

Alamedas

Revista Eletrônica de Filosofia

e-ISSN: 1981-0253

PPGFil

Vol. 12
n. 4
2024



unioeste

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE
Programa de Pós-graduação em Filosofia

Revista Alamedas

Revista Eletrônica do PPGFil – Unioeste

Volume 12	n. 4	2024	e-ISSN 1981-0253
-----------	------	------	------------------

A Revista Alamedas é um periódico científico e acadêmico, organizado pelos discentes do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), publicado semestralmente em formato digital. Tem como principal objetivo abrir caminhos para a divulgação do conhecimento produzido por pós-graduandos de filosofia.

BASES INDEXADORAS:



Capa: Jeferson Wruck

Diagramação: Amanda Victória Milke Ferraz de Carvalho e Cassiano Lucas Silva Carvalho

Revisão: Amanda Victória Milke Ferraz de Carvalho, Célia Machado Benvenho, Doralice Lima Barreto, Fabiana de Jesus Benetti, Vanessa Furtado Fontana.

Publicização: Amanda Victória Milke Ferraz de Carvalho, Célia Machado Benvenho

Ficha Catalográfica elaborada por: Marilene de Fátima Donadel

CRB 9/924

R454	Revista Alamedas [Recurso eletrônico] / Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Campus de Toledo. Programa de Pós-graduação em Filosofia. – vol. 12, n. 4 (2024). Toledo, PR, 2024. Modo de acesso: https://e-revista.unioeste.br/index.php/alamedas Semestral e-ISSN 1981-0253 1. Filosofia - Periódicos I. Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Campus Toledo. II Programa de pós-graduação em Filosofia CDD 20. ed. 001.305
------	---

O conteúdo, a interpretação, a linguagem e o estilo dos trabalhos publicados nesta revista são de responsabilidade de seus autores.

Endereço para correspondência:

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Campus de Toledo–Programa de Pós-graduação em Filosofia

Rua da Faculdade, 645 -Jardim La Salle

CEP: 85903-000 –Toledo-Paraná-Brasil.

Fone: (45) 3379-7058

revistaalamedas@unioeste.br

EDITORES RESPONSÁVEIS:

Profa. Dra. Célia Machado Benvenho (UNIOESTE)

Profa. Dra. Vanessa Furtado Fontana (UNIOESTE)

Profa. Dra. Fabiana de Jesus Benetti (UNIOESTE/IFITEO)

EDITORES ADJUNTOS:

Amanda Victória Milke Ferraz de Carvalho (Mestranda/UNIOESTE)

Bruno Carniato Dias (Mestrando/UNIOESTE)

Doralice Lima Barreto (Doutoranda/UNIOESTE)

Jeferson Wruck (Mestrando/UNIOESTE)

Thaís Gobo Miota (Doutoranda/UNIOESTE)

Vanessa Henning (Doutoranda/UNIOESTE)

COMISSÃO EXECUTIVA:

Amanda Victória Milke Ferraz de Carvalho (Mestranda/UNIOESTE)

Bruno Carniato Dias (Mestrando/UNIOESTE)

Cassiano Lucas Silva Carvalho (Doutorando/UNIOESTE)

Doralice Lima Barreto (Doutoranda/UNIOESTE)

Jeferson Wruck (Mestrando/UNIOESTE)

Thaís Gobo Miota (Doutoranda/UNIOESTE)

Vanessa Henning (Doutoranda/UNIOESTE)

APOIO EDITORIAL:

Projeto SABER (Sistema de Acesso à Biblioteca Eletrônica de Revistas)

REVISÃO:

Revista Alamedas

CONSELHO EDITORIAL:

Profa. Dra. Anna Maria Lorenzoni (UNIOESTE)
Prof. Dr. Carlos Renato Moiteiro (UNIOESTE)
Profa. Dra. Célia Machado Benvenho (UNIOESTE)
Prof. Dr. César Augusto Battisti (UNIOESTE)
Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva
Profa. Dra. Ester Maria Dreher Heuser (UNIOESTE)
Prof. Dr. Jadir Antunes (UNIOESTE)
Prof. Dr. Libanio Cardoso Neto (UNIOESTE)
Prof. Dr. Luciano Carlos Utteich (UNIOESTE)
Prof. Dr. Rosalvo Schütz (UNIOESTE)
Prof. Dr. Stefano Buselatto (UNIOESTE)
Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Júnior (UNIOESTE)

