hermenêutico (RICOEUR, 2012a) na teoria da narrativa contemporânea.

A noção de intriga, portanto, a partir das considerações anteriores corresponde ao nosso propósito de compreender o texto narrativo para além da oposição entre uma situação inicial e uma situação final. A intriga no texto narrativo corresponde à teoria hermenêutica narratológica enquanto uma concepção lógico-dialógica da ação que compreende o texto como uma integração entre o plano composicional com a dimensão configuracional da narrativa contemporânea.

## Referências

ABBEDUTO, Leonard; BENSON, Glenis. O desenvolvimento dos atos de fala em crianças normais e indivíduos com retardo mental. In: CHAPMAN, Robin S. (Org.). *Processos e distúrbios na aquisição da linguagem*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996.

ADAM, Jean Michel. *Linguistique textuelle: théorie et pratique de analyse*. Mardaga: Liège, 1990.

ADAM, Jean-Michel; REVAZ, Françoise. *A análise da narrativa*. Tradução de Maria Adelaide Coelho da Silva. Lisboa: Gradiva, 1997.

ARAÚJO, Inês Lacerda. *Do signo ao discurso: introdução à filosofia da linguagem*. São Pulo: Parábola, 2004.

ARISTÓTELES. *Poétique*. Paris: Librairie Générale Française, 1990.

AUSTIN, John L. *How to do things with words*. Great Britain: Oxford University Press, 1962.

BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral II*. Tradução de Eduardo Guimarães. Campinas: Pontes, 1989.

BREMOND, Claude. A lógica dos possíveis narrativos. In: BARTHES, Roland (Org.). *Análise estrutural da narrativa: pesquisas semiológicas*. Tradução de Maria Zélia Barbosa Pinto. Petrópolis: Vozes, 1971.

BREMOND, Claude. *Logique du récit*. Paris: Seuil, 1973.

BRONCKART, Jean-Paul. *Atividade de linguagem, textos e discursos – por um interacionismo sociodiscursivo*. Tradução de Anna Rachel Machado, Péricles Cunha. São Paulo: EDUC, 2003.

\_\_\_\_\_. *O agir nos discursos: das concepções teóricas às concepções dos trabalhadores*. Tradução de Anna Rachel Machado, Maria de Lourdes Meirelles Matencio. Campinas: Mercado de Letras, 2008.

ECO, Umberto. *Lector in fábula: a cooperação interpretativa nos textos narrativos*. Tradução de Atilio Cancian. 2ª. edição. São Paulo: Perspectiva, 2004.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. 9ª. Edição. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 2003.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 2008.

GENETTE, Gérard. *Figures III*. Paris: Seuil, 1972.

\_\_\_\_\_. *Nouveau discours du récit*. Paris: Seuil, 1983.

HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. 2ª ed. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

LABOV, William. *Language in the Inner City: studies in the Black English Vernacular*. 4ª edição. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1976.

PROPP, Vladimir I. *Morfologia do conto maravilhoso*. Tradução de Jasna Paravich Sarhan. 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

RICOEUR, Paul. *Do texto à ação: ensaios de hermenêutica II*. Tradução de Maria José Sarabando, Alcino Cartaxo. Portugal: Rés, 1986.

\_\_\_\_\_. *Tempo e narrativa*. Tomo I. Tradução de Claudia Berliner. Campinas: Papyrus, 2012a.

\_\_\_\_\_. *Tempo e narrativa*. Tomo III. Tradução de Claudia Berliner. Campinas: Papyrus, 2012b.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

# **HAMLET ONCE MORE... UMA ANÁLISE FILOSÓFICO-LITERÁRIA ACERCA DA MELANCOLIA**

---

*Luizir de Oliveira<sup>1\*</sup>*

A vida é apenas uma sombra ambulante, um pobre cômico que se empavona e agita por uma hora no palco, sem que seja, após, ouvido; é uma história contada por idiotas, cheia de fúria e muita barulheira, que nada significa.

Shakespeare, *Macbeth*.

## **Primeiras considerações**

Nas sociedades contemporâneas, parece ter-se tornado um fenômeno corriqueiro assumir os estados de depressão, de tristeza, de melancolia, que podemos chamar de estados da “dor de existir”, como coisas a serem evitadas a qualquer custo. É como se nos fosse negado o direito de vivenciar momentos interiores menos marcados pela efervescência, pelo gozo absoluto de tudo o que nos é oferecido cotidianamente, uma vez que tudo aquilo de que necessitamos para ser felizes pode ser comprado. Ouso afirmar que ser pós-moderno significa, ao fim e ao cabo, obrigar-se a estar integralmente feliz, independentemente do custo existencial que isto possa ter. Tudo se torna fluido, veloz, fugaz, e toda essa aceleração toma-nos o tempo que seria necessário para nos apropriarmos de nós mesmos, para compreendermos como se constitui nossa própria

---

\* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Piauí (UFPI) e do Programa de Pós-Graduação em Letras/UFPI. Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Contato: [luiziroliveira@gmail.com](mailto:luiziroliveira@gmail.com)

interioridade, como nos relacionamos com nosso entorno, com o outro, com o mundo.

Um dos resultados mais representativos que a imposição de tal ritmo de vida causa sobre nós é o crescimento vertiginoso dos diagnósticos de casos clínicos de depressão, talvez a doença por excelência do mundo contemporâneo<sup>2</sup> A equação aparentemente é simples de se resolver: basta encontrar a dose certa de determinado medicamento para que todos os estados mentais marcados pela tristeza, pela “dor de ser”, sejam facilmente “curados”, ou, pelo menos, mantidos sob rígido controle. Se não estamos bem psíquica ou existencialmente é porque ainda não fomos capazes de utilizar o remédio correto. A medicalização assume um papel primordial em nossas vidas, prometendo alívio imediato para quaisquer dores, sejam elas de ordem física ou mental. Os fármacos invadem os recônditos mais significativos da experiência vivencial de todo ser humano, tomam conta de nossos estados mentais a fim de modelá-los adequadamente de acordo com as exigências mercadológicas. Contudo, esta é apenas a ponta do iceberg. Como bem observa Maria Rita Kehl, não sobra espaço, nas discussões hegemônicas do mundo pós-moderno, para a valorização da nossa riqueza existencial mais profunda, para a qual a tristeza, a dor de existir (KEHL, 2009, p. 16) são caminhos importantíssimos, vitais mesmo, porque nos permitem alcançar a compreensão da nossa constituição identitária. Enfrentar a nós mesmos, quando o “fundo do poço” foi alcançado, é uma das mais exigentes experiências da vida humana, mas talvez por isto mesmo, uma das mais gratificantes.

Essa crença na possível “cura” a qualquer preço dos nossos estados mentais mais dolorosos também encontrou eco no seio da filosofia. Não que os problemas existenciais

---

<sup>2</sup> Cf. Maria Rita KEHL, *O tempo e o cão*. Também PERES, U. T. *Depressão e melancolia*.

não a tenham marcado desde sua origem, muito pelo contrário. Todo filosofar digno deste nome não deixa de ser uma busca pelo melhor modo de vida possível. Contudo, até mesmo o discurso filosófico, ou pelo menos uma significativa parcela dele, acabou sendo cooptado por essa ânsia de utilitarismo existencial: ele também alcançou o espaço da “clínica”, e mesmo que sua atuação possa ser menos deletéria que o excesso de medicamentos para o corpo humano, de algum modo acabou por tentar contemplar essa necessidade de oferecer um “caminho seguro” que possa substituir o autoenfrentamento requerido para qualquer processo de aprimoramento pessoal, e que perpassa, necessariamente, por alternâncias de estados de alegria e tristeza.

Neste sentido, meu intuito é o de apresentar algumas considerações filosófico-literárias, muito mais do que respostas fechadas e acabadas, para aquilo que comecei chamando da “dor de existir”. Claro que “aprender a viver” não é uma tarefa exclusiva daqueles que se dedicam a estudar filosofia ou literatura de modo mais sistemático, uma vez que os problemas que enfrentamos, nossos pensamentos, valores, convicções, dúvidas estão inscritos num cenário muito mais amplo, nas grandes visões de mundo que se estruturaram ao longo da História e das quais somos herdeiros.

Não se trata de apenas aprender a conhecer melhor o mundo, o outro e a nós mesmos. Dedicar-se à filosofia nos prepara para viver melhor e mais livremente. Se não fossem todos os outros benefícios, este apenas bastaria para que ela fosse justificada. Mas há mais. Se à atitude filosófica aliarmos a literatura, o enriquecimento que podemos alcançar amplia-se sobejamente. Ambas têm um reconhecido potencial de oferecer uma contribuição significativa para nossa vida pública (NUSSBAUM, 10997, p. 2), algo que já havíamos aprendido com Mikel Dufrenne (1948, p. 305): a literatura permite-nos ver, de modo mais claro e mais preciso, um



determinado objeto, uma determinada situação, uma certa visão de mundo; e a filosofia, por sua vez, quando associada a ela, permite-nos ampliar aquilo que somos capazes de compreender acerca do que podemos apreender pelos sentidos. Juntas, elas oferecem a oportunidade para que nosso olhar se torne mais “inteligente”, o que permite que a presença daquele objeto – o texto literário – se torne “significativa”. Ao fomentarem a imaginação, tornam-se partes essenciais da educação para aquilo que poderíamos chamar de uma “racionalidade pública” na feliz expressão de Martha Nussbaum (1997, p. 8).

Ao associarmos à reflexão filosófica o texto literário enfatizamos a habilidade de imaginar como é viver a vida de uma outra pessoa que poderia, com alguns ajustes nas circunstâncias, ser nós mesmos ou alguém de quem gostamos muito. A literatura nos convida a nos perguntarmos o que faríamos se estivéssemos naquela situação, vivendo naquele lugar, interagindo com aquelas pessoas, fazendo-nos confrontar nossos próprios pensamentos, preconceitos, valores, em face dessa alteridade. O texto literário recria, em um contexto delimitado, uma espécie de paradigma de reflexão ética que, embora ficcional e centrado num contexto específico, nada tem de relativo. Nele encontramos “prescrições concretas potencialmente universalizáveis” (NUSSBAUM, 1997, p. 8) pois nos propõe uma ideia geral do florescimento humano em uma situação específica, a ficcional, da qual somos convidados a participar por meio da imaginação.

Contudo, a fim de embasar a leitura aqui proposta, parto de algumas considerações acerca da dicotomia sentido-presença na experiência artística de um modo geral. Para tanto, e procurando concentrar-me nesse diálogo mais específico entre o texto literário e a reflexão filosófica, trago à discussão Hans Ulrich Gumbrecht e Walter Benjamin. Porque, para que a experiência possa ganhar corpo, ela precisa, em primeiro lugar, ser vivenciada, ou seja, é preciso

que nós estejamos predispostos a nos entregar a ela, a permitir que ela se mostre, se apresente, se faça presente. Nossa capacidade de dotá-la de sentido, de múltiplos significados, depende desse contato imediato, desse estar-junto física e espiritualmente com a obra de arte. O que importa é deixar-se envolver por esse produto “materializado”, tornado “coisa” pelas mãos de um intérprete/artista para que nossa própria construção interpretativa possa erigir-se.

Contudo, por estarmos diretamente envolvidos nesse processo hermenêutico, fica-nos difícil, senão mesmo impossível, separarmos-nos de nossas concepções morais, de nossos julgamentos anteriores, de nossas vivências significativas, tornadas experiência norteadoras. Ademais, se esse objeto presente, que se mostra, que aparece frente a nós também é constituído a partir de uma determinada compreensão prévia, a do artista que a torna possível materialmente, então nosso encontro se dá mediante uma troca imediata que antecede nossa capacidade de construir um sentido que a estabilizará em nosso espírito, pelo menos por um certo período de tempo e até que uma outra vivência estética nos permita rever, revalidar ou ressignificar os sentidos anteriormente apostos. De todo modo, e aqui podemos nos reportar a Heidegger, para quem essa relação entre presença e sentido explica-se pelo binômio terra-mundo (HEIDEGGER, s.d., pp. 32-37), como no-la apresenta Gumbrecht (2010, p. 90): “É a sua componente ‘terra’ que permite à obra de arte ou ao poema ‘firmar a si mesmo’; é a sua ‘terra’ que dá à obra de arte existência no espaço”.

Desse modo, e concordando com a proposta gumbrechtiana, reapropriarmos-nos do conceito de ser-no-mundo não me parece um desvio das propostas pós-modernas, mesmo que termos assim, marcados por um cunho metafísico, possam soar extremamente substancialistas. Ao me utilizar de um vocabulário como

este, fazendo referência, muito pontual porque não é meu intuito tratar dela extensivamente neste texto, a uma tradição de pensamento que procura não se engessar no modelo cartesiano da existência humana fundada apenas no pensamento, proponho ampliar nossa concepção do humano, uma vez que a razão é uma de suas dimensões. Portanto, reduzir nossa alma apenas a ela resulta num empobrecimento de nossas vivências e experiências cotidianas que acaba por deslocar nossa alma do seu lugar.

E volto à minha concepção inicial da “dor de existir” para reapresentá-la, mais uma vez, como o discurso que procura dar conta de uma alma que sofre pela falta de sentido, num movimento que nos coloca em consonância com o trinômio *psykhé-páthos-lógos*, e que se torna, de modo ampliado, o fio condutor da leitura que ofereço de Hamlet neste texto. Por meio da literatura acredito que possamos compreender o que já nos ensinaram Schiller e Schelling, Schopenhauer e Nietzsche: há que se estabelecer um livre jogo entre o entendimento e a imaginação, dar vazão também à fantasia, ao mito e à metáfora em nossas narrativas de vida a fim de que esse apelo da alma possa ser escutado e a própria existência tornada significativa.

### **Hamlet, a melancolia e os desafios do si-mesmo**

Para o homem do Renascimento, a erudição e os eruditos possuíam um valor único e inestimável. As esferas da vida compunham-se concentricamente: os negócios serviam para prover o sustento; a religião ensinava a salvar a alma; e a erudição, o conhecimento da literatura e da vida de grandes homens, gregos e romanos, permitia distinguir a vida humana da dos animais, aproximando-o o mais possível do tipo ideal, do *uomo universale*, o cavaleiro perfeito, mestre absoluto de seu corpo, de sua mente e de suas paixões. Assim, a literatura, clássica ou vernácula, oferecia o estímulo para isto; e o drama talvez constitua a forma mais importante

desse momento da história da literatura. Por ser entendida como possuidora de um “caráter transformador”, a experiência literária não passou despercebida de pensadores do porte de Erasmo de Roterdã, Thomas More, Walter Raleigh, Edmund Spenser, Philip Sidney e, naturalmente, William Shakespeare; mas também alcançou o ser humano comum, o/a frequentador/a de teatro que não se encaixava no seletivo grupo dos “pensadores”, mas que fruía a seu modo as “benesses” desse intercâmbio com pessoas espiritualmente mais “elevadas”.

Na presença das personagens, ao deixar-se envolver por seus conflitos, dores, angústias, alegrias passageiras, era dado a esse “ser humano comum” compreender e construir um sentido para sua própria experiência. Contudo, estar no mundo não se reduz a apenas tentar encontrar um sentido, a verdade acabada, acerca de si mesmo, das coisas ou do próprio mundo. Trata-se de um acontecimento (*ein Geschehen*) (HEIDEGGER, s.d.) da verdade – de uma verdade – que se revela e se oculta, e que não está configurada apenas em sua dimensão espiritual tampouco em sua tradução conceitual (2010, p. 93 e seq.). O espectador entra no teatro como um observador de pintura entra numa paisagem que contempla, ou o ouvinte numa sala de concerto “entra” na música que ouve. Essa experiência corpórea, física, é fundamental na vivência estética, uma vez que é por intermédio dela que se colocam face a face o objeto e o sujeito que o contempla; ou, se preferirmos num vocabulário menos metafísico, o espectador e a obra.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup>De acordo com a tradição ocidental, os temperamentos ou humores são: o *sanguíneo*, associado ao elemento ar e ao planeta Júpiter; o *colérico*, associado ao elemento fogo e ao planeta Marte; o *fleumático*, ao elemento água e à Lua; e o *melancólico*, ao elemento terra e o planeta Saturno. Agrippa ensina-nos que pessoas cujo humor é sanguíneo costumam ser ativas, bem-sucedidas e extrovertidas; as coléricas são geralmente irritadiças e propensas à agressividade; as fleumáticas são tranquilas e frequentemente letárgicas; as melancólicas, contudo, eram vistas de um

No ano de 1514, Albrecht Dürer elaborou um conjunto de gravuras das quais gostaria de destacar aquela que mais de perto concerne à minha discussão. Trata-se de *Melencolia I*, a única gravura do artista que porta um título. Geralmente se assume que o “I” refere-se não ao primeiro de uma série de trabalhos acerca do tema, mas sim ao primeiro dos três tipos de melancolia, como havia definido o humanista alemão Heinrich Cornelius Agrippa (1486-1535), ao tratar dos quatro temperamentos ou humores que serviriam para definir os “tipos-ideais” a partir dos quais seria possível classificar o modo de agir e reagir de todos os seres humanos. Contudo, embora em princípio a melancolia tenha sido classificada como uma espécie de debilidade da alma, um tipo empobrecido de *psykhé*, gradativamente assumiu um lugar de destaque, até mesmo na obra de Agrippa. Mas foi a partir da apropriação do termo por um grupo de poetas, artistas e ocultistas que o temperamento melancólico, longe de descrever pessoas “pobres” ou “malsucedidas” tornou-se a marca dos grandes filósofos, profetas, artistas e heróis.

Essa reavaliação, contudo, não constitui uma adição original proposta no período renascentista, uma vez que já fora anteriormente apontada por Aristóteles. Em seus *Problemata* XXX, livro no qual discute os problemas relacionados com a razão prática, a inteligência e a sabedoria

---

modo pouco favorável. Pessoas nascidas sob o influxo de Saturno eram consideradas tristes, pobres e malsucedidas na vida. Cada um desses temperamentos é marcado por uma certa predominância de um dos quatro humores básicos: o sangue, a pituíta (ou catarro ou fleuma), a bile amarela e a bile negra (atrabílis ou melancolia). Interessante ainda é mencionar que, de acordo com essa proposta diagnóstica, cada um desses humores possuía um centro regulador e para ele era atraído: o sangue para o coração, a pituíta para a cabeça, a bile amarela, para o fígado; e a atrabílis ou bile negra, para o baço. Lembremos também que na língua inglesa a mesma palavra usada para o baço, *spleen* também designa a melancolia. Voltarei a isto posteriormente. Cf. AGRIPPA, H. C. *Three books of occult philosophy, or of magick*, Livro I, cap. III)

de modo mais amplo, Aristóteles procura explicar longamente o que faz com que pessoas que se tornaram eminentes em filosofia, política, poesia ou nas artes em geral geralmente sejam marcadas por um temperamento melancólico, alguns dos quais sofrendo de doenças causadas pela “bile negra”, e que pode levar à loucura ou ao isolamento<sup>4</sup>. Partindo de um minucioso argumento médico, ele nos explica que quando o próprio frenesi heroico, a loucura ou o furor incontrollável são combinados com a bile negra do temperamento melancólico, o resultado são grandes personagens, heróis melancólicos que aparecem ao longo da história e da ficção. Assim é que personagens míticos e reais misturam-se nos exemplos oferecidos por ele: Platão, Hércules, Sócrates, Empédocles, aos quais poderíamos juntar Hamlet, Macbeth, Brás Cubas, Sêneca, Kierkegaard, Schopenhauer, ou até mesmo um herói dos quadrinhos como Batman. Isto serviria para colocar sob suspeita a simples imagem do poeta/artista deprimido, tornando-a um clichê de mau gosto.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Como explica Homero acerca do herói Belerofonte (*Iliada* VI v. 200) que “ao léu vagava pelos campos aleios, remoendo a própria alma na solidão, alheio aos outros homens”

<sup>5</sup> Ensina-nos Agrippa que a Melancolia pode ser classificada em três estádios. O primeiro refere-se à imaginação (*imaginatio*) – o mesmo do título da gravura de Dürer, a *melancolia imaginativa* - e caracteriza pessoas cuja imaginação prevalece sobre a razão. O segundo tipo refere-se à própria razão (*ratio*) e o terceiro ao intelecto (*mens*). Essa divisão tripartite corresponde às três seções como Agrippa divide seu livro: elemental, celestial e supercelestial. Assim, para ele, quando a alma é “libertada” pela melancolia, torna-se capaz de se concentrar na imaginação, o que lhe permite receber avisos e instruções dos *daimones* inferiores. Isto significa que, no nível da imaginação, uma pessoa cujas habilidades nada tinham de especial pode repentinamente tornar-se um grande artista ou artesão. Num segundo nível, quando a alma concentra-se na razão, torna-se lar dos *daimones* intermediários e é assim capaz de acessar os conhecimentos dos mundos natural e humano, o que lhe possibilitaria tornar-se um filósofo ou um médico. Por último, ao concentrar-se no intelecto, a alma acessa os tipos de conhecimento mais sutis, e pode desvendar os grandes

Se deixarmos de lado as especulações místicas do texto de Agrippa, e o recolocarmos lado a lado com a proposta aristotélica, perceberemos que o intuito de ambos é demonstrar que, embora aparentemente um caráter melancólico possa ser marcado pela inação, pela preguiça, e se mostre desvitalizado, traz em si potencialidades desconhecidas e que só se tornam produtivas quando o melancólico consegue vencer a si mesmo e potencializar aquelas características que lhe permitem acessar os três níveis descritos anteriormente, e que franqueiam o acesso às artes, à filosofia e à espiritualidade. Naturalmente inteligentes, os melancólicos só precisam de uma espécie de “gatilho” que os impulse para níveis interiores de consciência inacessíveis para a maior parte dos seres humanos “normais”. Assim, ao vivenciar o poético, que se mostra no reino das imagens, a alma entra em atividade e procura explorá-las e não apenas entendê-las. Na relação entre a terra em que habita e o mundo de sentidos que se erige a partir dessa vivência reside o exercício de nossa autopoiese. Ao entrar em contato com as imagens podemos apreendê-las de um modo significativo, revelador, que nos permite criar sentidos, o que podemos traduzir como a tarefa da alma.