CONSELHO CIENTÍFICO NACIONAL:

Prof. Dr. Danilo Saretta Veríssimo (UNESP)
Profa. Dra. Denise Jardim (UFRGS)
Prof. Dr. Ericson Sávio Falabretti (PUCPR)
Prof. Dr. Ernildo Jacob Stein (PUCRS)
Prof. Dr. Evanildo Costeski (UFC)
Prof. Dr. Fábio Marques de Almeida (UFG)
Prof. Dr. Marcelo Fabri (UFMS)
Prof. Dr. Marciano Adilio Spica (UNICENTRO)
Prof. Dr. Marcos José Müller (UFSC)
Profa. Dra. Marta Rios Alves Nunes da Costa (UNIOESTE/UFMS)
Prof. Dr. Max Rogério Vicentini (UEM)
Prof. Dr. Reinaldo Furlan (USP)
Prof. Dr. Sirio Lopez Velasco (FURG)
Prof. Dr. Wanderley Cardoso de Oliveira (UFSJ)

CONSELHO CIENTÍFICO INTERNACIONAL:

Prof. Dr. Duane Harvey Davis (University of North Carolina, Asheville/EUA)
Prof. Dr. Franco Riva (Università Cattolica del Sacro Cuore/Milano)
Profa. Dra. Graciela Ralon Walton (UNSAM/Buenos Aires)
Profa. Dra. Irene Borges Duarte (Universidade de Évora)
Prof. Dr. Martin Grassi (UCA /Buenos Aires)
Prof. Dr. Paolo Scolari (Univ. di Milano)
Prof. Dr. Renaud Barbaras (Panthéon/Sorbonne/Paris)
Prof. Dr. Roberto Juan Walton (UBA/Buenos Aires)
Prof. Dr. Thamy Claude Ayouch (Sorbonne/Paris VII)

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	07
ARTIGOS:	
A dialética entre causalidade e teleologia a partir do trabalho segundo György Lukács	11
<i>Aldernir C. Júnior</i>	
A dimensão humana rousseauiana: autonomia e a possível adaptação à essência	24
<i>Fábio José dos Santos e Arlei de Espíndola</i>	
A educação agônica em Nietzsche: a disputa para o desenvolvimento individual e coletivo	39
<i>Carlos Henrique Favero</i>	
A guerra justa em Francisco de Vitória e Martinho Lutero	51
<i>Oséas Gabriel de Abreu Macêdo</i>	
José Aricó e o Marxismo Latino-americano	63
<i>Débora Fátima Gregorini</i>	
Merleau-Ponty e a fenomenologia da pintura	72
<i>Pedro Rauchbach</i>	
O compêndio de psicanálise de Freud enquanto sistema médico-filosófico	85
<i>Douglas Chaves de Souza</i>	
O jogo agonístico no <i>Banquete</i> de Platão	100
<i>Felipe Gustavo Soares da Silva e Karl Heinz Efen</i>	
Os modelos generativos de linguagem naturais como próteses da percepção	111
<i>Fernando Alberto Pozetti Filho</i>	
Os significados da crítica à religião em Feuerbach	125
<i>Gerson Lucas Padilha</i>	
Sobre a infalibilidade do falibilismo	135
<i>Remi Schorn</i>	
Sobre a filosofia da linguagem: debates clássicos, conflitos modernos e a virada linguística . 148	
<i>Doramis Dória Oliveira</i>	
Uma análise do experimento em Claude Bernard e Pierre Duhem	169
<i>Luís Fernando Silva de Azevedo</i>	

APRESENTAÇÃO

Apresentamos o quarto número do volume 12/2024 da Revista Alamedas, periódico do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná – Campus Toledo/PR, destinada à publicação de textos de pós-graduandos em Filosofia. Este número contém artigos de interesse filosófico que contribuem para a formação acadêmica e cultural dos leitores de nossa revista.