Desse modo, longe de constituir um estado depressivo marcado pela inação, a melancolia oferece um potencial criador e abre espaço para o agir humano numa esfera individual que não se deixa aprisionar facilmente pelas redes da coletividade. As constituições de sentido, portanto, poderiam ser compreendidas não somente como meras replicações de valorações anteriormente apreendidas, mas como potencialidades discursivas acerca de nossas próprias vidas que se expandem à medida que se permitem simplesmente estar no mundo.

---

segredos do misticismo e da espiritualidade. AGRIPPA, C. H. *Three books of occult philosophy, or of magick*. Livro III, cap. LX.

Neste ponto, penso que podemos costurar as pontas que propositalmente deixei ligeiramente soltas anteriormente. e volto-me a Shakespeare uma vez que ele, como poucos, foi capaz de traduzir em palavras-imagens aquilo que Dürer traduz em figuras-imagens: a “dor de ser”, essa profunda e inexplicável sensação de estar no mundo, mas não se sentir parte dele, de não ser possível encontrar um sentido que torne a existência menos avassaladoramente insuportável, que permita preencher a própria interioridade com algo significativo. O que o bardo e o pintor mostram, cada qual a seu modo, possui um alcance muito mais imediato do que todas as explicações teórico-conceituais que se possam construir, porque nos tomam de assalto, desprevenidos que estamos. Convidam-nos a desvelar aquilo que se esconde por trás de uma superficial tristeza, de um desânimo aparente, de um olhar perdido no horizonte e que busca algo “além”, uma tentativa de encontrar aquilo que segue faltando e que todo o conhecimento disponível não é capaz de oferecer.

Shakespeare conseguiu substituir em suas tragédias os deuses e o destino pela inevitabilidade dos resultados advindos do caráter humano e da lei moral, apresentando as piores ações de suas personagens principais menos como resultados de uma livre iniciativa, do que como esforços inúteis de se livrarem da rede de circunstâncias que seus primeiros crimes ou acessos de loucura teceram ao seu redor. Tudo o que acontece com Macbeth, por exemplo, advém como resultado necessário de suas tentativas de se livrar das dificuldades e dos perigos que o assassinato de Duncan trouxeram-lhe. E o mesmo poderia ser dito de Hamlet, embora, no seu caso, os crimes que precisa vingar não tenham sido por ele mesmo perpetrados.

A exigência do melancólico para consigo mesmo, para com o outro e para com o mundo pode tornar-se um fardo insuportável demais para carregar, mas também pode dar azo a possibilidades infinitas de autossuperação. Tudo é



apenas uma questão de modificação do olhar com que nos dirigimos à realidade circundante. Isto parece ser o que Dürer, com suas imagens, Agrippa, com suas explicações médico-místico-filosóficas, e Shakespeare, com sua profunda compreensão do que marca o caráter humano propõem ao tratar da “dor de existir”: todos, cada qual a seu modo, tentaram refletir acerca das possibilidades que ela oferece a todos nós, muito mais do que meramente oferecer diagnósticos. E, por uma leitura perspectivista do caráter de Hamlet, isto se nos mostra irresistivelmente.

Antes de se explicar o que se sente, o conselho é deixar-se levar por esses sentimentos, permitir que reverberem intimamente, que se misturem com nossas emoções, com nossas visões de mundo, com nosso modo de agir e reagir. Sem esse exercício, uma imagem se torna apenas uma imagem; um conceito, apenas um conceito. E a vida esvazia-se de modo tão completo que até mesmo a morte chega a perder sua significação. Estar na vida ou sair dela são uma e a mesma coisa para aquele que vivencia o eterno vazio do instante de ser. Assim é que, de acordo com A. C. Bradley, compreender o caráter de Hamlet oferece-nos uma chave de leitura fundamental para essas questões. Porque Hamlet leva ao paroxismo essa dicotomia ação-inação: vemo-lo de início relutante, esquivo, letárgico. Mesmo após seu primeiro encontro com o fantasma do pai, suas resoluções “estiolam-se na pálida sombra do pensamento”, como reforçará no célebre solilóquio (Ato III, i) ao qual retornarei oportunamente.

Bradley (2009, p. 68) apresenta-nos cinco teses<sup>6</sup> que poderiam explicar essa hesitação do herói, que perpassa os quatro primeiros atos da tragédia, mas que não explicitarei

---

<sup>6</sup> As cinco teses que Bradley elenca como possíveis explicações para o caráter de Hamlet são: (1) a das causas exteriores; (2) a consciência moral; (3) a visão sentimental; (4) a tragédia filosófica ou de reflexão; (5) a tese psicológica (a melancolia que marca o caráter da personagem).

aqui. Fazer de Hamlet um caráter tão inacessível, tão complicado, impossível de ser compreendido de modo integral parece ter sido a intenção de Shakespeare: isto nos permite sentir profundamente o mistério que é a vida, e reforça nossa incapacidade/impossibilidade de entendê-la de modo absoluto. Neste sentido, passo a tentar iluminar o conceito de melancolia utilizando-me de uma fusão entre as teses filosófica e psicológica que explicariam, para mim, o caráter da personagem e, por extensão, ofereceriam um espelho para todos nós que nos identificamos, em medidas distintas, com essa sua alternância de humores.

### **Da ficção ao conceito: filosofar com a literatura**

Com Shakespeare aprendemos a perceber a indissociabilidade entre filosofia e vida, o que nos auxiliaria a escapar das armadilhas de uma produção de “identidades estereotipadas”, isto é, de um engessamento discursivo acerca de nós mesmos esvaziado de sentido. Ele nos convida a uma reconfiguração de nossa própria identidade a partir de uma duplicação ficcional idealizada que nos é anteposta e que ele nos desvela criando entre si mesmo, como autor, e nós, como leitores, uma cumplicidade gradativa que vai rompendo paulatinamente nossas defesas, minando nossas pseudo-convicções, desestruturando nossos pré-conceitos. E consegue isto utilizando-se de uma miríade de ilustrações que se revestem de ironia precisa, cirúrgica mesmo, que encobre mais do que revela, mas que não faz concessões a nenhuma tentativa de nossa parte, como leitores, de escapar do diagnóstico que ele apresenta. Assim, ele nos intima a deixar de lado as aparências, as *personae* com que nos defendemos cotidianamente a fim de nos revelar a necessidade de nos tornarmos aquilo que somos, como Píndaro<sup>7</sup> já nos havia antecipado e Schopenhauer ou

---

<sup>7</sup> Cf. *Ode Pítica*, 2, 72. Também NIETZSCHE, F. *Ecce homo*.

Nietzsche reforçariam posteriormente. É preciso transcender as identidades sociais, os rótulos, os “capotes”<sup>8</sup> sem deixar de perceber que “tornar-se aquilo se é” é tarefa construída em meio a essa mesma sociedade que exercita seu controle sobre todos nós de forma inexorável. Mas mais do que isto: é também perceber que não se trata de sair de um papel que nos é dado exteriormente para assumir um outro, fixo, rígido e acabado, produto de nossa própria construção, uma vez que nossas identidades são e permanecem fluidas, transitórias, processualmente constituídas e reconstituídas, numa indefinição que parece fazer eco à enigmática pergunta de Hamlet ao fantasma de seu pai, numa dúvida acerca dos insondáveis desígnios da vida, e que nos abala “com pensamentos que ultrapassam muito o âmbito limitado de nossa alma?” (2008, p. 559).<sup>9</sup>

Assim é que autores tão aparentemente distantes quanto Shakespeare e Sêneca apontam para uma espécie de fraqueza dos conhecimentos que assumimos como “válidos” os quais, após um exame mais acurado, mostram-se fundamentalmente pouco sólidos, meras repetições habituais de padrões de comportamento, de valorações, de ações e reações que acabamos por assumir acriticamente. O conhecimento de si é, neste sentido, uma atividade que se desdobra ao longo de toda a vida. Como um trabalho de escultor insatisfeito, nossas identidades vão sendo moldadas e remodeladas continuamente de modo a nos permitir dar vazão à nossa subjetividade, e assumirmos aquilo que tão bela e angustiosamente Hamlet expressa:

---

<sup>8</sup> Penso aqui na novela de Gógol e o modo como ele também tratou de traduzir esse esvaziamento de sentido que uma vida burocratizada, “formatada” ou ritualizada acaba por assumir. Assim é que o capote torna-se o “*token* da salvação” de um melancólico incapaz de lidar com a própria interioridade e que transfere para um objeto, uma situação, todas as expectativas de superação dessa condição miserável de existir.

<sup>9</sup> *Hamlet*, I, iv. Utilizo-me da tradução de Carlos Alberto Nunes.

De tempos a esta parte - por motivos que me escapam - perdi toda a alegria e descuidei-me dos meus exercícios habituais. Tão grave é o meu estado, que esta magnífica estrutura, a terra, se me afigura um promontório estéril; este maravilhoso dossel - ora vede - o ar, este excelente firmamento que nos cobre, este majestoso teto, incrustado de áureos fogos, tudo isto, para mim não passa de um amontoado de vapores pestilentos. Que obra-prima, o homem! Quão nobre pela razão! Quão infinito pelas faculdades! Como é significativo e admirável na forma e nos movimentos! Nos atos quão semelhante aos anjos! Na apreensão, como se aproxima dos deuses, adorno do mundo, modelo das criaturas! No entanto, que é para mim essa quintessência de pó? Os homens não me proporcionam prazer; sim, nem as mulheres, apesar de vosso sorriso querer insinuar o contrário (2008, p. 567).

Se voltarmos uma vez mais à definição de Agrippa, Hamlet demonstra ser capaz de fazer um diagnóstico de seu estado emocional de um modo muito preciso. Ele sofre do “mal de existir”, e que se caracteriza por esse profundo sentimento de pesar, de uma dor que consome sem que se saiba sua causa, e que deixa o indivíduo prostrado, à mercê de si mesmo. A melancolia exige dele uma reconfiguração interior que aparentemente não é capaz de assumir. Contudo, ela não o impede de reconhecer seus efeitos, de testar suas capacidades de vencê-la ou, pelo menos, de colocá-la a seu favor.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Se cedêssemos à tentação de encaixar o herói shakespeariano nos modelos propostos por Agrippa, neste momento da tragédia ele parece estar na fase I, a melancolia imaginativa. Não quero forçar a interpretação, porque não me parece que seja assim tão simples uma vez que traços dos três tipos mesclam-se a todo momento nas atitudes e reflexões hamletianas, mas acredito ser possível perceber como o jovem

Contudo, o fantasma segue com sua exigência de vingança. E Hamlet não é um vingador implacável que persegue sua vítima, mas um homem dividido, sem saber se deseja assumir esse papel. Shakespeare explora o *tópos* renascentista da oposição entre as paixões e a divisa estoica que aponta para o caráter de enfermidade que marca os estados passionais aos quais devemos resistir. Ele nos incita a manter no horizonte uma verve indagadora que nos força a rever posicionamentos e crenças, questionando nossa formação para, por fim, mostrar-nos toda a ampla gama de possibilidades que a assunção da responsabilidade pela construção de nossas identidades abre perante nós.

Conceitualmente, isto se traduz numa decantada postura “pessimista”, reforçada pelo caráter melancólico que a acompanha. Contrariamente, contudo, o que ela faz é ressaltar os mecanismos de autoengano cotidiano a que nos acostumamos. Ficamos premidos entre o querer e o ansiar, constituintes mais profundos de todo ser. E para sair dessa exigência infinita, optamos por gratificações substitutivas e momentâneas, elas mesmas, no entanto, insuficientes para preencher as lacunas que essa pulsão desejante constante e exigente segue demandando de nós, instante após instante.

Hamlet, ao enfrentar o indefinível mistério da vida, que se mostra ainda mais insondável com a aparição do fantasma do pai, encontra o(s) motivo(s) bastante(s) que lhe permite(m) ir além do medo paralisador em busca das respostas possíveis.<sup>11</sup> Os conceitos soam claros, as

---

imaginativo alcançará o fundo de si mesmo, perfazendo todo o ciclo que o levará à compreensão racional e intelectual de sua jornada “heroica”.

<sup>11</sup> Como bem marca Bradley, “O poder intelectual de Hamlet não é um dom específico, como a aptidão para a música, a matemática ou a filosofia. Ele se manifesta, a intervalos, nos assuntos da vida, na forma de invulgar rapidez de raciocínio, excepcional capacidade de adaptação a novas atitudes mentais, assombrosa agilidade e fertilidade de recursos; de modo que, quando sua fé natural nas pessoas não o deixa demasiado desatento, Hamlet facilmente enxerga a alma delas e as têm sob seu

demonstrações ilustrativas, as conclusões inelutáveis. Mas Hamlet não é um “filósofo de carteirinha”, o que torna suas reflexões muito mais próximas, acessíveis até a mais “comum das pessoas”, uma vez que brotam desse constante debate interior entre sua letárgica irresolução e sua necessidade de agir. O traço melancólico de seu caráter auxilia-nos a perceber essas dificuldades, e o modo como ele relutantemente enfrenta esse *tedium vitae* inelutável.

### **Hamlet, o herói por excelência?**

Em um de seus mais famosos escritos, *Luto e melancolia*, (1917 [1915]), Freud explica-nos que “no luto, é o mundo que se torna pobre e vazio; na melancolia, é o próprio Eu.” (2010, p.175-176). É necessário aprender como trazer à consciência esses modos de ser, nossa “essência” última, e como vamos constituindo-nos, permitindo que nosso caráter revele-se paulatinamente. Assim é que aquilo que somos, aquilo que trazemos conosco como marca da nossa presença no mundo abre espaço para uma constituição identitária que nos permite compreender essa nossa essência profunda para melhor lidar com ela, tornando-a nossa pela experiência cotidiana. Não podemos fugir de nós mesmos, mas podemos aprender a lidar com nossas idiossincrasias de modo a não nos deixarmos arrastar cegamente por elas. E mais: o cuidado deve ser redobrado quando se trata de pessoas para as quais o autoexame de consciência e a autoanálise são desconhecidos porque, nesses casos, os mecanismos de defesa que garantem a continuidade desse pulso inexorável que é a vontade em cada um de nós, encontram subterfúgios os mais sedutores para que o intuito

---

domínio [...] (2009: 83)”. Poderia ser também o Hamlet melancólico II e III, da definição de Agrippa, oferecendo mais algumas pistas acerca das suas razões internas, inescrutáveis: “há mais coisas no céu e na terra, Horácio, do que pode sonhar tua filosofia”.(I, v, vv.169-170).

pulsional vital siga seu curso. Aliás, uma metáfora para todo esse processo já havia sido proposta por Sócrates: trata-se do “parto” da própria individualidade, e não apenas como uma ostentação gratuita daquilo que cada um de nós, homens e mulheres capazes de alcançar esse processo autopoietico, atinge, mas a maneira como nós vamos expressando publicamente, como nos desnudamos procurando deixar de lado os receios ou falsos pudores, enfim, como aprendemos a expor nossa interioridade abertamente.<sup>12</sup>

Assim é que filosofia e literatura caminham lado a lado. Ambos os campos discursivos parecem-me bastante próximos uma vez que ressaltam que os resultados advindos desse processo de autoconhecimento alcançado tornam-se possíveis precisamente porque aqueles que chegam ao fundo de si mesmos são capazes de se livrar “da multidão”, a fim de poder apreender “o indivíduo”. Esse processo de autoconstituição, resultante do modo como aprendemos a “cuidar de nós mesmos” é marcado por um movimento dialético que nos permite não alimentar as ilusões que nos haviam sido imputadas no intuito de nos conformarmos a um determinado lugar social, a assumir um papel que não é o nosso. Ser autor de sua própria vida significa ser capaz de atuar como ator protagonista dela. Para tanto, é preciso aprender até mesmo a “trabalhar contra si mesmo”, o processo que podemos acompanhar com Hamlet. Aliás, é a grande lição que temos no famoso solilóquio do Ato III, i:<sup>13</sup>

Ser ou não ser... Eis a questão! Que é mais nobre para a alma: suportar os dardos e arremessos do

---

<sup>12</sup> Cf. também o ainda esclarecedor estudo de Erwin Goffman, *As representações do eu na vida cotidiana*.

<sup>13</sup> Remeto o leitor interessado a Sêneca. Em *Troades* o coro oferece uma reflexão que muito se assemelha à shakespeariana (vv. 371-408). Aliás, a relação entre Shakespeare e Sêneca é muito profunda, mas não a exploro neste texto. No próprio *Hamlet* há uma referência nominal a Sêneca em II, ii.

fado, sempre adverso, ou armar-se contra um mar de desventuras e dar-lhes fim tentando resistir-lhes? Morrer... dormir... mais nada mais! [...] é aí que bate o ponto. O não sabermos que sonhos poderá trazer o sono da morte, quando alfim desenrolarmos toda a meada mortas, nos põe suspensos. É essa a ideia que torna uma verdadeira calamidade a vida assim tão longa.” (2008, p. 572)

Afastar-se para compreender-se; retornar para exercitar-se. Hamlet alcança o limiar da dor, do desencantamento; sequer o suicídio surge como uma saída possível dessa situação-limite<sup>14</sup>. Estamos em face do que Freud define como o esvaziamento completo do eu, e que advém, na minha leitura, como o resultado desse exigente “conhecer a si mesmo”, um movimento de introspecção que desvela/revela o si-mesmo, uma integração mais ampla que vai além da mera constatação de um “eu” existente pontualmente.