No primeiro artigo *A dialética entre causalidade e teleologia a partir do trabalho segundo György Lukács*, Aldenir C. Júnior apresenta a categoria do trabalho como central para a ontologia do ser social no pensamento do filósofo húngaro que estabelece uma relação entre os conceitos causalidade e teleologia em contraponto ao que postulava tradição filosófica.

O artigo, *A dimensão humana rousseuniana: autonomia e a possível adaptação à essência*, de Fábio José dos Santos e Arlei de Espíndola, traz como objetivo evidenciar o homem rousseuniano que se desnaturou, mas que enxerga possibilidades de aproximação com a sua natureza. De acordo com os autores, em Rousseau, o homem, que surge como um fenômeno natural, acaba por passar por um processo de desnaturalização promovido pelas instituições sociais. Como a recuperação da imagem perdida exige um esforço árduo, caberá à formação humana a tarefa de resgate tanto da essência humana quanto da promoção da vida em sociedade.

O artigo: *A educação agônica em Nietzsche: a disputa para o desenvolvimento individual e coletivo*, de Carlos Henrique Favero, aborda o conceito de Educação Agônica em Friedrich Nietzsche, baseado no texto "A Disputa de Homero" da obra *Cinco Prefácios para Cinco Livros Não Escritos*. A educação agônica, fundamentada na "Eris boa" (uma forma positiva de inveja), é apresentada como um estímulo à superação individual e coletiva, em contraste com o progresso metafísico e utópico da modernidade. Favero argumenta que a rivalidade construtiva, inspirada nos gregos antigos, promove a superação de limites e o florescimento de potencialidades. Essa visão se opõe às moralidades repressoras e sugere que a educação deve estimular a competição saudável para alcançar o máximo desenvolvimento humano. Ademais, este artigo traça um paralelo com a obra *Assim falou Zaratustra*, em especial, o aforismo *Das três metamorfoses*, e apresenta a convergência de seus escritos

No artigo, *A guerra justa em Francisco de Vitória e Martinho Lutero*, Oséas Gabriel de Abreu Macedo apresenta o conceito e legitimidade da guerra na era cristã a partir da perspectiva das ideias de Francisco de Vitória e Martinho Lutero. Francisco de Vitória – um dos fundadores

da Escola de Salamanca - critica Lutero por um suposto pacifismo. Contudo, o trabalho se destaca pela leitura minuciosa dos autores que, apesar de se contraporem, não estão diametralmente opostas. Em verdade, há vários pontos de contato entre as obras que são perceptíveis pela eliminação de reducionismos e, portanto, nos revelam uma proximidade entre os autores maior do que imaginava o autor da Escola de Salamanca.

Em *José Aricó e o Marxismo Latino-americano*, Débora Fátima Gregorini desenvolve uma introdução ao pensamento de José Aricó a partir de sua influência na construção de um pensamento marxista latino-americano. Nesse sentido, demonstra a importância de José Aricó para a Filosofia Política enquanto um grande fomentador de uma filosofia latino-americana independente e atenta às peculiaridades de seu povo.

Pedro Rauchbach, em seu artigo *Merleau-Ponty e a fenomenologia da pintura*, explora a fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty, destacando sua crítica aos dualismos da filosofia e ciência tradicionais e seu "retorno às coisas mesmas" como ponto de partida para compreender a experiência sensível. Para Rauchbach, Cézanne é apresentado como um exemplo paradigmático dessa visão, da intencionalidade da consciência, ao transformar a arte clássica e impressionista por meio de uma sensibilidade radicalmente renovada. A obra de Cézanne é interpretada como um paralelo à fenomenologia: uma forma de revelar a riqueza do real em sua origem, antes de qualquer categorização teórica. A experiência do sensível na arte contemporânea revela uma trajetória que transita entre a ruptura com a arte representativa, inaugurada por Cézanne. Segundo o autor, essas propostas rompem com a racionalidade das vanguardas concretas, instaurando uma vivência estética que prioriza a criação, a sensibilidade e a interatividade.