O jogo tenso que se estabelece entre as exigências exteriores, mormente a vingança reclamada pelo pai, e as inquietações interiores é paralisante porque o jovem Hamlet é forçado a enfrentar em sua singularidade o movimento que leva do “público” ao “indivíduo”. Suas reflexões assemelham-se ao filosofar que não se ocupa com o conhecimento puramente, mas que se utiliza dele a fim de aprender como esse conhecimento pode e deve ser aplicado na vida aqui e agora, como ele se torna sabedoria de vida. É a pergunta shakespeariana por excelência, pelo menos para mim: por que não se deixar levar pela lição e assumir integralmente a responsabilidade por sair desse estado de

---

<sup>14</sup> “Oh, se esta carne sólida, tão sólida, se desfizesse, fundindo-se em orvalho! Ou se ao menos o Eterno não houvesse condenado o suicídio! Ó Deus! Ó Deus! Como se me afiguram fastidiosas, fúteis e vãs as coisas deste mundo!” (2008, p. 555).



“ignorância autoindulgente” a que todos acabamos submetendo-nos?

Na “presença” de Hamlet somos confrontados com um/ó exemplo desse esforço. Ao acompanharmos sua trajetória ao longo da tragédia percebemos como tudo aponta para as inconveniências da convencionalidade, contra as quais, contudo, ele se coloca a todo momento. O violento choque moral a que é exposto após a revelação do *daímon*-pai ajuda-nos a explicar sua indecisão. Tornamo-nos solidários com essa figura sombria, triste, taciturna, com esse quase anti-herói. Vamos compreendendo o porquê desse jovem aristocrata, universitário, bonito, com todas as possibilidades de uma vida “bem-sucedida”, que recebe a atenção do “belo sexo”, não se mostrar capaz de se encaixar no modelo para ele preparado. Um louco, como imediatamente é diagnosticado, e como prefere ser visto, pelo menos enquanto não é capaz de dar conta de todos os desafios existenciais a que está sendo submetido. Seja em seus solilóquios, seja em suas cortantes frases pontuais, em suas incisivas respostas, em suas demolidoras críticas ao comportamento da mãe, do tio/padrasto, ou mesmo de seu terrível desprezo por Ofélia, seu olhar está sempre “perdido”, como se buscasse um sentido além daquilo que enxerga. Tudo ao seu redor é estático, ritualizado, formalizado. Não há espaço para a espontaneidade, para a criatividade, para a autoafirmação. A marcha inexorável do destino prenuncia a colisão que destruirá/reconstruirá a realidade circundante, em ações que reverberarão na memória de seus contemporâneos, mas que seguirão provocando seus semelhantes do porvir. Na corte de Elsinore todos seguem as normas, todos têm de “estar felizes”, como se esforçam por mostrar as personagens complementares – porque *Hamlet* é, para mim, uma tragédia de um único protagonista, tendo ao seu redor personagens cujas densidades existenciais não lhe fazem sombra.

Shakespeare insiste em nos mostrar, contudo, que o valor das coisas não está nelas mesmas, e sim nas pessoas envolvidas. A constituição de sentido, os desdobramentos entre o “teor de verdade” e o “teor factual”, como bem marcara Benjamin, permitem-nos, em face dos dilemas presentificados pelo jovem, e desde que nos coloquemos à sua disposição, que nos entreguemos a ele, vivenciar essa angústia antes mesmo de dar-lhe um nome, aprisionando-a num sentido que se esvai à medida que a verdade que somos capazes de intuir vai se tornando intimamente ligada àquilo que, de fato, se nos mostra no palco. (2009, p. 12 e seq.)

Nesse processo, vamos assistindo a uma espécie de “involução” de Hamlet. Gradativamente ele parece ansiar pelo retorno à infância, ao útero protetor de onde ressurgirá mais maduro, mais pronto a dar um grande não a toda essa exigência descabida. Somos colocados num intrincado jogo de contrários e convidados a refletir acerca do nosso próprio lugar no mundo, das escolhas que fazemos, das concessões que somos forçados a manter cotidianamente em nome de algo que nos escapa e que não é capaz de dar sentido algum a nossas vidas posto tratar-se de meras exterioridades, de placebos momentâneos com os quais buscamos aplacar a “dor de existir”. Forçados a um viver que nos obriga a estar sempre “bem”, perdemos o rumo, e a “tarefa” de Hamlet parece-me ser a de acenar com a possibilidade de vivenciar a profunda tristeza do sem sentido como um modo salutar de nos reconstituirmos.

Todo processo de crescimento e de amadurecimento requer doses maciças de enfrentamento, algo que nem sempre aparece sob as vestes da alegria desmedida. E o fim inexorável está ali, marcado para um dia determinado, que não se sabe quando, mas que chegará, nossa mais cabal certeza na vida: a morte. A grande cena no cemitério é ilustrativa. Ao tomar nas mãos a caveira de Yorick, Hamlet tem de enfrentar a finitude de um modo desnudo, descarnado, atroz. (SHAKESPEARE, 2008, p. 595).

Hamlet é o herói que enfrenta as aparências e desce até o fundo de si mesmo a fim de evidenciar uma verdadeira “angústia existencial” que, se consome o espírito humano, abre o Ser para suas potencialidades infinitas, sacudindo-o violentamente. Somos convidados a nos tornar “parteiros” dessa subjetividade individual forçando-nos, seus espectadores/leitores, a não permanecermos passivamente observando a realidade que se nos mostra, mas convidando-nos a pensar e agir por nós mesmos. É preciso, no modo como ele nos ensina a “cuidar de nós mesmos”, aprender a minimizar o “excesso de consciência”, mas dessa consciência pública, social, exterior, dessa rígida couraça que nos cerceia sem que percebamos. Seguimos sofrendo de “excesso de conhecimento”, mas de uma profunda inabilidade de transformá-lo em uma práxis que nos permita libertarmo-nos dessas amarras a fim de dar à luz nosso próprio eu, algo que, para Shakespeare, sempre esteve ali, desde o início, à espera de um contexto favorável que lhe permita revelar-se.

É a partir de uma autorreflexão que corrobora sua propriocepção como indivíduo que Hamlet, examinando-se concretamente, como indivíduo “historicamente situado”<sup>15</sup>, mostra-nos de que modo a reflexão acerca de si mesmo e de seu lugar no mundo ocupa em sua vida – e deveria ocupar nas nossas - um corolário imediato dessa percepção. Sem que sejamos “bombardeados” por discursos meramente retóricos, destituídos de sentido, as imagens, as ações pontuais, os diálogos rápidos e profundos, os densos solilóquios, tudo nessa tragédia aponta para a necessidade do autoconhecimento ao mesmo tempo em que enfatiza o esclarecimento reflexivo da posição do indivíduo diante das verdades propaladas. E tudo nos é comunicado de um modo imediato, visceral mesmo. Na presença de Hamlet, os

---

<sup>15</sup> Utilizo da expressão apenas a título de reforço linguístico sabendo que trato de uma personagem de ficção.

sentidos prévios suspendem-se; a vivência ainda não se constitui como experiência, cujos sentidos só poderão ser determinados *a posteriori*.

A total falta de sentido de qualquer ação no momento limite em que não há mais saída nem salvação possível é, paradoxalmente, o momento em que o Ser se revela *maxime*: na compreensão de nós mesmos reside a chave que nos permite guiarmos nossas vidas com clareza de consciência e metodicamente assumirmos o papel que nos cabe no cenário amplo da Natureza. Em vez de nos deixarmos levar por ela, naturalizados sem regra, tornamo-nos capazes de preencher, por meio daquilo que aprendemos conceitualmente, as lacunas provocadas por nossas oscilações de humores, a melancolia sendo uma delas.<sup>16</sup> Conhecendo-nos podemos agir conscientemente e acatar a inexorável marcha do mundo, independente do nosso querer individual, mesmo que isto nos revele nossa limitação em face de todas as contingências da realidade circundante. Conhecer também significa aumentar o sofrimento, como Hamlet compreende muito bem.<sup>17</sup>

Novamente estamos diante de um questionamento: se o objetivo é alcançar um estado de autoconstituição, de uma subjetividade autoconsciente, mas que nunca se contenta como “perfeita” ou “acabada” porque segue constituindo-se a todo instante, a atitude filosófica aparece como um modo de pensar que se interroga sobre o que faz com que haja e possa haver o verdadeiro e o falso, sobre o que nos torna possível ou não separar o verdadeiro do falso, e que permite ao sujeito o acesso à verdade sobre si mesmo, sobre o outro e sobre o mundo em que vive. Um pessimismo atroz? Ou uma revelação do caráter angustiante de se compreender a realidade? De todo modo, ainda assim me

---

<sup>16</sup> Remeto o leitor interessado às explicações de Arthur Schopenhauer, *O mundo como vontade e representação*, §55.

<sup>17</sup> Como a lição apresentada no *Eclesiastes*, 1, 18.

parece preferível a dor do saber à falsa alegria do desconhecer.<sup>18</sup>

O processo da constituição da subjetividade, corolário do cuidado que se tem consigo mesmo, coloca o sujeito num impasse: ao mesmo tempo em que necessita enfrentar a si mesmo, reconhece que sozinho não é capaz de dar conta de tamanho desafio, posto tratar-se de uma tarefa que requer o auxílio de um mestre, de um amigo, de um “condutor de consciência”, que lhe mostre o caminho. Se, como apontei anteriormente, podemos aceitar, mesmo que provisoriamente, que Hamlet “regrida” a um estado quase uterino porque precisa “renascer”, necessita do apoio de um suporte, de algo ou alguém que assuma o lugar do “parteiro”. É por meio da decisão de acatar o que o Pai-Espectro determina que essa resolução consubstancia-se, e que lhe permite transcender o eu infantilizado a fim de integrar-se: sua jornada encerra-se quando se encontra com seu *self*, espelha-se em si mesmo. O trágico insiste no fim, mas não como término simplesmente e sim como um objetivo a que se chega: a negação absoluta desse processo de individuação, que advém com a morte, permite-lhe finalmente integrar-se, dar a luz a si mesmo, afirmar-se perante o outro. E nos “mostra” que isto também é possível conosco, se assim o desejarmos.

---

<sup>18</sup> Uma vez que a verdade nunca é dada por um simples ato de conhecimento. Requer que o sujeito se modifique, se transforme, se desloque, torne-se, em certa medida e até certo ponto, outro que não ele mesmo, para ter direito ao acesso à verdade. Surge nesse momento uma inquietação na necessidade de lidar com o real, sempre reconhecendo que há uma dimensão que se torna inalcançável, mas que, talvez por essa razão, requeira um atitude perante a vida que se assume com “temor e tremor”, na feliz expressão de Kierkegaard.

## Penúltimas considerações

O Hamlet que encontramos no quinto ato é outro, totalmente transfigurado. Ele se torna o herói de si mesmo, e é capaz de vencer a inação em nome da integração. E nós, que acompanhamos o processo vivenciado por ele, somos instados a apreender aquilo que talvez a maior parte dos homens ignore: o autoenfrentamento, o único caminho possível para a constituição de nossos *selves*. Trata-se de se colocar em face desse movimento dialético que marca a constituição do si mesmo de modo consciente, mas de uma consciência que alcança tamanha amplitude e tamanha profundidade que acaba por pôr em risco a sanidade dos menos “preparados”, porque se trata, ao fim e ao cabo, de remover uma ilusão, tarefa das mais difíceis, especialmente quando se trata de uma autoilusão.

Vivenciamos uma verdadeira “conversão” só que por via indireta: as personagens de Shakespeare aproximam-se sub-repticiamente, ironicamente assumindo a postura do “ignorante”, portanto daquele que ainda não teve acesso às verdades reveladas, colocando-se submissamente sob a tutela dos “verdadeiramente iludidos”. E então, gradativamente, pacientemente, mostram ao outro aquilo que não é capaz de ver por si mesmo, porque não quer, porque não pode, porque não está preparado para lidar com aquilo que está prestes a lhe ser mostrado, desvelado.

É necessário estabelecer uma relação de aproximação entre aquele que compreende e aquele que acha que compreende, seduzindo-o por meio de um discurso abertamente estético, e do modo mais brilhante possível. Hamlet exercita-se nesse diálogo revelador utilizando-se de uma estratégia argumentativa que visa a escapar das armadilhas criadas pela apresentação de conteúdos fundamentais para a existência humana sob o enfoque convencional, uma vez que este constitui um grande obstáculo para a autorredenção, talvez o maior deles.

Assumir as benesses dessa postura “confortavelmente incômoda” impede-nos de atingir nosso centro uma vez que nossas certezas, ou melhor, as certezas desse conhecimento superficial no qual cegamente somos instados a confiar, são movediças. Shakespeare é esse grande “condutor de consciência” que sabe como chegar ao outro, àquele que se pretende “auxiliar” sem que se estabeleça uma atitude autoritária, sob as vestes de falar admonitório, aconselhador; antes: se o intuito é ter êxito em conduzir uma pessoa para determinado lugar, cumpre antes de tudo ter o cuidado de buscá-la lá onde ela está e daí começar.

Todo esse processo de autodescoberta, e que permite a quem “se encontrou” aproximar-se de quem ainda não foi capaz disto a fim de oferecer auxílio, requer que se perceba o momento alheio: a atitude esperada não pode ser a do arrogante que tudo compreendeu e que magnanimamente distribui seu conhecimento aos desafortunados que ainda não chegaram à verdade. Isto é cegueira disfarçada. Ajudar requer assumir uma atitude paciente, mostrar uma predisposição em lidar com a possibilidade do erro e da não compreensão daquilo que o outro compreende. Significa colaborar para que o outro reconheça o *Éros*, esse movimento de ascensão do próprio sujeito por intermédio do qual a verdade chega a ele e o ilumina. É a conversão no sentido mais estrito do termo. E se isso não for construído intersubjetivamente, o discurso não alcança o outro; torna-se pura pregação.

Shakespeare habilmente nos mostra essa sutileza do e no discurso de suas personagens: Hamlet, mas também Iago, Ricardo III, Macbeth, Porcia... todos eles, cada um a seu modo, contribuem nesse processo de “condução” de nós mesmos pelos próprios erros rumo à verdade subjacente à aparente miséria da vida abandonada.

Contudo, não há nenhuma garantia de que isto vá chegar a bom termo, porque ainda existe o outro, e mesmo que se saiba exatamente onde ele está e se comece dali, o

processo dependerá de um despertar que não pode ser vivenciado a partir de fora. Shakespeare reforça a tese: assumir uma nova *Lebensanschauung* resultante de todo esse processo conduz sempre a uma percepção mais aguçada da realidade, mas traz como corolários a solidão e a angústia que marca a “dor de ser”. Não se trata de algo que se veste, ou se adota de modo deliberado a fim de dar forma à própria vida, muito pelo contrário. Uma visão de vida não é algo que se dá à experiência, mas algo que se ganha *com* a experiência, e não apenas de modo passivo.<sup>19</sup> Trata-se de uma “transubstanciação da experiência”, que garante ao sujeito uma segurança inabalável em si mesmo, que se ganha com toda a experiência voltada para as condições puramente humanas e que permite alcançar uma convicção acerca de si mesmo e atravessar a sensação de mal-estar que marca nossa época - todas as épocas.

Conhecer-se significa assumir-se integralmente no processo de autoconstituição, exercitar-se, trabalhar de si para consigo mesmo numa progressiva transformação em que se é o próprio responsável por um longo labor. É nesse processo gradativamente descobrir a verdade, aquilo que ilumina o sujeito, o que lhe dá beatitude, tranquilidade de alma, mesmo que a uma alma torturadamente angustiada. Na verdade e no acesso à verdade há alguma coisa que completa o próprio sujeito, que o transfigura. Encontram-se por fim filosofia e literatura, modos que se complementam e que permitem acessar esse conhecimento de modo mais abrangente e significativo. Ambas permitem-nos vivenciar esse momento em que estamos integralmente no instante que nos abre a possibilidade de sintetizar os contrários: passado e futuro, finitude e infinitude, imanência e

---

<sup>19</sup> Uma discussão que poderia ampliar ainda mais nossa proposta, e para a qual remeto o leitor interessado, é feita por W. Benjamin em “Experiência e pobreza”. IN: *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994 (Obras escolhidas, vol. 1).



transcendência. No instante, no *hic et nunc*, o único momento que nos é dado vivenciar plenamente, apresentam-se perante nós as condições que nos permitem, como sujeitos, reconhecerno-nos como autores e atores da e na própria vida. Fecha-se o círculo hermenêutico.

Naquilo que já parecia estar previamente anunciado, mas que ainda não fora completamente apreendido pelo sujeito, reside um ponto focal importante para que se possa contemplar esse momento de “iluminação”: ao observar a cultura que nos envolve, ao tomar para nós mesmos as palavras que traduzem outras visões de vida, outras vivências que advêm nesses momentos em que uma espécie de luz interior acende-se, que necessitam de uma centelha para que se tornem significativas e que nos permitem assim transformá-las em algo que dá forma à nossa própria vida. E isto é o que se torna possível, alcançável mesmo, por meio da experiência dialógica filosofia-literatura. Ela nos oferece vivências significativas, as mesmas que estão disponíveis ao nosso redor, mas que no mais das vezes nos passam despercebidos, sublinhando a importância da dimensão estética e seu papel potencialmente iluminador nas vidas daqueles capazes de ir além da mera emoção gratuita fomentada por elas. Com Hamlet vislumbramos “a um só tempo a grandeza da alma humana bem como sua perdição que não apenas impõe limites a essa grandeza, mas parece brotar dela”. (BRADLEY, 2009, p. 94). Shakespeare é, neste sentido, um verdadeiro mestre.

## Referências

AGRIPPA, H. C. *Three books of occult philosophy, or of magick*. Disponível no endereço eletrônico <http://www.esotericarchives.com/agrippa/>

BENJAMINM, Walter. *As Afinidades eletivas de Goethe*. IN: *Ensaio reunidos: escritos sobre Goethe*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2009.

BRADLEY, A. C. *A tragédia shakespeariana*. São Paulo, Martins Fontes, 2009.

DUFRENNE, Mikel. Philosophie et littérature. *Revue d'Esthétique*. Paris, v. 1, p. 305, 1948.

GUMBRECHT, Hans Ulrich, *Produção de presença*. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC-Rio, 2010.

---

Sobre os interesses cognitivos, terminologia básica e métodos de uma ciência da literatura fundada na teoria da ação. IN: COSTA LIMA, Luiz. *A literatura e o leitor*. Textos de estética da recepção. Seleção, coordenação e tradução de Luiz Costa Lima. São Paulo: Paz e Terra, 2011, p. 173-195.

HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*. Lisboa: Edições 70, s.d.

JACQUOT, Jean (org.). *Les tragédies de Sénèque et le théâtre de la Renaissance*. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1973.

KEHL, M. R. *O tempo e o cão*. A atualidade das depressões. São Paulo: Boitempo, 2009.

NUSSBAUM, M. *Poetic justice*. The literary imagination and public life. Boston: Beacon Press, 1997.

PERES, U. T. *Depressão e melancolia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

SHAKESPEARE, W. *The complete Works*. General editors: Stephen Orgel and A. R. Braunmuller. New York: Penguin Books, 2002.

\_\_\_\_\_. *Teatro completo*. Tragédias. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Agir, 2008.

# AGOSTINHO DA SILVA E O CONCEITO DE LUSOFONIA

---

*Renato Epifânio\**

## I – Agostinho da Silva: breve roteiro bio-bibliográfico.

Nascido no Porto, a 13 de Fevereiro de 1906, vai logo, no ano seguinte, viver para Barca de Alva (Trás-os-Montes), onde passa toda a infância<sup>1</sup>. Ao Porto regressa para realizar o Liceu, findo o qual ingressa, em 1924, na Faculdade de Letras<sup>2</sup> – primeiro em Filologia Românica, depois, por desentendimentos com Hernâni Cidade, em Filologia Clássica<sup>3</sup>. Durante a Licenciatura, colabora com a *Ação Académica*, publicação monárquica portuense, e com *A Águia*, célebre revista da “Renascença Portuguesa”, onde,

---

\* Doutor em Filosofia pela Universidade de Lisboa (UL) / Portugal. Membro do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, da Direcção do Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, da Sociedade da Língua Portuguesa e da Associação Agostinho da Silva. Contato: [iflbgeral@gmail.com](mailto:iflbgeral@gmail.com)

<sup>1</sup> E aonde ficará para sempre ligado – nas palavras do próprio Agostinho da Silva: “Fiz o curso no Porto, andei por toda a parte quanto é mundo, mas a minha terra continua a ser Barca de Alva.” [AGOSTINHO DA SILVA, 1994, p. 16].