O artigo *O compêndio de psicanálise de Freud enquanto sistema médico-filosófico*, de autoria de Douglas Chaves de Souza, apresenta uma análise da obra de Freud, destacando sua relevância como síntese doutrinal da psicanálise. A obra explora a estrutura do sujeito psicossomático, com ênfase no papel do Id, Ego e Super-Ego, além da teoria da libido, composta pelos impulsos de Eros e Thanatos. Também são discutidas as fases do desenvolvimento psicossomático e o Complexo de Édipo, fundamentais para compreender a formação da personalidade. A pesquisa aborda as contribuições da psicanálise como ciência natural, fundamentada na descoberta do inconsciente e no desenvolvimento de métodos terapêuticos, como a confissão e a transferência. Conclui-se que a psicanálise, além de integrar ciência e filosofia, oferece ferramentas para compreender e tratar os conflitos psíquicos, contribuindo para o fortalecimento do Ego e a superação das psicopatologias.

O artigo *O jogo agonístico no Banquete de Platão*, de autoria de Felipe Gustavo Soares da Silva e Karl Heinz Effen, propõe analisar o diálogo platônico sob a perspectiva da relação entre filosofia e jogo, destacando o caráter agonístico (competitivo) presente na obra. A partir da ideia de que o diálogo funciona como um jogo de ideias, o autor investiga as regras implícitas que estruturam a narrativa, como a organização das falas e os temas debatidos, bem como o uso da retórica e da dialética. A análise inclui o exame da “jogada” de Sócrates, que utiliza o método dialético para questionar e aprofundar as ideias apresentadas, contrastando com a retórica predominante dos outros participantes. Além disso, o texto explora a transgressão das regras por Alcibíades, cuja chegada disruptiva oferece outra camada de reflexão sobre as dinâmicas do jogo.

No artigo: *Os modelos generativos de linguagem naturais como próteses da percepção*, Fernando Alberto Pozetti Filho reflete sobre a sofisticação tecnológica e como as telas, como por exemplo, os filmes modificaram nossa experiência perceptiva. Tal abordagem tem como método um estudo fenomenológico do uso do cinema como próteses de percepção. Por fim, trata da linguagem natural utilizados pela inteligência-artificial, como conclusão o autor propõe pensar a mudança ontológica da criatividade e da realidade dessas formas linguísticas.

No artigo, *Os significados da crítica à religião em Feuerbach*, Gerson Lucas Padilha analisa a crítica à alienação religiosa, apresentada por Feuerbach no texto *A essência do Cristianismo*. O autor do artigo explica que, no autor alemão, o conhecimento sobre Deus passa a ser formulado por meio da explicitação das potencialidades humanas genéricas objetivadas. Isto significa que, na teoria de Feuerbach, é no bojo da crítica religiosa que o homem se reencontra consigo mesmo e, ao invés de um ser fadado a seguir os preceitos divinos, ele se torna o demiurgo da sua própria história. Nessa linha argumentativa, Padilha irá mostrar o modo a partir do qual Feuerbach fundamenta a crítica à teologia na antropologia.

No artigo *Sobre a infalibilidade do falibilismo*, Remi Schorn analisa as relações entre o princípio de não-contradição e a epistemologia popperiana, abordando questões fundamentais da filosofia da ciência e da linguagem. Discute como o critério de refutabilidade de Popper se alinha (ou não) com o princípio aristotélico de não-contradição, elemento central para o conhecimento científico desde a Antiguidade. Schorn argumenta que, enquanto o princípio de não-contradição é irrefutável e lógico, servindo como condição para todo conhecimento racional, a refutabilidade aplica-se às proposições empíricas, que podem ser corroboradas ou contrastadas com enunciados básicos. O texto destaca a função crítica da linguagem como motor do progresso científico, sustentando que a contradição deve ser superada para promover

a evolução criativa e a aproximação da ideia de perfeição, alinhando-se à tradição filosófica que vê a crítica como essencial ao avanço intelectual.