<sup>2</sup> Na primeira Faculdade de Letras do Porto, que existiu durante os anos de 1919 e 1931.

<sup>3</sup> Nas palavras do próprio Agostinho da Silva, contudo, a real Licenciatura que ele obteve na Faculdade de Letras do Porto foi uma Licenciatura em “Liberdade” – e, posteriormente, um Doutoramento em “Raiva” [cf. AGOSTINHO DA SILVA, 1989, p. 52] –, dado que, ainda nas suas palavras, essa Faculdade era, sobretudo, “uma escola de liberdade” [cf. *ibid.*, p. 147], reflexo da “largueza de espírito de Leonardo Coimbra” [cf. *ibid.*, p. 174] – por isso mesmo, porém, “o governo não gostava dela e fechou-a” [cf. *ibid.*, p. 31].

entre outros, se salientaram Teixeira de Pascoaes e Leonardo Coimbra.

Logo após a Licenciatura, concluída em 1928 com a nota de 20 valores, obtém o Doutoramento, igualmente com o “maior Louvor”, com uma dissertação intitulada *Sentido histórico das civilizações clássicas* – sobre esta temática, publica ainda, nos anos imediatamente seguintes, as obras *Breve Ensaio sobre Pérsio e A Religião Grega*<sup>4</sup>. Entretanto, inicia uma prolongada colaboração com a revista *Seara Nova*, onde se salientaram, entre outros, António Sérgio, Raul Proença e Jaime Cortesão, com quem, aliás, Agostinho da Silva privou, aquando da sua estadia entre 1931 e 1933, enquanto bolseiro, em Paris (onde frequentou a Sorbonne e o Collège de France), que aí se encontravam enquanto exilados políticos<sup>5</sup>.

Regressado a Portugal em 1933, vai para Aveiro onde lecciona no Liceu José Estevão<sup>6</sup> – por, contudo, se ter recusado a assinar uma declaração de não pertença a

---

<sup>4</sup> Estas três obras foram recentemente republicadas na colectânea *Estudos sobre Cultura Clássica*, Lisboa, Âncora, 2002.

<sup>5</sup> Grupo de pessoas às quais, de resto, Agostinho da Silva se manterá ligado, em particular a António Sérgio, a ponto de o ter reconhecido como “mestre” – isto apesar destas suas considerações: “...Sérgio não ousou afrontar os problemas filosóficos mais profundos, as questões de dúvida. Preferia manter-se na certeza.”; “Mesmo como pedagogo, a sua atitude tendia a ser de grande arrogância intelectual.” [cf. AGOSTINHO DA SILVA, 1989, p. 55]. Como, contudo, o próprio Agostinho reconheceu, o seu discipulato relativamente a Sérgio cumpriu-se, sobretudo, por oposição: “...mas ele [Sérgio] não me ensinou o racionalismo: ensinou-me antes o irracionalismo, por reacção minha.” [cf. Francisco Palma Dias, “Agostinho da Silva, Bandeirante do Espírito”, in AA.VV., 2000, p. 155].

<sup>6</sup> A experiência enquanto professor do ensino secundário não começou, contudo, aí, já que, em 1929, tinha sido professor no Liceu Alexandre Herculano, em 1930, no Liceu Gil Vicente, em 1931, no Liceu Pedro Nunes, e em 1932, de novo no Liceu Alexandre Herculano.

sociedades secretas<sup>7</sup>, é demitido do ensino público, tendo então passado a leccionar no ensino particular. Entre 1935 e 1936, volta a sair de Portugal. Desta vez, Madrid foi o destino – aí esteve como bolsheiro do Ministério das Relações Exteriores, por convite de Joaquim de Carvalho, cerca de um ano, tempo durante o qual se debruçou, em particular, sobre o misticismo. Em 1937, regressa novamente ao nosso país – nesse mesmo ano, inicia, na *Seara Nova*, a sua série de Biografias<sup>8</sup>.

Em 1942, publica o opúsculo *O Cristianismo*<sup>9</sup>, que causou uma grande polémica, tendo-o inclusivamente levado à prisão. Tendo-se tornado insustentável a sua permanência em Portugal, parte, em 1944, para o Brasil – desse ano e do seguinte datam as obras *Parábola da Mulher de Loth*, *Conversação com Diotima e Sete Cartas a um Jovem Filósofo*<sup>10</sup>. Aí inicia uma série de actividades – não só, aliás, no Brasil, como ainda no Uruguai e na Argentina. Resultado desse seu activismo foi nada menos do que a criação de quatro Universidades – as Universidades Federais de Paraíba, Santa Catarina, Brasília e Goiás –, bem como de diversos Cursos e Centros de Estudos – nomeadamente, imagine-se, o *Centro de Estudos luso-brasileiros* na Universidade de Sófia, em 1959, data de uma das suas mais conhecidas obras: *Um Fernando Pessoa*<sup>11</sup>.

---

<sup>7</sup> Nas suas próprias palavras, tão sucintas quanto esclarecedoras: “Pensei bem, e embora não pertencendo a associações secretas e também precisasse de comer, decidi não assinar o papel.” [AGOSTINHO DA SILVA, 1995, p. 35].

<sup>8</sup> A maior parte delas republicadas em *Biografias*, Lisboa, Âncora, 2003, 3 vols.

<sup>9</sup> Republicado em *Textos e Ensaios Filosóficos*, Lisboa, Âncora, 1999, vol. I, pp. 67-80.

<sup>10</sup> Igualmente republicadas em *Textos e Ensaios Filosóficos*, vol. I.

<sup>11</sup> Republicada em *Ensaios sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira*, Lisboa, Âncora, 2000, vol. I, pp. 89-117.

Naturalizado brasileiro desde 1958<sup>12</sup>, torna-se, em 1961, assessor de política cultural externa de Jânio Quadros, o Presidente da República do Brasil na época, colaborando igualmente com a Direção Geral do Ensino Superior do Ministério da Educação. Nesse mesmo ano, participa ainda na criação de outros Centros de Estudos: nomeadamente, o de *Estudos Goianos* na Universidade de Goiás, o de *Estudos Ibéricos* na Universidade de Mato Grosso, o de *Estudos Europeus* na Universidade do Paraná e o de *Estudos Portugueses* na Universidade de Brasília, na qual promoveu igualmente o *Centro de Estudos Clássicos*. Para divulgar entre nós o *Centro Brasileiro de Estudos Portugueses* da Universidade de Brasília, vem a Portugal, chegando inclusivamente a encontrar-se com Franco Nogueira e Adriano Moreira<sup>13</sup>.

Ainda e sempre de partida, inicia, em 1963, uma digressão pelo Oriente, que o levará, nomeadamente, a Macau, a Timor e ao Japão – neste último país, funda mais um Centro de Estudos. A Portugal regressa, por fim, em 1969, onde virá a assumir diversos cargos: nomeadamente, o de Director do *Centro de Estudos Latino-Americanos* do

---

<sup>12</sup> Facto por si assumido com a maior naturalidade – daí, a título de exemplo, estas suas palavras: “Porque me naturalizei? Por pensar que a ditadura ia durar para sempre, e como entendi o Brasil e ele a mim, não vi inconveniente na atitude. Para mim, o Brasil traduzia o alargamento tropical das qualidades e dos defeitos dos portugueses.” [AGOSTINHO DA SILVA, 1989, p. 117].

<sup>13</sup> O segundo, aliás, providenciou, desde logo, o envio de uma biblioteca de cerca de oito mil volumes, tendo vindo igualmente depois a apadrinhar o ingresso de Agostinho da Silva na Academia Internacional de Cultura Portuguesa – como recordou o próprio Agostinho a este respeito: “...Adriano Moreira me levou, sem dizer nada, o colar da Academia Internacional de Cultura Portuguesa, por ele fundada. Foi uma das suas grandes ideias, posta de parte depois da Revolução de 25 de Abril, absurdamente, pois poderia ter um papel muito interessante no mundo, porque era uma associação de gente de todos os países, interessada em cultura portuguesa.” [AGOSTINHO DA SILVA, 1994, p. 158].

Instituto de Relações Internacionais da Universidade Técnica de Lisboa e o de Consultor do ICALP (Instituto de Cultura e Língua Portuguesa). Em 1987, é condecorado com a Grã Cruz da Ordem de Espada. Em 1988, é publicada a primeira grande colectânea de textos seus (*Dispersos*, ICALP). Em 1990, protagonizou as *Conversas Vadias*, programa televisivo que lhe granjeou uma significativa popularidade. A 3 de Abril de 1994, num Domingo de Páscoa, falece, não sem antes ter dado à luz a obra *Ir à Índia sem abandonar Portugal*. Prova de que a Verdadeira Viagem se cumpre no interior de nós, de cada um de nós...

## II – Pensar Portugal

O homem não é, ou não é apenas, uma “pura abstracção”, mas um ser concreto, universalmente concreto, um ser que, de resto, será tanto mais universal quanto mais assumir essa sua concretude, a concretude da sua própria circunstância. Dessa circunstância faz axialmente parte a “pátria”, isso que, segundo José Marinho, configura a nossa “fisionomia espiritual” (MARINHO, 1981, p. 19). Nessa medida, importa pois assumi-la, tanto mais porque, como escreveu igualmente Marinho, foi “para realizar o universal concreto e real [que] surgiram as pátrias” (MARINHO, 2001, p. 502). Ainda nesta esteira, propõe-nos Marinho a distinção entre “universal” e “geral” – nas suas palavras: “O geral tem âmbito mais restrito e insere-se na prossecução de conceitos, o verdadeiro universal está já numa relação da intuição para a ideia e vincula o singular concreto e indefinível com o uno ou o único transcendente.” (MARINHO, 1972, p. 45). Daí, enfim, a sua expressa defesa de uma filosofia situadamente portuguesa, não fosse esta “dirigida contra o universalismo abstracto e convencional de escolásticas e enciclopedistas em que têm vivido” (MARINHO, 2007, p. 553).



Os filósofos são, decerto, os grandes pensadores da universalidade. Mas, por isso mesmo, são ou devem ser também os grandes pensadores do “universal concreto”, do “universal situado” – e não apenas do “universal geral e abstracto”. Se se restringirem apenas a este plano, não serão de resto, verdadeiros pensadores do universal – mas apenas do geral. Só o serão se pensarem, se se pensarem, no “universal concreto”, no “universal situado”. Nessa medida, pensadores portugueses universais serão aqueles que pensarem, se pensarem, no “universal concreto”, no “universal situado”, ou seja, aqueles que pensarem, se pensarem, na situação concreta da nossa História e Cultura. Se tivéssemos que escolher o filósofo português que mais profundamente pensou a situação concreta da nossa História e Cultura, escolheríamos, sem desprimor para todos os outros, Agostinho da Silva. Nessa medida, será com ele que aqui iremos dialogar<sup>14</sup>, para pensarmos a nossa situação histórico-cultural, em suma, para pensar Portugal.

### **III - Entre o Espaço Europeu e o Espaço Lusófono**

A nosso ver, e também na visão de Agostinho da Silva, Portugal só se pode pensar na complementaridade de dois espaços: o espaço europeu e o espaço lusófono. Na complementaridade, não na exclusão mútua, sublinhe-se – ou seja, nem não apenas no espaço europeu nem não apenas no espaço lusófono. Decerto, no espaço europeu, porque Portugal é, desde sempre, um país europeu – o país europeu com as mais antigas fronteiras definidas, mais do que isso, um país que sempre participou activamente na construção da civilização europeia, por extensão, da civilização ocidental, que depois se alargou, sucessivamente, a África, às

---

<sup>14</sup> Como universo textual, iremos privilegiar as suas entrevistas publicadas em livro, dado que aí Agostinho da Silva muitas vezes foi mais longe, em termos de propostas, do que nos seus ensaios.

Américas e mesmo a algumas regiões do Próximo e Extremo-Oriente. Mas não apenas no espaço europeu – ao contrário do que, na ressaca da descolonização, se propôs, dado o amontoado de traumas e ressentimentos que então todos nós, directa ou indirectamente, vivemos. Contudo, como defendemos já no nosso livro *A via lusófona: um novo horizonte para Portugal*:

[...] depois de mais de três décadas de costas voltadas, por um amontoado de traumas e ressentimentos, todas essas feridas estão agora, finalmente, a cicatrizar, assim abrindo caminho para a recriação do espaço lusófono enquanto um verdadeiro espaço cultural e civilizacional. Sabemos que ainda há quem agite fantasmas do passado, mas o nosso paradigma é um paradigma novo, de futuro. Queremos que esse espaço lusófono seja o lugar, a casa comum, onde todos os lusófonos tenham, numa base de liberdade e fraternidade, uma vida digna, sem mais adjectivos. Para mais, no caso dos portugueses, se de novo nos viramos para o Atlântico, não é para de novo virar as costas à Europa – somos europeus e por isso manteremos todos os laços: desde logo com a Galiza (...), depois, com os demais povos ibéricos (sem procurar ressuscitar guerras do passado); por fim, com todos os outros povos europeus, em especial os do Sul (com os quais partilhamos uma história milenar). Mas esses laços não são para nós amarras que impeçam o reencontro com a nossa vocação desde logo mediterrânea e atlântica; por fim, por tudo aquilo que nos liga aos demais países lusófonos, universal. Por isso também defendemos o transnacionalismo lusófono – mais do que um sistema, uma dinâmica, através da qual, sem pôr em causa a soberania dos diversos países da CPLP, estes escolham, livremente, cooperar, de modo crescente, nos mais diversos níveis, para benefício de todos (...). Por esse caminho, quem sabe se, mais à frente,

não se criará um bloco cultural, social, económico e político – em suma, civilizacional –, que seja um exemplo para outros povos do mundo, num tempo em que o sistema económico e político que nos tem desgovernado se apresenta cada vez mais exangue.” (EPIFÂNIO, 2010, p. 116-117)<sup>15</sup>

Daí, também o texto que escrevemos no primeiro número da *Nova Águia*:

Tese, Antítese e Síntese: por um novo paradigma de Portugal”<sup>16</sup>

*Tese - Paradigma do 24 de Abril:*

Tenho da História uma visão hegeliana. Por isso, considero que todos os regimes que caem merecem cair. O Estado Novo não foi excepção. A 24 de Abril de 1974 estava em inteiro colapso. Por isso, caiu. E, com ele, o seu paradigma de Portugal: um Portugal que mantinha um império colonial completamente anacrónico, sem qualquer perspectiva de Futuro.

*Antítese - Paradigma do 25 de Abril:*

Todas as revoluções são, por natureza, antitéticas. A revolução de 25 de Abril de 1974 também não foi excepção. Por isso, se o Estado Novo defendia um Portugal do Minho até Timor, o paradigma saído da revolução defendeu exactamente o contrário: daí que Portugal tenha virado as costas às suas antigas colónias (com as consequências imediatas que se conhecem e que ainda hoje se fazem sentir), tornando-se apenas em mais um país da Europa.

*Síntese - Paradigma do 26 de Abril:*

---

<sup>15</sup> Uma continuação desta obra foi entretanto publicada (*A Via Lusófona II*, Lisboa, Zéfiro, 2015).

<sup>16</sup> Desenvolvemos esta perspectiva num número posterior da revista: “Nos 15 anos da CPLP: a futura pátria de todos nós” [in *NOVA ÁGUA: Revista de Cultura para o século XXI*, Lisboa, nº 7, 1º Semestre de 2011, pp. 27-31].

Passado todo este tempo (mais de três décadas), em que os traumas dos ex-colonizadores e dos ex-colonizados já cessaram (senão por inteiro, pelo menos em grande medida), urge um novo paradigma, que faça a devida síntese: recuperando essa visão maior não já de Portugal mas do Espaço Lusófono, em Liberdade e Fraternidade (...). (AA.VV., 2008, p. 61).

#### **IV – Agostinho da Silva: prefigurador da Comunidade Lusófona**

Agostinho da Silva é, na nossa perspectiva, o grande teórico desta via, da “via lusófona”. Em muitos textos seus, pelo menos desde os anos 50, Agostinho da Silva antecipou, com efeito, a criação de uma verdadeira comunidade lusófona<sup>17</sup>. De tal modo que, mesmo depois de falecer, Agostinho da Silva tem sido recordado por isso. Eis, desde logo, o que aconteceu quando se instituiu a CPLP: Comunidade dos Países de Língua Portuguesa, conforme registámos na nossa obra *Perspectivas sobre Agostinho da Silva*:

No dia 17 de Julho desse ano, criar-se-á finalmente a CPLP, a Comunidade de Países de Língua Portuguesa, facto que será noticiado, com destaque, na generalidade dos jornais. Na maior parte deles, realça-se igualmente o contributo de Agostinho da

---

<sup>17</sup> Num texto publicado no jornal brasileiro *O Estado de São Paulo*, com a data de 27 de Outubro de 1957, Agostinho da Silva havia já proposto “uma Confederação dos povos de língua portuguesa”. Num texto posterior, expressamente citado no prólogo da Declaração de Princípios e Objectivos do MIL: Movimento Internacional Lusófono, chegará a falar de um mesmo povo, de um “Povo não realizado que actualmente habita Portugal, a Guiné, Cabo Verde, São Tomé e Príncipe, o Brasil, Angola, Moçambique, Macau, Timor, e vive, como emigrante ou exilado, da Rússia ao Chile, do Canadá à Austrália” [“Proposição” (1974), in AGOSTINHO DA SILVA, 1989, p. 117].

Silva para essa criação, por via do seu pensamento e acção. Eis, nomeadamente, o que acontece na edição desse dia do *Diário de Notícias* – como se pode ler no texto de abertura da notícia: “A Comunidade dos Países de Língua Portuguesa, hoje instituída em Lisboa, foi premonitoriamente enunciada por Agostinho da Silva em 1956 como ‘modelo de vida’ assente ‘em tudo aquilo que (Portugal) heroicamente fez surgir do nada ou na América ou na África ou na Ásia’”. Depois, aparece a foto de Agostinho, ladeado pelas fotos de Jaime Gama e José Aparecido de Oliveira, com a seguinte legenda: “Pioneiros da CPLP: Agostinho da Silva (enunciação original), Jaime Gama (primeiro texto diplomático único dos Sete na língua comum) e Aparecido de Oliveira (formalização política da proposta). (EPIFÂNIO, 2008, p. 108)

Sabemos que este projecto está ainda aquém, muito aquém, do sonho de Agostinho da Silva. A CPLP não é ainda uma verdadeira comunidade lusófona. Mas nem por isso – já quinze anos após a sua criação – a CPLP deixou de ser um projecto em que Portugal deve apostar enquanto desígnio estratégico. De resto, se há inevitabilidades históricas, a criação da CPLP foi, decerto, a nosso ver, uma delas. Se os países se unem, desde logo, por afinidades linguísticas e culturais, nada de mais natural que os Países de Língua Portuguesa se unissem num projecto comum: para defesa da língua, desde logo, e, gradualmente, para cooperarem aos mais diversos níveis. Se estranheza pode haver quanto à criação da CPLP, decorrerá somente do facto de ter nascido tão tarde. Mas isso deve-se, a nosso ver, a todos os traumas que decorreram da longa guerra e do abrupto processo de descolonização, que tantas feridas causaram, aqui e lá. Já se sabe que as feridas históricas demoram mais tempo a cicatrizar.

Como ainda hoje é reconhecido, Agostinho da Silva foi, de facto, desde os anos cinquenta, o grande prefigurador de uma

comunidade luso-afro-brasileira, com o centro de coordenação em África, de maneira que não fosse uma renovação do imperialismo português, nem um começo do imperialismo brasileiro. O foco central poderia ser em Angola, no planalto, deixando Luanda à borda do mar e subir, tal como se fizera no Brasil em que se deixou a terra baixa e se foi estabelecer a nova capital num planalto com mil metros de altitude. Fizessem a mesma coisa em Angola, e essa nova cidade entraria em correspondência com o Brasil e com Lisboa para se começar a formar uma comunidade luso-afro-brasileira. (AGOSTINHO DA SILVA, 1994, pp. 156-157)

Na sua perspectiva, assim se cumpriria essa Comunidade Lusófona, a futura “Pátria de todos nós”:

Do rectângulo da Europa passámos para algo totalmente diferente. Agora, Portugal é todo o território de língua portuguesa. Os brasileiros poderão chamar-lhe Brasil e os moçambicanos poderão chamar-lhe Moçambique. É uma Pátria estendida a todos os homens, aquilo que Fernando Pessoa julgou ser a sua Pátria: a língua portuguesa. Agora, é essa a Pátria de todos nós.<sup>18</sup> (AGOSTINHO DA SILVA, 1998, pp. 30-31)

Daí ainda o ter-se referido ao que “no tempo e no espaço, podemos chamar a área de Cultura Portuguesa, a

---

<sup>18</sup> Conforme afirmou ainda: “Fernando Pessoa dizia ‘a minha Pátria é a língua portuguesa’. Um dia seremos todos — portugueses, brasileiros, angolanos, moçambicanos, guineenses e todos os mais — a dizer que a nossa Pátria é a língua portuguesa.” [in AGOSTINHO DA SILVA, 1989, p. 122].

pátria ecuménica da nossa língua” (AGOSTINHO DA SILVA, 2000, vol. I, p. 139), daí, enfim, o ter falado de uma “placa linguística de povos de língua portuguesa — semelhante às placas que constituem o planeta e que jogam entre si” (AGOSTINHO DA SILVA, 1989, p. 171), base da criação de uma “comunidade” que expressamente antecipou:

Trata-se, actualmente, de poder começar a fabricar uma comunidade dos países de língua portuguesa, política essa que tem uma vertente cultural e uma outra, muito importante, económica (*Ibidem*)

Prefigurando até, com esse horizonte em vista, o “sacrifício de Portugal como Nação”:

Esse Império, que só poderá surgir quando Portugal, sacrificando-se como Nação, apenas for um dos elementos de uma comunidade de língua portuguesa. (AGOSTINHO DA SILVA, 2000, vol. I, p. 117)

## **V – Agostinho da Silva: a sua Visão da História de Portugal**

Agostinho da Silva não foi, decerto, um historiador, na acepção mais estrita do termo – nem, de resto, jamais reclamou essa condição. Em muitos dos seus textos, podemos, contudo, encontrar uma original visão da História de Portugal<sup>19</sup>.

Provavelmente, nalguns casos a sua visão será excessivamente mítica – como será o caso da sua visão do “Portugal da Idade Média”:

O Portugal da Idade Média, o que era? Eu continuo a achar que era uma federação de repúblicas, que a

---

<sup>19</sup> Conforme desenvolvemos igualmente na nossa obra: *Visões de Agostinho da Silva*, Lisboa, Zéfiro, 2006.

monarquia portuguesa era uma monarquia federal de repúblicas. Quais eram as repúblicas? Os municípios! Cada um com a sua constituição. Não havia uma constituição para todo o país. Cada concelho tinha a sua constituição chamada foral. (AGOSTINHO DA SILVA, 2001, p. 179)

O mesmo se dirá, talvez, da sua visão do início da expansão ultramarina:

A ida para Ceuta não é mais do que a continuação da expansão de Portugal para sul. Os Portugueses tinham empurrado os Mouros, estes passaram o mar para o lado de lá e nós seguindo-os fomos lá fazer a nossa sondagem. Evidentemente, que também havia o trigo, mesmo o bife que se trazia mais barato de Marrocos do que se podia criar em Portugal, e havia muitas outras coisas, desde o espírito de aventura até ao facto de o rei estar longe, o que era bom para muita gente. Eu acho que o Brasil se desenvolveu daquela maneira entre outras razões porque estava a oito mil quilómetros do rei e, portanto, a coisa podia fazer-se de forma muito diferente daquela que agradaria ao rei. (AGOSTINHO DA SILVA, 2016, p. 13)

Isto apesar de, saliente-se, a sua visão dos chamados “Descobrimientos” não ser nada idílica – Agostinho da Silva chegou a considerar que estes “prejudicaram Portugal”:

Prejudicaram o país, sim, prejudicaram Portugal, porque passou ser fácil enriquecer. Bastava ir e pilhar. Toda a gente que não queria fazer nenhum esforço de trabalho resolveu mudar de vida e lançar-se a essa aventura dos Descobrimientos, essa empresa estatal dos Descobrimientos, e isso levou aqueles que ficam em Portugal a viver daquilo que colhíamos lá fora, portanto a não tomar aqui



nenhuma espécie de iniciativa.<sup>20</sup> (AGOSTINHO DA SILVA, 2001, p. 76)

Ainda assim, Agostinho da Silva salvaguardou sempre a singularidade da colonização portuguesa relativamente às demais colonizações europeias – como defendeu a respeito, por exemplo, do Senegal:

Os Senegaleses, de acordo com a documentação portuguesa da época, sabem hoje como se comportavam os homens que lá ficavam a comerciar e que ali constituíam família africana entrando na mestiçagem. Acham eles que essa gente compreendeu muito bem o Africano, que não os olhava de cima para baixo, que os achava decerto diferentes, mas como muita coisa que constituía uma plataforma em que se podiam entender perfeitamente uns com os outros e entrar em empreendimentos comuns (AGOSTINHO DA SILVA, 2016, p. 22).

De resto, Agostinho da Silva chegou a pôr em causa o termo “colonização”, nomeadamente quanto ao Brasil:

Temos de dizer nunca ter sido o Brasil uma colónia senão no sentido grego da palavra. Quando alguém, numa Pátria grega, numa cidade grega, não estava contente com o quanto lá se passava, emigrava tranquilamente para outro lugar com o objectivo de aí viver segundo as suas ideias. Creio ter sido isso que aconteceu no Brasil.

O mesmo sucedeu, no início do século XV, na Costa

---

<sup>20</sup> Daí ainda estas passagens: “Sob o ponto de vista comercial e económico, o Sérgio tem razão, que empresa desastrosa! Portugal só perdeu dinheiro com aquele negócio!” (*ibid.*, p. 133); “o português preferiu a poesia da aventura, do sonho, a ser impelido para as coisas ao trabalhinho que teve o holandês, que teve o inglês... Agora Portugal vai ter problemas.” (*ibid.*, pp. 139-140).

da Guiné. Os portugueses, descontentes com o rumo tomado por Portugal no século XIV mas, sobretudo, no século XV, emigraram tranquilamente e foram fazer, lá fora, aquele Portugal que não encontravam aqui dentro e que não existe aqui dentro mesmo hoje. (AGOSTINHO DA SILVA, 1998, p. 30)

Para tal, invocou o testemunho do Presidente Jânio Quadros, de quem foi assessor, no início dos anos sessenta:

O presidente Jânio Quadros, numa entrevista que deu, quando lhe perguntaram se ele censurava alguma coisa na colonização portuguesa — esta palavra colonização é perigosa quando se trata do Brasil, eu acho que não houve colonização! —, mas quando lhe perguntaram o que é que ele censurava à colonização portuguesa, Jânio disse: censuro que eles não tivessem subido os Andes, descido do outro lado e tomado conta do Pacífico! Eu estou inteiramente de acordo com o presidente Jânio, a quem assessoriei em muita coisa de política africana do Brasil (AGOSTINHO DA SILVA, 2001, p. 34).

## **VI – Agostinho da Silva: a sua Visão do Futuro de Portugal**

Apesar de ter chegado a considerar que Portugal havia cumprido a sua “missão histórica” com a descolonização<sup>21</sup>, em muitos outros depoimentos diz-nos, Agostinho da Silva, precisamente o contrário. Simplesmente,

---

<sup>21</sup> Cf.. nomeadamente: “Considero que a missão daquele Portugal que foi, principalmente, um rectângulo situado numa península geograficamente, e apenas geograficamente, pertencente à Europa, foi cumprida e terminou quando acabou aquilo a que se chamou o Império ou as colónias, palavras susceptíveis de muitas interpretações.” [AGOSTINHO DA SILVA, 1998, p. 29-30].

doravante, nunca é já apenas de Portugal que Agostinho da Silva fala, mas de toda a comunidade lusófona:

Quando se diz ter Portugal de fazer alguma coisa, o que tem de ser feito sê-lo-á por todos os homens de língua portuguesa. A missão de Portugal, agora, se de missão poderemos falar, não é a mesma do pequeno Portugal, quando tinha apenas um milhão de habitantes, que se lançou ao Mundo e o descobriu todo, mas a missão de todos quantos falam a língua portuguesa. Todos estes povos têm de cumprir uma missão extremamente importante no Mundo. (AGOSTINHO DA SILVA, 1998, p. 29-30)

E que “missão” é essa? Ouçamos, uma vez mais, o que Agostinho da Silva nos diz:

Os portugueses levaram a Europa ao Mundo mas, agora, todos aqueles que falam a língua portuguesa, têm o dever de trazer o Mundo à Europa. E espero que tragam esse Mundo tão diferente da Europa, que não deseje aniquilar a Europa como muita gente supõe mas, isso sim, humanizar essa mesma Europa, restituir-lhe aquela força interior e aquela capacidade de imaginação por ela perdida por só imaginar num determinado sentido, por se restringir a um certo campo. (*Ibid.*, pp. 57-58)<sup>22</sup>

Obviamente, esta é uma visão tendencialmente negativa da Europa – facto, que, contudo, Agostinho da Silva nunca escamoteou:

Realmente, não morro muito de amores por ela. Mas será que a Europa julga que pode governar sem a Península, sobretudo sendo ela, como é, duplamente

---

<sup>22</sup> Cf., igualmente, *ibid.*, p. 58: “vamos ser médicos e enfermeiros da Europa ou não seremos nada”.

mediterrânica e atlântica? É bom lembrarmo-nos que foi essa Península que construiu o Bundest Bank e outras coisas de grande dimensão; o Delors vem de vez em quando com um pacote e oferece-nos 10%, esquecendo-se que muito mais que esse dinheiro roubaram-nos eles no Tejo, aquando do negócio da pimenta, e mais tarde também ficaram com o dinheiro que veio do Brasil, a primeira grande exportação do açúcar. Mas depois ainda veio o ouro, e os diamantes, e a madeira da Amazónia, foi tudo isso que construiu a Europa. Talvez seja realmente menos pró-europeu, porque entendo que cabe à Península comandar essa união, sem a menor hesitação, e não só deve como pode fazê-lo (AGOSTINHO DA SILVA, 1995, p. 50).

Daí, também, a sua visão da União Europeia, então CEE: Comunidade Económica Europeia:

Organização inútil, doente, que não se entende, que dificilmente resolve os seus problemas pois levou anos, até, para saber qual deveria ser a cor do passaporte europeu (...). A Comunidade Económica Europeia encontra-se, continuamente, em desacordo consigo própria pois trata-se de pequenas nações provincianas a tentarem agregar-se numa Nação grande.

Nós, que fizemos o Brasil, sabemos o que isso é há muito tempo, há centenas de anos. Além do mais a CEE não é a Europa, como se costuma erradamente dizer, mas apenas o departamento económico da Europa. Qualquer departamento económico deve ser, sempre, secundário porque o que devemos ter é uma Europa cultural onde a economia seja o sustento mas nunca o objectivo (AGOSTINHO DA SILVA, 1998, p. 60).

Com efeito, Agostinho da Silva distingue bem as várias acepções de “Europa” – ainda nas suas palavras:

Há uma Europa, uma Europa geográfica que vem nos livros, que é a que os meninos aprendem na instrução primária. A Europa que vai do Cabo da Roca até aos Urais é uma. Depois há uma segunda Europa, a que deu a cultura europeia para lá dos Urais e para lá do mar, que do lado do mar deu uma cultura europeia que foi sobretudo para a América do Norte, Estados Unidos e Canadá, e que é hoje, num certo sentido, a mais importante, a mais avançada da cultura europeia de descobrimentos de meios de vida, técnicas, por exemplo, muito mais avançadas do que na própria Europa. Mas também foi para outro lado, como para o Japão. Tecnicamente, hoje o Japão é Europa, os Japoneses são europeus durante doze horas por dia, das oito às oito, e depois são Japoneses o resto do tempo. E, além dessa Europa que se estendeu por um lado até à Califórnia e por outro lado até ao Japão, há outra Europa ainda, a que os portugueses e espanhóis foram plantar no mundo. Claro que hoje a África é, em grande parte, europeia, europeia até prejudicando muita coisa africana que devia estar viva. E a América Latina? A América Latina é europeia. Além das coisas que nós vemos plantadas, são nitidamente europeias, por exemplo, a África do Sul ou a Austrália ou até determinadas regiões da América Latina, por exemplo, o Chile. O Chile é muito mais europeu que o Brasil, está claro. Ou até a Argentina, já menos europeia do que o Chile, mas europeia também.

De maneira que, quando nós falamos da Europa, estamos a falar daquilo que hoje se chama Europa ocidental ou Ocidente da Europa, que é afinal o hemisfério norte com exclusão, por exemplo, da China, que já é outra coisa, e a tal Europa que se expandiu pelo mundo, que se estendeu pelo mundo. De maneira que, realmente o que hoje se faça na primeira Europa, na Europa aqui do Atlântico aos Urais, vai reflectir-se em todo o mundo. Este parece

ser o ponto mais sensível do mundo; o que ali se fizer espalha-se. E, naturalmente, logo a seguir à Europa do lado do Ocidente, os Estados Unidos e o Canadá, a Europa do lado do Oriente, o Japão. Com aquela coisa ainda indistinta e difícil de entender e meio completa que é toda a Rússia asiática, toda aquela Sibéria que naturalmente um dia vai ter a sua vida própria, com populações que não são indo-europeias. Porque também podíamos dizer que a Europa é onde está o indo-europeu e aí temos uma Europa em dificuldades porque o indo-europeu está desaparecendo do mundo, é uma população de muito baixa natalidade, e é possível que um dia desapareça, dissolvida nas outras populações com taxas mais altas de natalidade. Um dos pontos importantes é que ainda podemos definir a Europa como o domínio do indo-europeu” (AGOSTINHO DA SILVA, 2016, pp. 116-117).

Ora, é precisamente “esta Europa”, como “domínio do indo-europeu”, que se encontra, na visão do Agostinho da Silva, “esgotada”:

A Europa, com tudo quanto fez, dando tanto instrumento ao Mundo e tendo Portugal transportado grande parte desses instrumentos para toda a Terra, está esgotada. A Europa esgotou-se, fisicamente, porque levou toda a sua vida a realizar coisas, a pesquisar para saber, a saber para prever e a prever para poder. Mas as pessoas, a maior parte das pessoas do Mundo — isto acontece com oito em dez homens — não são dessa zona europeia ou euro-americana.

Toda essa gente possui outros ideais que não são os do Poder sobre os outros nem os do Poder sobre si próprios. Coibindo-se, restringindo-se a um determinado código que lhe impuseram, a sua ambição não é o Poder mas, fundamentalmente, o Ser.

A Europa esgotou-se no Poder e temos, agora, de partir para outra fórmula que é cada homem ser aquilo que é. Para isso há necessidade de mudar, muitas vezes, as próprias estruturas do Homem e é para isso que estão a avançar as ciências técnicas e médicas. Temos de avançar para modificar, radicalmente, todas as circunstâncias em que até hoje tem vivido o Homem (...). Deu o que tinha a dar e deu muito (AGOSTINHO DA SILVA, 1998, pp. 55-56).

Face a esse “esgotamento” da Europa, antecipa Agostinho da Silva a emergência de África, do Brasil e da China:

África vai ser a grande terra do futuro. Hoje, os africanos, depois de terem tido em cima deles, ao longo de mais de 600 anos, gente não africana, os europeus, os muçulmanos, que chegaram primeiro que estes à costa, sentem-se agora finalmente livres. Conseguiram ressuscitar, têm ali gente extraordinária, com qualidades incríveis, muitas das quais se transmitiram ao Brasil. Uma das características do Brasil é realmente estar muito africanizado. O toque de África também foi muito importante, muita gente foi para lá servir. Não os escravos, mas as escravas, as grandes escravas, que passaram os seus costumes, a sua maneira de ser, a muita outra gente no Brasil. De maneira que essa África vai receber duas ajudas extraordinárias: uma é a ajuda do Brasil, que, tanto quanto sei, continua com o Presidente Itamar [Franco]. Hoje, os que querem navegar já não precisam de o fazer por navio, porque hoje navega-se com fax, dá-se a volta ao mundo com fax, e o navio já não é preciso para nada. A outra é a da China, porque lhe vai traçar uma economia para o mundo na junção das duas economias: a de mercado e a outra, a do nosso amigo Li-Peng, quando estiver aperfeiçoada, pronta a

funcionar para toda a China e para todo o Oriente, vai passar para a África, muito provavelmente por Moçambique, que é a porta de entrada deles. Então haverá África, haverá Brasil e haverá China, e eu chamo a isso a política do ABC” (AGOSTINHO DA SILVA, 1995, p. 67).

E Portugal no meio de tudo isso? – perguntar-se-á. Haverá algum lugar para Portugal? Para Agostinho da Silva, sim – ou pela ligação ao Brasil ou pela ligação à Ibérica – nas suas palavras:

Duas possibilidades para Portugal: ou o regresso à integridade peninsular ou, pela ligação com o Brasil — e até, por aí, com a África e o Oriente —, salvar-se de ser apenas um sobrevivente como são o Egípto ou a Grécia ou a Pérsia (AGOSTINHO DA SILVA, 1999, vol. I, p. 167).

Esta, a Ibéria, poderia ser até, na visão de Agostinho da Silva, a grande protagonista da “renovação da Europa”:

Bem, então a Ibéria pode levar à Europa a taxa de natalidade, pode levar para a Europa a racionalização dos produtos, acabar com o inteiro absurdo de a França não poder beber todo o vinho que produz ou não poder comer toda a manteiga que produz também; pode levá-los para o resto do mundo, porque a Ibéria também será não só o condutor à porta da entrada do Terceiro Mundo na Europa, mas será também a saída da Europa para o Terceiro Mundo. Daqui, da Península, poderão sair produtos para África, poderão sair produtos para a América Latina e poderá sair a imaginação que parece estar faltando na Europa: imaginação de ousar navegar através dos mares, para descobrir novas maneiras de manter o mundo.” (AGOSTINHO DA SILVA, 2016, p. 67)



“De maneira que essa entrada da Ibéria pode ser uma espécie de renovação da Europa, pode ser uma vacina que a lance para caminhos em que ela própria hesitou e de que ela própria teve medo (*ibid.*, p. 144).

Paradoxalmente, esta visão agostiniana de Portugal denotava, nas palavras do próprio Agostinho da Silva, um processo de “reaportuguesamento de Portugal”, processo que, de resto, considerava imperioso:

O português vive hoje em Portugal num país que não é Portugal. Num país estrangeiro. Quando toda a gente se riu do plano do Governo que dizia que era preciso reaportuguesar Portugal, o problema é que o plano tinha razão. É preciso reaportuguesar Portugal. Engraçado! Ninguém se espanta quando se diz de um país africano que é preciso reafricanizar a África (AGOSTINHO DA SILVA, 2001, p. 186).

Esse seria, ainda na sua visão, o processo, o projecto, que mais importava cumprir, tanto mais porque, ainda nas suas palavras:

Há uma ausência de projecto. Portugal está de mãos a abanar por detrás das costas sem saber o que é que há-de fazer, embora precise haver em Portugal um projecto (*Ibid.*, p. 186).