O artigo *Sobre a filosofia da linguagem: debates clássicos, conflitos modernos e a virada linguística* apresenta um estudo sobre a história da filosofia da linguagem. Para tanto, a autora Doramis Dória Oliveira explora o problema da visão convencionalista versus naturalista a partir de Platão. A seguir, apresenta a discussão moderna acerca das abordagens realista e naturalista a partir de Leibniz e Locke. Por fim, discute a virada linguística que ocorre na contemporaneidade com Saussure e Deleuze.

No último artigo intitulado, *Uma análise do experimento em Claude Bernard e Pierre Duhem*, o autor, Luís Fernando Silva de Azevedo demonstra as dificuldades da prática da fisiologia experimental de Bernard através do livro de Duhem: *A teoria física: seu objeto e sua estrutura* (1906), mostra ainda que apesar das críticas de Duhem à Bernard, aquele não apresenta uma teoria muito diferente da de Bernard. O artigo tem o intuito de analisar a aproximação das duas teorias.

Desejamos uma excelente leitura e esperamos que este volume possa ser bem aproveitado para o conhecimento de todos os interessados!

Comissão Editorial da Revista Alamedas

A DIALÉTICA ENTRE CAUSALIDADE E TELEOLOGIA A PARTIR DO TRABALHO SEGUNDO GYÖRGY LUKÁCS

THE DIALECTICS BETWEEN CAUSALITY AND TELEOLOGY FROM THE WORK ACCORDING TO GYÖRGY LUKÁCS

Aldenir Costa da Silva Junior

Universidade Estadual do Ceará. Fortaleza, Ceará, Brasil. Email: aldenir.junior2011@gmail.com Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1072-6369>

Resumo: O projeto lukacsiano de elaboração de uma ética resultou no estabelecimento de uma ontologia do ser social. Dentre as categorias abordadas pelo autor nesse campo de seu pensamento, chamamos a atenção para as noções de causalidade e teleologia. Embora estes conceitos se mostrem como inconciliáveis para um olhar imediato, Lukács argumenta que existe uma articulação entre eles através da práxis do ser social. Essa relação se mostra possível a partir do trabalho e de seus pores teleológicos realizados pelo ser humano. Para reforçar o seu posicionamento, o autor busca apontar para equívocos em pensamentos de filósofos anteriores no que diz respeito a concepções sobre o curso da história e seu suposto caráter teleológico. Tal postura é assumida na intenção de defender a tese de que a teleologia somente se efetiva verdadeiramente no âmbito do ser social.

Palavras-chave: Lukács. Ontologia. Trabalho. Causalidade. Teleologia.

Abstract: The Lukacsian project of elaborating an ethics resulted in the establishment of an ontology of the social being. Among the categories addressed by the author in this field of his thought, we draw attention to the notions of causality and teleology. Although these concepts are shown to be incompatible for an immediate look, Lukács argues that there is an articulation between them through the praxis of social being. This relationship is possible from the work and its teleological acts performed by the human being. To reinforce his position, the author seeks to point out misunderstandings in the thoughts of previous philosophers with regard to conceptions about the course of history and its supposed teleological character. Such a stance is taken with the intention of defending the thesis that teleology is only truly effective within the scope of the social being.

Keywords: Lukács. Ontology. Work. Causality. Teleology.

INTRODUÇÃO

Dentre os intelectuais marxistas que produziram e desenvolveram ideias durante o século XX, o filósofo húngaro György Lukács (1885-1971) se destacou devido ao seu esforço em resgatar os elementos ontológicos presentes no pensamento marxiano. Enquanto corrente de pensamento, o marxismo apresentou dentro de si uma intensa pluralidade de perspectivas que, mesmo girando em torno das teses do materialismo histórico-dialético de Marx, possuíam diferenças marcantes entre si, principalmente do ponto de vista da interpretação dos fundamentos filosóficos presentes na teoria do pensador alemão. Enquanto alguns intelectuais concebiam que o pensamento da maturidade de Marx havia se afastado de suas influências filosóficas, sobretudo aquelas de natureza hegeliana, Lukács defendia a perspectiva de que toda as afirmações marxianas, ainda que tardias, sempre possuíram um viés ontológico, uma vez que tais teses sempre se dirigiam a um determinado tipo de ser (Lukács, 2012, p. 298).