Daí, enfim, as duas prioridades que definiu:

Temos de pôr Portugal limpo: na terra, no mar costeiro, naquilo que dá. Esse parece-me ser o primeiro passo. O segundo será voltar ao mar.” (AGOSTINHO DA SILVA, 1989, p. 42)<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Ainda quanto à referência ao “mar”: “o mar acabou no dia 24 de Abril de 1974, o que é uma atrapalhação para Portugal” [*ibidem*].

## VII – Agostinho da Silva: que Projecto para Portugal?

Olhando para trás, para a nossa História, considerava Agostinho da Silva que “Portugal nunca teve um regime político que prestasse a não ser, com todos os defeitos que tinha, até D. Dinis ou parecido” (AGOSTINHO DA SILVA, 2001, p. 228).

Na sua própria vivência, também nunca Agostinho da Silva se reconheceu nos diversos regimes que se sucederam no século XX. Desde logo, no regime republicano – de quem tinha uma visão bastante negativa, como se atesta por este tão longo quanto elucidativo testemunho:

[...] nós, os jovens, tínhamos a ideia que de facto a República estava em grande desordem, e continua a ser a ideia de hoje. A ideia de que naquela altura Portugal estava em risco de desaparecer do mapa, como nação independente. Na Europa, depois da Grande Guerra, a situação era de cobiça das colónias portuguesas. Evidentemente que elas estavam em risco. O próprio Portugal, pela desordem económica, pela desordem política, por tudo o que acontecia cá dentro — embora muita gente afirmasse que tudo estava bem — estava em risco de, provavelmente, se perder.

De maneira que a gente pensa, que a história, de vez em quando, tem os remédios meio brutos para que as coisas se encaminhem até ao ponto que se quer. E o que se levanta perante uma reflexão da história é, por exemplo, o problema de saber se as coisas sucedem apenas porque sucedem, porque houve algo que iniciou a história e depois jogou por aí adiante ou se, na realidade, há qualquer espécie de plano ou de pensamento coordenado que a leva por determinados caminhos e a lança em determinados acontecimentos.

O que é certo é que vem a Ditadura militar, incompetente — eles não tinham jeito para governar o país. O problema principal era por um lado o das finanças, o da economia portuguesa, mas sobretudo o das finanças, e também o problema da ordem pública. Depois surgiu um professor da Universidade de Coimbra, professor de finanças, que já tinha feito alguns comentários sobre a situação em Portugal, que foi chamado para remediar o país e que teve a frieza de alma e de certo modo a coragem de recusar o primeiro convite, porque achou que as condições propostas não eram as que ele queria e só voltou quando lhe deram todas as condições para governar à vontade. E então dedicou-se a isso, a pôr as finanças em ordem, o que não foi difícil, bastou diminuir ainda mais as possibilidades de vida do povo português para que as contas do Estado ficassem em dia e se pudesse até colocar dinheiro em Londres para render. E por outro lado ele tinha uma noção da ordem pública que não queria saber se tinha de sair de dentro das pessoas para fora ou de fora para dentro. Votou o segundo ponto, uma repressão extremamente dura... Mas a verdade é que vendo a coisa a voos largos, Portugal chegou depois, em 1974, pelas várias espécies ou pelos vários aspectos que a ditadura militar, depois civil, foi tomando, a uma posição, em que encontra, ao sair de tudo isso, um mundo completamente diferente daquele que teria em 1926. Chega ao mundo em que já não há essa cobiça do território de África e em que a própria situação levou a que os territórios africanos se tornassem independentes e, portanto, eliminassem esse risco quanto à situação de Portugal continental. Por outro lado ainda, o que aconteceu foi que sob o aspecto propriamente europeu, a Europa é já diferente, com uma Espanha também diferente e em crise, de maneira que não havia nenhum risco imediato para Portugal do lado de fora. Podia haver risco do lado

de dentro, mas do lado de fora tinha desaparecido. Então demarquei-me inteiramente da linha ditatorial. Hoje talvez tivesse percebido melhor. Suponho que hoje percebo melhor e, embora discordando da Ditadura, vejo que ela deu a possibilidade a Portugal de sair da crise em que podia ter naufragado durante a Primeira República e chegar até aos tempos de hoje em que as coisas irão naturalmente de outra maneira” (AGOSTINHO DA SILVA, 2001, pp. 45-46)<sup>24</sup>.

Não obstante esta visão quase “justificativa” do Estado Novo<sup>25</sup>, a verdade é que este também não foi um

---

<sup>24</sup> Cf., igualmente, *ibid.*, pp. 164-165: “Eu já tinha reflectido bastante sobre essa ditadura e tinha pensado que Portugal com o regime da Primeira República, de perpétua incerteza, de discussão, conflito, inapetência, incompetência de encontrar um verdadeiro governo e um verdadeiro plano para o país, quando se chegou por essa altura de 1926, parece-me agora, parecia-me já em Brasília, que a situação era muito complicada, que o país estava sem nenhuma credibilidade exterior, sem o respeito de ninguém, tanto dentro como fora, havia o problema das colónias, que todo o mundo ambicionava, de maneira que podia dizer-se que Portugal era um fruto maduro que as potências europeias, inclusive a Espanha, podiam tomar e dominar quando quisessem, bem como a parte africana portuguesa. Então podemos supor que a ditadura militar de Gomes da Costa e dos seus companheiros e depois a civil de Salazar serviram para preservar Portugal de um fim ou de uma situação que seria completamente desastrosa na altura, mas que levou o país, depois com Marcelo Cactano até à Revolução de 74, a encontrar o mundo já de maneira diferente, sem nenhuma potência pensar já em invadir-nos, e com as colónias a pensarem na sua própria independência.”.

<sup>25</sup> Cf., igualmente, AGOSTINHO DA SILVA, 1989, 170: “A I República, para mim, era uma coisa que não ia levar a sítio nenhum. Mais: estou convencido de uma coisa esquisita, segundo a qual, se não tivesse havido ditadura, provavelmente Portugal tinha acabado naquele momento, aí por 1925-26. Era uma confusão, ninguém se entendia, não parecia existir saída de espécie nenhuma. Por outro lado, havia ao lado uma Espanha, de Primo de Rivera e Afonso XIII, interessada em Portugal, mais uma Europa com os olhos postos nas Colónias e, de facto, podíamos ter entrado, nesse momento, num processo de dissolução.

regime que tenha dado ouvidos a Agostinho da Silva, desde logo quanto à criação de uma “comunidade de língua portuguesa”:

a ideia geral talvez fosse, e eu próprio a defendia e procurei no princípio da guerra em Angola, junto de autoridades portuguesas, por exemplo de um embaixador no Rio, pôr-lhes essa ideia na cabeça... fazer das colónias e de Portugal uma comunidade de língua portuguesa. Ideia que expus a Franco Nogueira quando vim a Portugal, em 1962, convidado pelo Governo português para discutir o estatuto do Centro de Estudos Portugueses em Brasília. O ministro Franco Nogueira, ministro dos Estrangeiros nessa altura, recebeu-me e pudemos conversar com toda a franqueza, perguntando-me ele se eu achava que a ideia de uma comunidade luso-brasileira seria bem recebida no Brasil, respondi-lhe que não. Exactamente por causa da atitude que Portugal estava a tomar com as colónias, com Angola naquela ocasião, o Brasil de nenhuma maneira ia aceitar isso, pois recordava-se muito bem que tinha sido colónia. A meu ver, Portugal tratou o Brasil muito bem quando foi colónia e se não tivessem sido os portugueses, o Brasil não se teria constituído. Mas o Brasil muitas vezes achava que os portugueses tinham tido defeitos na colonização — a meus olhos esses defeitos não existiram, embora houvesse muita coisa individual de tipo geralmente conotado com a colonização rapinante dos países. Mas não me parecia que naquela altura aceitassem uma coisa dessas. Mas havia algo que achava que aceitavam e que tomava a liberdade de expor a Franco Nogueira, que de resto tinha tido relações

---

Então, o que é que foi a ditadura? Talvez tivesse sido a camada de gesso que se aplica na perna de um sujeito que quebrou um osso: é chato, cria pulgas, causa uma série de incómodos, mas aquilo lá se vai aguentando e, quando se tira o gesso, o mundo é outro.”

com um grande amigo meu, o poeta Casais Monteiro, e, portanto, eu podia falar com uma certa liberdade, por isso disse-lhe que o que me parecia que se devia fazer era uma comunidade luso-afro-brasileira com o ponto africano muito bem marcado. Quer dizer, se pudesse, eu poria o ponto central da comunidade, embora cada um dos países tivesse a sua liberdade, a sua autonomia, em África, talvez Luanda ou no interior de Angola, no planalto, de maneira que ali se congregassem Portugal e o Brasil para o desenvolvimento de África e para que se firmasse no Atlântico um triângulo de fala portuguesa — Portugal, Angola, Brasil — que pudesse levar depois a outras relações ou ao oferecimento de relações de outra espécie aos outros países. Então Franco Nogueira disse-me que isso era completamente impossível, que Portugal não se podia dividir e que não havia nada a fazer nesse ponto. De maneira que eu continuo a pensar que, aquando da revolução em 1974, se poderia talvez ter tentado isso. No entanto, é muito possível que a situação tivesse avançado tanto, que a guerra tivesse castigado tanto, quer os africanos, quer os portugueses, que o que cada um queria era ver-se livre do outro. Portanto, não havia já nenhuma possibilidade de fazer senão o que se fez, uma descolonização decerto apressada, mas trazida pelas circunstâncias; parecia que não podia ser de outro modo e, no entanto, talvez a coisa pudesse ter tido outro caminho. Quanto a Timor, achava que podia ter sido incluído num quadro futuro de uma comunidade de língua portuguesa e desempenhar um papel importante.

Não, não me pareceu que a revolução de 1974 tal como estava a ser feita, conduzisse a alguma coisa em que valesse a pena colocar essas ideias. Pareceu-me que era um pronunciamento militar sem grande largueza política e que por outro lado se entrava em passo de pôr imediatamente Portugal a caminho de

um regime parlamentarista que continuo a achar que não é o regime mais adequado a Portugal” (AGOSTINHO DA SILVA, 1994, pp. 51-53).

Após o abrupto processo de descolonização – ou, talvez mais exactamente, de “abandono”<sup>26</sup> –, considerou Agostinho da Silva que, ainda assim, o grande projecto de futuro de Portugal passava por reatar os laços com os restantes países lusófonos, obviamente agora numa base de paridade. Esse projecto já deu lugar à CPLP: Comunidade dos Países de Língua Portuguesa, mas, como já aqui foi dito, esse projecto está ainda muito aquém do sonho agostiniano. Mais de quinze anos após a sua criação, é tempo, a nosso ver, de finalmente concretizarmos esse sonho, esse Horizonte...

\*

Fiel a essa “Pátria de todos nós”, a essa visão estratégica de Agostinho da Silva, tem sido o MIL: Movimento Internacional Lusófono, um movimento cultural e cívico recentemente criado mas que conta já com vários milhares de membros, de todo o espaço da lusofonia, e que tem defendido, de forma coerente e consequente, o reforço dos laços entre os países lusófonos<sup>27</sup>. Como já alguém escreveu, o que temos procurado fazer é “construir a CPLP por baixo, ao nível da sociedade civil”. Desde logo, promovendo o sentido de cidadania lusófona, ainda tão incipiente na maior parte de nós. Ainda e sempre, promovendo o reforço dos laços entre os países lusófonos – no plano cultural, desde logo, mas também social, económico e político. Eis, a nosso ver, o novo Horizonte que se abre para Portugal, no reencontro com a sua História:

---

<sup>26</sup> Como escreveu relativamente a Timor: “quando os portugueses abandonaram aquilo, e a verdade é que abandonaram mesmo aquilo” [AGOSTINHO DA SILVA, 1995, p. 74].

<sup>27</sup> Para mais informações: [www.movimentolusofono.org](http://www.movimentolusofono.org). Ver igualmente: *Convergência Lusófona: as posições do MIL: Movimento Internacional Lusófono*, Lisboa, Zéfiro, 2016 (3ª edição, revista e actualizada).

a aposta na Convergência Lusófona, conforme defendemos no nosso já aqui referido livro *A Via Lusófona: um novo horizonte para Portugal*.

### **VIII – Pensar a Lusofonia no século XXI**

No século XXI, para pensarmos a Lusofonia, temos que superar os paradigmas colonialistas e mesmo pós-colonialistas. Estes estão ainda reféns de um olhar enviesado por uma série de complexos históricos que há que transcender de vez, de modo a podermos realizar essa visão futurante do que pode ser a Lusofonia.

Transcender não significa escamotear. Indo directo ao assunto, é evidente que a Lusofonia se enraíza numa história que foi em parte colonial e, por isso, violenta. Não há colonialismos não violentos, por muito que possamos e devamos salvaguardar que nem todas as histórias coloniais tiveram o mesmo grau de violência. Eis, de resto, o que se pode aferir não apenas pelas análises históricas, mas comparando a relação que há, nos dias de hoje, entre os diversos povos colonizadores e colonizados. Assim haja honestidade para tanto.

Não será, porém, esse o caminho que iremos aqui seguir. Não pretendemos alicerçar a Lusofonia na relação que existe, nos dias de hoje, entre Portugal e os países que se tornaram independentes há cerca de quarenta anos. Se assim fosse, estaríamos ainda a fazer de Portugal o centro da Lusofonia, estaríamos ainda a pensar à luz dos paradigmas colonialistas e mesmo pós-colonialistas.

O que pretendemos salientar é que, sem excepção, é do interesse de todos os países que se tornaram independentes há cerca de quarenta anos a defesa e a difusão da Lusofonia. Eis, desde logo, o que se prova por nenhum desses países ter renegado a língua portuguesa como língua oficial. Se o fizeram, não foi decerto para agradar a Portugal. Foi, simplesmente, porque esse era o seu legítimo interesse,



quer interno – para manter a unidade nacional de cada um dos países –, quer externo – fazendo da língua portuguesa a grande via de inserção na Comunidade Internacional.

Obviamente, cada caso tem as suas especificidades. Pela minha experiência, sou levado a afirmar que o povo que mais facilmente compreende a importância da Lusofonia é o povo timorense; porque ela foi a marca maior de uma autonomia linguística e cultural que potenciou a resistência à ocupação indonésia e a consequente afirmação de uma autonomia política que, como sabemos, só se veio a concretizar mais recentemente, já no século XXI. Mesmo após esse período, tem sido a Lusofonia o grande factor de resistência ao assédio anglo-saxónico, via, sobretudo, Austrália.

Contrapolarmente, o Brasil, pela sua escala, poderia ser o único país a ter a tentação de desprezar a mais-valia estratégica da Lusofonia. Nunca o fez, porém. Pelo contrário – apesar de alguns sinais contraditórios, a aposta na relação privilegiada com os restantes países e regiões de língua portuguesa parece ser cada vez maior. Quanto aos PALOPs: Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa, essa também parece ser, cada vez mais, a aposta. Simplesmente, reiteramo-lo, porque é do interesse de cada um desses países este caminho de convergência. Por isso, é a Lusofonia um caminho de futuro. Por isso, é a Lusofonia um espaço naturalmente plural e polifónico, que abarca e abraça as especificidades linguísticas e culturais de cada um dos povos desta comunidade desde sempre aberta ao mundo.

## Referências

AA.VV.

Agostinho [da Silva], São Paulo, Green Forest do Brasil Editora, 2000.

*Nova Águia: Revista de Cultura para o século XXI*, Lisboa, Zéfiro, 1º Semestre de 2008.

AGOSTINHO DA SILVA, Goerge

*Dispersos*, Lisboa, ICALP, 1989 (2ª, revista e aumentada).

*Vida Conversável*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1994.

*A Última Conversa*, Lisboa, Notícias, 1995.

*Conversas com Agostinho da Silva*, entrevista de Victor Mendanha, Lisboa, Pergaminho, 1998.

*Textos e Ensaios Filosóficos*, Lisboa, Âncora, 1999.

*Ensaios sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira*, Lisboa, Âncora, 2000

*O Império acabou. E agora?*, entrevista de Antónia de Sousa, Lisboa, Notícias, 2001.

*Vida Conversável* (segunda parte, inédita), 2016.

EPIFÂNIO, Renato

*Perspectivas sobre Agostinho da Silva*, Lisboa, Zéfiro, 2008.

*A Via lusófona: um novo horizonte para Portugal*, Lisboa, Zéfiro, 2010.

MARINHO, José

*Filosofia: ensino ou iniciação?*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, Centro de Investigação Pedagógica, 1972.

*Estudos sobre o pensamento português contemporâneo*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1981.

*O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra e outros textos*, “Obras de José Marinho”, vol. IV, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001.

*Filosofia portuguesa e universalidade da filosofia e outros textos*, “Obras de José Marinho”, vol. VIII, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2007.

# O TRÁGICO EM HÖLDERLIN NO PERÍODO DE EMPÉDOCLES: ENSAIOS E ESCRITOS DE 1798 A 1800

---

*Solange Aparecida de Campos Costa\**

## Considerações iniciais

Friedrich Hölderlin (1770-1843), poeta contemporâneo dos Românticos, escreveu poesias e textos que congregam trabalhos inacabados, projetos e pensamentos aforismáticos, os quais revelam uma compreensão fundamental de seu tempo. A herança poética legada por Hölderlin marcou e continua a marcar a literatura europeia e, ainda hoje, é objeto de estudo em todo o mundo. Nela encontramos as raízes da poesia moderna, em sua vertente mais radical, na tradição e espírito alemães. Hölderlin nasce em um tempo de discussões acirradas, sob a influência da Revolução Francesa e todo o movimento cultural que se abre. Divide espaço com Schiller, Schelling, Hegel, Goethe, e no decurso dessas experiências também faz avançar a discussão sobre a diferença entre o homem antigo e o moderno.

O universo reflexivo onde Hölderlin se insere percebe o trágico e sua força no mundo e literatura antiga e moderna. Embora apareça de modos diferentes em cada um deles, o trágico possui em diferentes épocas a mesma intensidade vital; analisar a tragédia torna-se, portanto, essencial para entender o que define a poética clássica e a moderna.

---

\* Professora do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual do Piauí (UESPI). Doutora em Filosofia pelo Doutorado Interinstitucional (UFPB- UFPE-UFRN). Contato: [solange@uespi.br](mailto:solange@uespi.br)

A história do estudo do trágico sofre uma mudança a partir do séc. XVIII. Até então a tragédia era entendida pela composição e definição de suas partes, tal como Aristóteles explicita em grande parte de sua *Poética*. A partir da modernidade a ótica se transforma, e os autores alemães desse período buscam entender a ideia do trágico: não somente que elementos compõem a forma literária assim chamada, mas qual a sua origem. Pedro Süsskind (In SZONDI, 2004, p. 10) afirma no prefácio ao *Ensaio sobre o trágico*:

‘Desde Aristóteles...’ [frase que abre a obra de Szondi] diz respeito à tradição da ‘poética da tragédia’ como teoria normativa sobre gêneros artísticos. Essa tradição seria o modelo das poéticas escritas desde o período helenista até o final do século XVIII, quando Szondi localiza o início de uma ‘filosofia do trágico’ que ‘sobressai como uma ilha’ da tradição clássica e marca a estética dos períodos idealista e pós-idealista na Alemanha.

Essa mudança na perspectiva da análise do trágico na Alemanha influencia também a produção de Hölderlin e de todos os seus contemporâneos. Segundo Szondi (2004, p. 24): “Fundada por Schelling de maneira inteiramente não-programática, ela [A Filosofia do Trágico] atravessa o pensamento dos períodos idealista e pós-idealista, assumindo sempre uma nova forma.”

Esse artigo propõe a analisar a compreensão hölderlinana do trágico, se ocupando de alguns principais textos pertencente ao chamado *Período de Empédocles*, que abrange poemas, fragmentos e ensaios produzidos entre os anos de 1798 e 1800, período imediatamente posterior ao surgimento do *Hipérion*, um de seus primeiros escritos.

## Apontamentos sobre o sagrado

Nesse período, Hölderlin escreve o texto *Sobre a religião* que trata da questão do sagrado. Permeado de anotações, ideias e de temas a desenvolver, esse texto de Hölderlin fornece uma noção do sagrado e demonstra, na abordagem, a importância que esse tema terá na sua produção poética e filosófica posterior<sup>1</sup>. Hölderlin afirma que o homem alcança o divino, mesmo que momentaneamente, ao transcender a “esfera da necessidade”, ou seja, por mais fragmentada e limitada que seja a existência humana, ele pode, em breves momentos, alçar ao infinito. Então, o homem pode passar da sua existência particular para o todo, novamente voltar para a sua existência, e depois dessa experiência perceber nela um ritmo diferente; ou seja, que existe um elemento transcendente que subjaz a toda singularidade e, se não é possível apreendê-lo completamente, é possível ao menos senti-lo temporariamente. Segundo Hölderlin (1994, p. 66): “Esse nexos mais infinito que necessário, esse destino mais elevado que o homem experimenta em seu elemento, o homem experimenta mais infinitamente, satisfazendo-se ainda mais infinitamente, e dessa satisfação surgirá a vida espiritual em que ele retoma a sua vida real.”

A experiência religiosa se dá, portanto, quando o homem esquece sua existência singular e mergulha na sua essência mais íntima, entra ali em sintonia com o divino, com aquele elemento anterior (portanto, não submetido) ao tempo e espaço e que, por isso mesmo, permite e garante

---

<sup>1</sup> Hölderlin aponta nesse texto a modernidade como um “tempo de indigência”, compreensão que só desenvolverá mais tarde em seus poemas, no período das grandes elegias (1800-1806). Nessa época vai escrever o conhecido poema “Pão e vinho” no qual fala do abandono dos deuses e da tarefa humana de sustentar a palavra, a poesia, pela memória do sagrado. Será a esse verso que Heidegger, mais tarde, se referirá ao escrever o texto “Para que poetas?” (2014)

todas as existências particulares. O homem depara-se com seu próprio nascimento, com sua origem. Para que isso aconteça, o homem deve empreender a tarefa de abandonar sua especificidade, o que demanda um grande despojamento e cuidado, porque não é possível nem se abstrair totalmente do singular nem apreender completamente o todo, o divino. Por isso, nos textos de Hölderlin toda experiência do sagrado parece envolver, ao mesmo tempo, dor e alegria; e aí temos a contraposição que permeará o conceito de trágico do poeta ao longo dos seus escritos. “No grau em que ousa ultrapassar essa região que lhe é própria e alcançar os nexos mais interiores da vida, ele tem de negar o seu caráter próprio, que consiste na faculdade de ser entendido e comprovado sem exemplos particulares.” (HÖLDERLIN, 1994, p. 66). A lei divina transcende a particularidade e atinge a universalidade, e só nesse âmbito demonstra sua legitimidade e faz necessária sua existência. “A lei é justamente o que jamais poderia ser pensado para um caso particular, isto é, pensado abstratamente, desde que não se queira arrancar o seu próprio caráter, o nexo íntimo com a esfera que se exerce.” (HÖLDERLIN, 1994, p. 67)

Hölderlin também relaciona a poesia ao destino do Sagrado em sua própria perda. Perder o Sagrado é perder a totalidade de mundo. No entanto, é preciso que haja tal perda para se traçar o caminho do Sagrado (ALLEMAN, 1959, p.160). A perda do Sagrado significa a própria indigência do tempo, embora tal indigência seja necessária para experiência da poesia em sua originalidade criadora. No *Devir no perecer*, Hölderlin nos remete à indigência do tempo e a contradição inerente do trágico na modernidade. O poeta diz:

Numa linguagem autenticamente trágica, o original, o que está sempre a criar-se ... é o surgimento do individual a partir do infinito e o surgimento do finito-infinito ou eternamente individual a partir de

ambos, a apreensão, o reavivamento não do que se tornou inapreensível e desalmado da própria desagregação e da luta de morte por meio do que é harmônico, vivo e apreensível. O que, aqui, se exprime não é a dor primeira da desagregação nua e crua, em seu fundo ainda desconhecida para o sofredor e o observador. Aqui, o recém-nascido, o ideal é indeterminado, um objeto temido, ao passo que a desagregação em si mesma parece algo subsistente, algo mais real, que concebe como necessário o que se se desagrega. O que se encontra no estado entre ser e não-ser. (HÖLDERLIN, 1994, p.74)

Nesse período Hölderlin escreve a peça de teatro *A morte de Empédocles*, almejando criar uma tragédia moderna nos moldes clássicos. Mais tarde, compõe o texto *Fundamento para Empédocles*, que retoma o tema trabalhado anteriormente e analisa o conteúdo da peça. Na tentativa de elaborar uma definição do trágico, Hölderlin produz os fragmentos e textos *O significado da tragédia*, *Sobre a diferença dos modos poéticos* e *Sobre o modo de proceder do espírito poético*. Neles Hölderlin apresenta conceitos formais dos gêneros lírico, épico e trágico. Outro texto fundamental para examinar o gênero trágico na obra hölderliana é *O devir no perecer*, que aborda a relação do pátrio e do estranho e a possibilidade do surgimento do trágico que esse vínculo possibilita.

## O poeta e o trágico

A princípio, vamos examinar como se articula a compreensão de Hölderlin sobre o trágico no conhecido fragmento *O significado da tragédia*.<sup>2</sup> Lê-se aí:

---

<sup>2</sup> Nessa mesma época Hölderlin planeja uma revista literária, *Iduna*, na qual publicará alguns dos textos que o sustentarão por um curto período.



O significado das tragédias se deixa conceber mais facilmente no paradoxo. Na medida em que toda capacidade é justa e igualmente partilhada, tudo o que é original manifesta-se não na sua força originária, mas, sobretudo, em sua fraqueza, de forma que a luz da vida e o aparecimento pertencem, própria e oportunamente, à fraqueza de cada todo. No trágico, o signo é, em si mesmo, insignificante, ineficaz, ao passo que o originário surge imediatamente. Em sentido próprio, o originário pode apenas aparecer em sua fraqueza. É quando o signo se coloca em sua insignificância = 0 que o originário, o fundo velado de toda a natureza, pode-se apresentar. Quando em sua doação mais fraca, a natureza se apresenta com propriedade, então o signo é = 0 quando se apresenta em sua doação mais forte. (HÖLDERLIN, 1994. p. 63)

Para o poeta a tragédia se constitui como paradoxo dado que a natureza, a força originária de todo existente, só pode aparecer através de sua fraqueza (de um signo = a arte), como dirá o próprio Hölderlin logo em seguida. Então, o trágico emerge de uma relação paradoxal e dialética, na medida em que, para sustentar seu surgimento, faz-se necessária a mediação pelo outro. Dialética, porque se manifesta por intermédio de elementos opostos, tais como felicidade e decadência (do herói trágico), por exemplo. Paradoxal porque a oposição intrínseca ao gênero trágico, como a sublinhada anteriormente, somente aparece mediante uma outra oposição mais radical; ou seja, a dialética do trágico só se torna inteligível pela intercessão de um outro elemento que torne essa relação apreensível.

Desse modo, Hölderlin sublinha que a tragédia no seu conceito puro, isto é, na sua vigência plena, enquanto apropriação total do trágico, é inapreensível e, portanto, irrealizável numa forma única e definida. Para o poeta não é possível compreender totalmente o sentido do trágico,

mesmo porque ele está em constante movimento e mudança, e o homem em sua condição finita e determinada não pode apreendê-lo totalmente. Se o trágico congrega em sua essência as relações dialéticas da própria existência humana (e também sua relação com o divino) então ele trata de algo fundamental que não se esgota completamente numa expressão temporal, singular e fragmentária, como uma representação trágica, como também numa única forma artística: uma poesia, uma escultura, uma música, um texto, ainda que a tragédia se mostre em Hölderlin, no decorrer de sua produção literária, como a *representação* mais apropriada da vida.

Logo, a tragédia se constitui como arte privilegiada por ser *formalmente* mais adequada, isto é, por dar expressão ao inexplicável e indizível – à morte e à impotência, por exemplo.

Como o trágico – enquanto força originária e impulso fundamental da própria natureza, já que a realidade contém relações trágicas (vida e morte, por exemplo) – não pode ser apreendido em sua magnitude, necessita de uma mediação, de uma forma que torne a sua ‘aparição’ identificável e inteligível. Assim, o homem não consegue apreender toda a intrincada dialética que compõe o trágico, porque o trágico trabalha com elementos absolutos e o homem só consegue apreender o singular e determinado. A intensidade e força do originário, do trágico da própria existência humana (que mantém a relação de salvação e aniquilamento apontada por Szondi [2004, p. 89]<sup>3</sup>),

---

<sup>3</sup> Segundo Szondi (2004, p.17) a essência do trágico consiste numa contraposição necessária: “O conceito do trágico, em seu sentido filosófico é sempre pensado a partir de uma estrutura dialética.” A dialética se estabelece num movimento incessante e imprevisível que torna a dinâmica do trágico ainda mais surpreendente. Szondi afirma quanto a essa relação antagonica: “Seja qual for a passagem do destino do herói em que se fixe a atenção, nela se encontra aquela unidade de salvação e aniquilamento que constitui um traço fundamental de todo

transcendem a capacidade humana e necessitam, portanto, de uma forma estabelecida que seja compreensível para o homem. Essa é a fraqueza de que fala Hölderlin (signo = 0): o trágico pode ser representado por formas determinadas pelas limitações humanas, pois a força original, em si mesma, não lhe é reconhecível. Esse é o “signo insignificante”; insignificante não quer dizer sem importância, mas aquele cuja importância não pode se tornar significável, ou seja, reconhecida. É insignificante porque não há signo, representação que dê conta de sua totalidade.

Dito de outra forma, pode-se entender que o que se quer revelar, a arte mesma, e de forma privilegiada o trágico, só se faz possível através do diferente, de uma representação trágica determinada. Desse modo, percebemos que o trágico existe e possui uma essência própria, mas não conseguimos contê-la ou expressá-la plenamente, só podemos identificá-la através de formas definidas, como, por exemplo, em uma peça específica.

Nesse sentido, a arte, e mais propriamente a arte trágica, surge como aproximação à natureza por um símile. A tragédia expõe o embate essencial entre o indivíduo e o todo; só que, como não se faz possível apreender plenamente esse processo, ela transpõe partes dele através de uma representação. Portanto, analisar o trágico é uma forma de explorar o fundamento indomável e primevo da própria natureza.

Essa definição da arte como paradoxo aparece em diversos momentos na obra hölderliniana<sup>4</sup>. No ensaio “Sobre o modo de proceder do espírito poético” Hölderlin trabalha essencialmente a necessidade desse paradoxo para a

---

trágico” (2004, p. 17).

<sup>4</sup> Hölderlin, em outros textos como *O devir no perecer* (1994, p.74 ss.) e o *Fundamento para Empédocles* (1994, p. 80ss.), também trabalha essa contraposição necessária (o paradoxo) de forma semelhante à utilizada para definir o trágico.

fundação da poesia. Afirma que a vida poética pura não é exprimível, senão através de formas determinadas. O poeta descreve a vida poética como: “(...) a mais individual, mais plena, de maneira que as diferentes afinações só se ligam umas às outras onde o puro encontra seu oposto, a saber, no modo do prosseguimento [uma tal forma determinada], ou ainda, como a vida em si mesma, e onde não mais se pode encontrar a vida poética pura.” (HÖLDERLIN, 1994, p. 36).

Então, a vida poética enquanto fruição da própria da natureza, se expressa pelo seu oposto, ou seja, ela se apossa de um ser determinado (o artista, o poeta) e se transfigura em poesia para, assim, poder se manifestar. Novamente temos o paradoxo da força originária (a vida poética/ o trágico) que só consegue se apresentar mediante uma fraqueza originária (uma poesia determinada/ = 0).

Hölderlin planeja, partindo dessa ideia da dialética do trágico, escrever uma tragédia moderna: objetiva saber se é possível com o trágico dar forma à problemática de sua época. É preciso lembrar que o poeta vive em meio às discussões do Romantismo e do Classicismo; que ele se opõe, como seus contemporâneos, ao absolutismo, mas ao mesmo tempo, teme o projeto iluminista burguês e a normatização de uma literatura pré-determinada. Hölderlin é, por um lado, sensível ao dilema de estar num momento histórico específico, receber as influências dele, mas por outro, anseia também sobrepujá-lo. Anatol Rosenfeld (1968, p. 48) afirma quanto a isso: “A grande prisão do absolutismo alemão tende a tornar-se (...) na concepção dos ‘gênios’, em cadeia eterna, absoluta. O homem genial – Prometeu e Fausto ao mesmo tempo – é fatalmente condenado a definhar no cárcere do mundo.” Nesse contexto, o gênero que melhor representava os ideais da época era o drama, que tinham como protagonistas homens apaixonados, homens de força, como Prometeu, Fausto e, para Hölderlin, Empédocles.

## Sobre o texto *A morte de Empédocles*

Hölderlin passa, então, a escrever a peça *A morte de Empédocles*. A peça foca a história de Empédocles, filósofo siciliano nascido no início do século V a.C em uma família aristocrática e influente de Agrigento. Escreveu dois poemas em jônico, dos quais nos restam apenas fragmentos: *Sobre a Natureza*, que trata de temas científicos e filosóficos e *Purificações*, que versa sobre a natureza e o destino da alma. Empédocles pertenceu à geração imediatamente anterior a Sócrates, viveu na Grécia Clássica no tempo do áureo governo de Péricles e exerceu notável influência no pensamento de Platão e Aristóteles. Na política, o filósofo demonstrou uma clara oposição à oligarquia, participou ativamente na preservação da democracia em sua cidade natal, no entanto, se recusou a assumir as funções de rei.

Empédocles é considerado filósofo pré-socrático e, como tal, se preocupou com a *physis*, com a natureza de todas as coisas. Sua doutrina baseia-se numa reflexão cosmogônica da realidade, que se fundamenta na combinação de quatro elementos: fogo, terra, água e ar; tudo, na realidade, seria uma mistura em maior ou menor grau desses quatro elementos. A relação de coesão e separação entre esses elementos acontecia de forma cíclica, eles interagiam entre si através de dois princípios fundamentais: Amor e Ódio. Os dois princípios, Amor e Ódio, promoviam a união ou a desunião dos elementos em um ciclo cósmico em que predominava ora um, ora outro. Empédocles esforçou-se por substituir a busca de um princípio único dos jônicos pela doutrina dos quatro elementos, como forma de reconciliar a percepção dos fenômenos mutáveis e a concepção lógica de uma existência imutável subjacente, ou seja, sua teoria de valorização dos quatro elementos, em sua diversidade, como princípio primordial das coisas, promove a relação entre a realidade variável, fenomênica, e a unidade fundamental da natureza. Além dessa teoria, Empédocles, tal como outros

filósofos pré-socráticos, estudou a luz e o movimento dos astros. O filósofo, imbuído da influência dos rituais órficos de seu tempo, também se atribuía poderes mágicos e, em algumas obras, se apresenta como curandeiro capaz de curar os mortos e influenciar ventos e chuvas. Empédocles foi, portanto, um misto de cientista, místico e filósofo. Conta a lenda que ele teria se suicidado atirando-se na cratera do Etna, para provar que era um deus.<sup>5</sup>

Na obra de Hölderlin, Empédocles é retratado em diversos textos como alguém que, de um momento para o outro, foi abandonado por todos os que antigamente o seguiam e idolatravam. Preferido pelos Deuses e natureza, Empédocles vê-se renegado pelo povo de Agrigento. Todos se juntam ao sacerdote que o expulsa da cidade, encaminhando Empédocles para o exílio. É nesse exílio que Empédocles toma conhecimento do seu destino: morrer no fogo do vulcão Etna, para só assim fazer as pazes com a mãe natureza. De certa forma, Hölderlin se identifica com a atividade e o destino trágico do filósofo pois, tal como ele, Hölderlin se mostra um poeta à parte de seu tempo, condenado a errância, por não ter um lugar próprio. O poeta não se encaixa nos movimentos literários de seu tempo: embora revele influência da história e das obras de seus contemporâneos, não se insere nas mesmas perspectivas de sua época. A concepção de Hölderlin do trágico e o tratamento que lhe dará revela a singularidade e extemporaneidade de seu pensamento.

No intento de criar uma tragédia moderna, o projeto da peça *A morte de Empédocles* se arrasta por dois anos e acaba fracassando. Durante esse período Hölderlin chega a escrever três versões da obra. Mas o que faz seu plano de produzir uma tragédia moderna falhar? O argumento fundamental é que Empédocles não respeita a oposição

---

<sup>5</sup> Cf. Os pré-socráticos (1980); Reale e Antiseri(2003) e Empédocles (1998).

necessária entre arte e natureza. O personagem almeja encontrar a totalidade e com isso suspende o antagonismo próprio do trágico. Segundo Dastur (1994, p. 175): “Empédocles é a figura da ‘união prematura’ que é apenas uma solução aparente do destino, pois ele, que queria ser um deus, não foi capaz de compreender que Deus é o próprio tempo (...)” *A morte de Empédocles* pretendia revelar essa união entre deus e homem, mas busca apreendê-la de forma absoluta, desprezando as oposições inerentes que elas possuem. O herói trágico deve estar em contradição com o divino, mas deve respeitar o seu tempo sem tentar ser dono dele, como acaba fazendo Empédocles.

Hölderlin aborda e procura elaborar um conceito do trágico na peça, mas forma como o texto apresenta e resolve o problema do destino não é trágica: “O desejo de Empédocles de escapar a toda determinação, de deixar atrás de si a lei da sucessão, é o próprio desejo especulativo, a própria aspiração a se evadir da finitude na morte.” (DASTUR, 1994, p. 178) Empédocles, almeja ser um com a natureza; desse modo, se mostra como um filósofo que deseja romper todas as determinações, todas as diferenciações e encontrar o um, o “ = 0 ” já mencionado acima, o originário. Este, porém, só é possível aos mortais num rápido lampejo, numa breve mirada. O protagonista parece querer mais que isso, não quer ter uma visão refletida da unidade, quer se unir a ela, quer tornar-se absoluto. Segundo Roberto Machado (2006, p. 140): “Assim a ideia filosófica que guia as diversas versões do enredo da tragédia é a aspiração à unidade ou à totalidade, ao absoluto, que só é possível pela morte do herói.” Por isso, então, Empédocles morre, porque ele realiza o impossível, rompe os limites que separam o divino e o humano.

Hölderlin não consegue efetivar Empédocles como herói trágico porque ele não consegue escapar da aceitação de sua própria finitude. Sua morte, que o autor desejava apresentar como unificação com o divino, o retorno para a

“sobriedade natural”, na verdade aparece como uma fraqueza diante da natureza do trágico, na medida em que não aceita a própria realidade em suas eternas oposições. Segundo Dastur (1994, p. 178):

Se o tema da tragédia é, de fato, a justificação do suicídio especulativo, podemos então compreender que Hölderlin abandonou seu projeto precisamente porque, durante a elaboração da tragédia, a ele se revelou a necessidade de sustentar a separação [entre deus e homem] e de compreender que os hespéricos devem retornar a sua sobriedade natural.<sup>6</sup>

A partir de então, Hölderlin percebe a necessidade de resguardar e intensificar as oposições intrínsecas ao trágico (como a própria relação entre deus e homem ou vida e morte). Empédocles, para ser um herói eminentemente forte na peça, deveria fazer parte da contraposição trágica, não resolvê-la. Seu protagonista dá uma solução absoluta para uma tensão objetiva e transitória. Nas palavras de Hölderlin (1994, p. 87): “Empédocles tinha, portanto, de ser vítima de seu tempo. Os problemas do destino entre os quais cresce deveriam [parecer] encontrar nele uma solução, que haveria de se mostrar temporária [e aparente], como acontece [mais ou menos] com todos os personagens trágicos.”

Em outras tragédias o herói luta em meio às contraposições e aparenta solucioná-las, mas, na verdade, entra em decadência ao perceber que a resolução do conflito é meramente superficial e transitória. Nisso consiste a grandiosidade do trágico: no herói que passa repentinamente da fortuna ao infortúnio.

Segundo Hölderlin, o mundo é marcado por

---

<sup>6</sup> Pequenas alterações da tradução foram incorporadas ao longo deste artigo, destacadas entre colchetes, em favor da precisão e clareza do texto.



oposições que regem a existência do homem. Na modernidade, quando a força vital da divindade não está mais presente, faz-se necessário para o homem voltar à ‘sobriedade natural’, à sua dimensão originária como abertura ao pensamento especulativo, à reflexão, ao exame lógico, as possibilidades do discurso que caracterizam o pensamento na modernidade. A partir daí, resta compreender que a morte prematura do herói não representa a totalidade, mas a dilacera, porque é sinal de que o herói não entende que os deuses não mais vigoram, e que em seu lugar existe apenas o tempo.

O tempo reúne os homens, mas também os individualiza. E apenas com a vivência desse intrincado processo de diferenciação e conciliação é que a tragédia na modernidade se faz possível. O anseio de atingir a totalidade se manterá na maior parte das obras hölderlinianas seguintes, no entanto, essa vontade assumirá outra forma, tentando compreender a totalidade, resguardando-a, não como em Empédocles, que quer se unir a ela, desejando sorvê-la.

Assim sendo, o projeto d’*A morte de Empédocles* não alcança êxito porque não possui elementos que sustentem a representação dramática. A ação se fundamenta sempre numa interioridade especulativa, em questionamentos poéticos e não dramáticos. Segundo o comentador Philippe Lacoue-Labarthe (1999, p. 7), Empédocles aparece como um herói do discurso que aspira a um absoluto metafísico, mas o antagonismo real, o *ágon* próprio da tragédia não se efetiva: “Daí a razão para a falta de teatralidade de Empédocles. Sua intriga é esta intriga, que não produz de modo algum a intriga. O roteiro de Empédocles não é nada mais do que um roteiro especulativo, à moda greco-platônica, o que quer dizer: seu herói é o filósofo-rei (basileus)”.

Hölderlin não conclui seu projeto de realizar uma tragédia moderna. No entanto, isso não revela uma incapacidade do autor de trabalhar com esse tema, ao contrário, antecipa a própria necessidade de fundamentação

do trágico constante em sua obra desde os primeiros escritos. A peça de *Empédocles* aborda a relação primeva entre vida e destino, que permeará a discussão sobre trágico em vários dos textos hölderlinianos. É preciso atentar também para o fato de que o próprio modo inacabado e fragmentário da peça (tal como dos demais textos de Hölderlin, em sua maioria fragmentos, ensaios e esboços) é, na verdade, *encenação da escritura*, e por isso, em si mesmo, sinal da tragicidade implícita na impossibilidade de escrever.

Durante a concepção da peça, Hölderlin escreve o texto *Fundamento para Empédocles*, no qual define os elementos essenciais do trágico e analisa a figura de Empédocles e sua inaptidão para se tornar o herói da tragédia. Para que o trágico se realize faz-se necessário, antes, que o poeta, dotado de uma força própria da natureza, abandone sua interioridade, sua singularidade (o eu individual) e a traduza<sup>7</sup> para uma outra realidade. Hölderlin (1994, p. 81) comenta: “Por isso ainda é que, ao exprimir a interioridade mais profunda, o poeta trágico nega inteiramente a sua pessoa, a sua subjetividade e também o objeto que se lhe apresenta. Ele as traduz para uma personalidade estranha, para uma objetividade estranha (...)”.

Hölderlin argumenta que o trágico em sua essência só se torna patente no elemento estranho, no personagem e numa representação definida. Desse modo, pode-se dizer que a realidade dividida e fragmentada se incorpora, através do trágico, num ser único que corajosamente carrega sobre si o peso de todas as diferenças: o herói trágico.

Trágico é o jogo de Dionísio na identidade universal das diferenças. A tragédia não é uma condição simplesmente humana. É o ser da própria realidade

---

<sup>7</sup> Traduzir [*übertragen*] é um termo bastante utilizado por Hölderlin (por vezes como transpor) [*übersetzen*] como utilizado nos textos posteriores intitulados “Observações”.

(...) A totalidade do real é também o reino misterioso da identidade, onde cada coisa não é somente ela mesma, por ser todas as outras, onde os indivíduos não são definíveis, por serem universais, onde tudo é uno. Na tensão desta tragédia o homem assume as dimensões ontológicas de uma universalidade individual. É a coisa mais estranha do mundo. Nele advém a estranheza do próprio mundo. (LEÃO, 1991, p. 11)

O trágico, assim entendido, conjuga essa relação entre o universal e o particular de forma que o todo se represente num indivíduo determinado. Hölderlin inaugura, então, a possibilidade de um pensar pragmático-transcendental, em que o momento material da práxis humana possa ser integrado ao pensamento, sem perda da consistência teórica. A poesia trágica é uma forma determinada (uma entre tantas outras que poderiam ser usadas), e por isso Hölderlin a considera como “matéria analógica estranha”, adequada para expressar o que não é possível determinar totalmente, qual seja: o trágico, a relação entre o divino e o humano.

(...) o que aparece não é mais o poeta e a sua experiência. Pois, ao contrário, tudo se ressentiria de verdade justa e nada poderia ser compreendido e dotado de vida se não fosse possível traduzir o próprio ânimo e a própria experiência para uma matéria analógica estranha. O divino, que o poeta sente e experimenta em seu mundo, também se exprime no poema dramático trágico. (HÖLDERLIN, 1994, p. 80)

Pode-se perceber, portanto, no itinerário de Hölderlin a constante busca de uma compreensão do trágico. Em um texto mencionado anteriormente (*O significado da tragédia*) Hölderlin afirma que a tragédia nasce do paradoxo.

Aqui, como no *Fundamento da Empédocles*, o autor trata de uma contraposição necessária e harmônica entre finito e infinito, singular e universal, homem e deus. A criação poética emerge desse embate entre princípios discordantes. No caso do trágico, o que o impulsiona é a relação entre o *aórgico* (força da natureza, divino, ilimitado, universalmente válido) e o *orgânico* (singular, homem em sua finitude, prático-singular). Nessa oposição, desenvolvida no *Fundamento para Empédocles*, o orgânico, o homem em sua existência individual e finita, busca momentaneamente alcançar o aórgico (o divino), e por um breve período a diferença originária entre universal e singular se subtrai. Segundo Hölderlin (1994, p. 83),

No meio, encontram-se a luta e a morte do singular, aquele momento em que o orgânico se despoja de sua egoidade, de sua existência singular, tornada extrema, em que o aórgico se despoja de sua universalidade, não como no começo de uma mistura ideal, mas na luta real mais elevada.

Diante dessa compreensão do trágico, por que Empédocles não consegue se efetivar como herói? O problema é que Empédocles não parece um personagem trágico, mas poeta, com um desejo natural de esmiuçar e apreender a totalidade. Diferente dos demais heróis trágicos, Empédocles não se opõe à natureza, mas calmamente, numa mansidão quase intolerável ao caráter de um herói trágico, caminha para a morte. Hölderlin (1994, p. 85) dirá no *Fundamento para Empédocles*:

Tudo indica que ele nasceu para ser poeta. E assim, a sua natureza subjetiva mais ativa já abriga essa rara tendência para a universalidade que sob outras circunstâncias ou graças à clarividência e à recusa de uma influência excessiva, transforma-se em contemplação silenciosa, em completude e determinação integral da consciência com que o

poeta vislumbra um todo.

O anseio de Empédocles de atingir a totalidade é inato e não criado pelo embate de opostos (entre o humano e o divino, por exemplo), como é peculiar ao trágico. No *Plano de Frankfurt* (HÖLDERLIN, 2004, p. 585, tradução minha), um dos esboços no qual Hölderlin projeta seu *Empédocles*, ele afirma que a morte do protagonista é “uma necessidade decorrente de seu ser mais profundo”, ou seja, Empédocles possui uma tendência inerente que o faz desejar a morte. Seu declínio, portanto, não se explica como decadência do herói, mas como sua absolvição. Conforme Dastur: (1994, p. 164) “De fato, o problema que Hölderlin encontra aqui é o de achar uma motivação para a morte de Empédocles, que possa aparecer como um fator externo e, assim, permitir a representação de uma ação dramática.” A peça não permite ação dramática porque toda a tensão acontece no próprio íntimo do protagonista e é resolvida com sua morte. O herói trágico de Hölderlin não suporta, nem respeita o tempo, a sua natural condição. Ele não exterioriza na ação dramática suas oposições internas e seu conflito com o outro, com a dilacerante realidade, mas só se revela na forma da identificação, rompendo as oposições que a caracterizam. Expor essas oposições é a tarefa do trágico. “No poema dramático trágico, o que se exprime é a interioridade mais profunda. Mesmo nas distinções mais positivas, a ode trágica apresenta o interior em oposições reais.” (HÖLDERLIN, 1994, p. 80). Empédocles deseja se unificar com a natureza, quando na verdade o herói trágico comete a *hybris*, a desmedida, justamente por não saber compreendê-la e respeitá-la.

Tal como se depreende do ‘Plano’, Empédocles odeia a civilização, é inimigo mortal da limitada existência humana, não suporta viver submetido ao tempo, sofre por não ser um deus, por não estar em

íntima união com o todo, e, por uma necessidade que decorre de seu ser mais profundo, decide morrer, jogando-se no vulcão. Assim, o tema da unificação é muito mais importante que o do antagonismo. (MACHADO, 2006, p. 139)

Portanto, Empédocles não consegue se transformar em herói trágico porque permanece como filósofo, voltado para si mesmo (enquanto imagem do universal) e não se transmuta, não ocorre o transporte para o personagem (o singular). Assim, a dificuldade ocorre por não haver ação dramática, não há embate, não há discórdia (não há luta entre orgânico e aórgico). Empédocles ele não consegue se individualizar, mas é o tempo que se individualiza nele, o universal que se particulariza na figura do herói. Dirá Hölderlin (1994, p. 87): “O tempo individualiza-se em Empédocles. Quanto mais o tempo chega a individualizar-se nele [em Empédocles], e quanto mais luminosa, real e visivelmente manifesta-se nele o enigma já solucionado, tanto mais necessário torna-se seu declínio”.

Hölderlin afirma que *Empédocles tinha de ser vítima de seu tempo* pois o que o trágico exige é a solução temporária do conflito originário, não sua resolução, como a que acontece na peça. No trágico, o herói deve se sacrificar para cumprir seu destino; Empédocles, diferentemente, ambiciona resolver o próprio problema do destino. Dirá Machado (2006, p. 140): “O que foi chamado de suicídio intelectual, ou suicídio especulativo de Empédocles, e que talvez seja mais um sacrifício que propriamente um suicídio, significa alcançar, pela morte, uma vida libertada das limitações da condição humana, em união com a natureza infinita.”

Empédocles comete a desmedida (*hybris*) não por aspirar à divindade, mas ao subvertê-la naturalmente. O sacrifício do herói, característica importante da arte trágica, normalmente ocorre porque o protagonista deseja o que não pode. No caso do Empédocles dá-se justamente o contrário, ele não pode conter o que é: a conciliação absoluta entre o universal e o

particular. Empédocles deve morrer porque não consegue respeitar as necessidades do seu tempo. Talvez por isso a morte de Empédocles seja muito mais necessária que trágica, para que o próprio destino seja preservado. “Seu sacrifício [de Empédocles] é uma solução na medida em que a união prematura de Deus e do homem exige a morte do mediador.” (DASTUR, 1994, p. 175):

Em um poema posterior Hölderlin (1990, p. 112, tradução minha) retoma o tema do sacrifício do herói:

Empedokles	Empédocles
Das Leben suchst du, suchst, und es quillt und glänzt Ein göttlich Feuer tief aus der Ende dir, Und du in schauerndem Verlangen Wirfst dich hinab, in des Ätna Flammen	A vida tu procuras, procuras, e ela brota e brilha do fundo da terra um fogo divino para ti, E tu em fremente anelo lanças-te adentro, nas flamas do Etna.
So schmelzt’ im Weine Perlen der Übermut Der Königin, und mochte sie doch! Hättst du Nur deinen Reichtum nicht, o Dichter, Hin in den gärenden Kelch geopfert!	Fundiu-se assim nas pérolas do vinho a soberba da rainha; e ela bem gostaria! [que] tu ao menos não tivesses lançado tua riqueza como sacrifício, ó Poeta, no cálice borbulhante.
Doch heilig bist du mir, wie der Erde Macht, Die dich hinwegnahm, kühner Getöteter! Und folgen möcht ich in die Tiefe, Hielte die Liebe mich nicht, dem Helden.	Mas para mim és sacro, como a força da terra que te consumiu, tu, vítima intrépida da morte! E eu gostaria de seguir o herói até às profundezas, [se] o amor não me sofresse.

Hölderlin chama Empédocles de poeta e o compara ao divino ao se remeter à sacralidade da própria força da terra. O poema deixa claro que ao herói não falta potência trágica, mas humana. O sagrado já vigora nele e, portanto, é necessário que ele se sacrifique por não poder conter, de forma plena, a dimensão divina que apenas temporariamente é dada aos mortais. Assim, riqueza que Empédocles acaba por lançar no Etna é sua força, seu fremente anelo em ser Um-todo, e a impossibilidade de comunicá-la aos outros.

Hölderlin, por meio de uma clara alusão na segunda estrofe, compara a atitude de Empédocles à de Cleópatra. Ela, segundo fontes históricas<sup>8</sup>, teria dissolvido pérolas em vinagre para ganhar a seguinte aposta: se seria capaz de consumir 10 milhões de sestércios em uma única refeição. Como a rainha, embora sob condições “sacrificiais” totalmente distintas, Empédocles comete o atrevimento e perde, como indivíduo, a grandiosidade de seu saber, de sua riqueza. Ao não conseguir respeitar o tempo, no seu ato ele o resguarda “como um solitário, que cuida de seu jardim”. (HÖLDERLIN, 1994, p. 90)

### **Considerações finais**

Se Empédocles comete o erro de diluir a relação antagonica entre o homem e deus, almejando uma fusão plena e impossível com o sagrado, na modernidade (segundo o período das grandes elegias) o homem terá de lidar com o afastamento do divino. Apartado da presença de deus, a lembrança do elemento originário, compartilhado por todos, é o que garantirá que o homem não seja dissolvido pelas necessidades vazias da vida mundana. Como alcançar esse elemento? Pode-se atingi-lo pelo equilíbrio em assumir

---

<sup>8</sup> Hölderlin conheceu a história de Cleópatra pela leitura da "Historia naturalis" de Plínio. Cf. Notas à edição de Hölderlin (1990. p. 724s).



plenamente a existência enquanto tal, sem excessos ou faltas. Os gregos conseguiram apreendê-lo de modo exemplar. O destino do homem é ser homem e assumir essa tarefa sem recorrer a subterfúgios ou abandoná-la pela inércia. O homem só toca a infinitude na medida em que percebe a contingência de ser finito e pode, portanto, vislumbrar o fundo originário de si mesmo e do real.<sup>9</sup> Não vê a realidade enquanto fato, mas o que doa e sustenta sua vigência.

Se a tragédia de Empédocles não efetiva os anseios de criar uma literatura trágica alemã, principalmente por diluir a cisão própria da experiência humana; pelo menos os textos desse período apontam a tarefa hölderliniana de encontrar na poesia a sustentação do trágico na modernidade, a partir do afastamento dos deuses. Dessa forma poderá ultrapassar a sua indigência, a falta do divino, tal como Hölderlin (2001, p. 168-169) define no texto *Sobre a religião*:

O homem também alça-se além da carência, já que pode recordar seu destino, e que pode ser grato pela

---

<sup>9</sup> A relevância dessa ideia para Hölderlin revela-se também na epígrafe do romance *Hipérion*: “Non coerkeri maximo, contineri minimo, divinum est.” Trata-se da inscrição tumular de Inácio de Loyola, fundador da ordem dos Jesuítas, e significa: “Divino é não estar limitado pelo que há de maior e mesmo assim estar cingido pelo que há de menor.” A referência de Hölderlin ao epitáfio de Inácio de Loyola aparece anteriormente também num “esboço de Hipérion”, publicado em 1794, na Revista *Thalia* de Schiller (esse texto recebe o nome, nas obras de Hölderlin, de *Fragmento Thalia*). Nesse artigo Hölderlin comenta que o homem possui dois estados ideais: o de extrema simplicidade e de extrema cultura e ambiciona constantemente alcançá-los. Segundo Hölderlin (2004, p. 113) a frase do epitáfio “pode assinalar a perigosa tendência do ser humano de tudo querer e a tudo subjugar como o mais alto e mais belo estágio que ele possa atingir”. Segundo as notas de Philippe Jaccottet nas obras completas de Hölderlin em francês, essa epígrafe é apenas um pequeno extrato de um longo epitáfio ao padre jesuíta. Jaccottet (2004, p. 1153) afirma que “Parece que Hölderlin interpretou essa frase como a oposição de duas atitudes humanas possíveis: conquista e sabedoria, expansão e concentração.”

vida a ponto de sentir com mais largueza o elo mais amplo com o elemento onde ele próprio se desloca; já que ele se alça para além da necessidade graças à eficácia e às experiências que isso traz consigo. (...) Digo: aquele elo mais infinito, ultrapassando a necessidade, aquele destino mais elevado que o homem experimenta em seu elemento, ele o experiencia mais infinitamente, satisfazendo-se mais infinitamente.

Hölderlin emerge em meio a antinomia entre antigos e modernos própria de sua época, instaurada décadas antes na França pela *Querela*, mas é justamente nesse ambiente que o poeta, tal como seus contemporâneos, vai tentar produzir uma obra característica da Alemanha, no entanto, seu caminho adentra um novo horizonte. Enquanto a literatura e a filosofia do séc. XVIII na Alemanha se dirige para uma retomada dos antigos, Hölderlin encontra na poesia o elemento essencial para o pensamento alemão de sua época. *A morte de Empédocles* pode não ter alcançado o êxito almejado a princípio pelo poeta, mas com certeza já anuncia a antinomia trágica que influenciará os poemas pelos quais Hölderlin será sempre celebrado.

## Referências

- ALLEMAN, Beda. *Hölderlin et Heidegger: Recherche de la relation entre poésie e pensée*. Trad. François Fédier. Paris: Presses Universitaires de France, 1959.
- DASTUR, Françoise. Hölderlin: Tragédia e Modernidade. In: HÖLDERLIN, F. *Reflexões*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante e Antonio Abranches. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- EMPÉDOCLES. In: *Dicionário Oxford de Literatura Clássica: grega e latina*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

HEIDEGGER, Martin. *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Calouste Guilbekian, 2014.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Oeuvres*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 2004.

\_\_\_\_\_. *Werke in einem Band*. Gütersloh: Bertelsmann, 1990.

\_\_\_\_\_. *Reflexões*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante e Antonio Abranches. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

JACCOTTET, Philippe. Notas. In: HÖLDERLIN, F. *Oeuvres*. Paris: Gallimard, 2004.

LACQUE-LABARTHE. P. O teatro de Hölderlin. In: *Folhetim do Pequeno Gesto*. Rio de Janeiro, nº4, 1999.

LEÃO, E. C. *Os pensadores originários: Anaximando, Parmênides e Heráclito*. São Paulo: Vozes, 1991.

MACHADO, R. Hölderlin e o afastamento do divino. In: \_\_\_\_\_. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

PRÉ-SOCRÁTICOS. *Fragmentos, doxografia e comentários*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980

REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. Vol. I. São Paulo: Paulus, 2003.

ROSENFELD, A. 1ª Parte — Esboço Histórico. In: \_\_\_\_\_. *Teatro Alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1968.

SÜSSEKIND, P. Introdução. In: SZONDI, P. *Ensaio sobre o trágico*. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2004

SZONDI, P. *Ensaio sobre o trágico*. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2004.