Foi somente nos anos finais de sua vida que Lukács trabalhou na elaboração de uma obra na qual estariam expostas as suas teses e considerações acerca dos aspectos ontológicos do pensamento marxiano, bem como sobre as suas próprias concepções acerca das categorias mais gerais da existência e da atividade humanas. Tal escrito foi intitulado *Para uma ontologia do ser social* (1969) e serviria, dentro do projeto filosófico do autor, como uma grande introdução preparatória para a redação de uma *Ética*. Apesar de não ter conseguido levar adiante esse empreendimento e concluí-lo, o filósofo nos deixou um escrito de grande relevância para a investigação e o entendimento de fenômenos próprios da sociedade capitalista.

Em sua ontologia, Lukács buscou organizar a sua argumentação em quatro momentos que abordam categorias, conceitos e questões diretamente ligados aos desafios enfrentados pelos seres humanos em sua existência e vida social. O ponto de partida adotado pelo autor corresponde à categoria que, em sua visão, é o princípio fundante da sociabilidade humana e essência para a manutenção da existência de todos os indivíduos: o trabalho (Lukács, 2013, p. 44). O caminho percorrido por Lukács segue adiante com o capítulo correspondente à categoria da reprodução, atravessando a seção sobre a ideologia e por fim desemboca nas reflexões sobre o fenômeno histórico-social do estranhamento. Em cada uma dessas partes, o pensador desenvolve uma infinidade de reflexões sobre variados aspectos da vida social humana, recorrendo em todo instante à tradição filosófica que precedeu o seu pensamento.

Para o desenvolvimento da presente discussão, nos concentraremos especificamente em uma questão levantada pelo autor no capítulo sobre o trabalho em sua ontologia, a saber, a relação entre causalidade e teleologia. Nesse momento, Lukács busca explorar como ambas se articulam

conjuntamente nas cadeias de movimento existentes na realidade. Se por um lado os acontecimentos que se apresentam na objetividade natural são oriundos de uma causalidade espontânea, por outro lado os fatos que ocorrem no meio social humano obedecem a outras motivações, uma vez que são mediados pela ação do ser social. Para a correta compreensão da relação dialética entre essas instâncias de movimento, o filósofo busca elucidar a real natureza da teleologia, afastando-a de concepções idealistas e finalistas que lhe conferiam um grau de objetividade alheio ao agir humano (Lukács, 2013, p. 48).

DISTINÇÃO ENTRE CAUSALIDADE ESPONTÂNEA E CAUSALIDADE POSTA

A sucessão dos acontecimentos que ocorrem na realidade, a relação entre eles e suas causas foram objetos de reflexão para incontáveis pensadores ao longo da história da filosofia. Dentre esses intelectuais, Aristóteles (384-322 a.C) pode ser considerado como um precursor fundamental no entendimento teleológico da realidade. Seus estudos voltados à compreensão dos seres vivos o levaram a interpretar a história como um campo de desenvolvimento finalístico. Ainda no início de sua *Ontologia*, Lukács afirma que

É conhecido o fato de o irresistível finalismo atuante no mundo orgânico ter fascinado a tal ponto Aristóteles – cujo pensamento foi sempre e profundamente influenciado pela atenção que ele dedicava à biologia e à medicina – que o fez atribuir, no seu sistema, um papel decisivo à teleologia objetiva da realidade (Lukács, 2013, p. 48).

Uma das principais contribuições dadas pelo filósofo macedônio foi a relevância dada à noção de causalidade. Essa categoria se mostrou essencial para a compreensão filosófica da realidade e de sua imanente dinamicidade. No próprio pensamento aristotélico o conhecimento das causas é elevado ao nível de critério para a ciência, tal como sistematizado em sua filosofia primeira: “Está claro que precisamos obter conhecimento das causas primeiras porque é quando pensamos compreender a sua causa primeira que reivindicamos conhecer cada coisa particular” (Aristóteles, 2012, 983 a1 23-25). Na *Metafísica*, o pensador empreendeu uma investigação que resultou na exposição dos princípios que giram em torno da existência dos entes, levando em consideração desde a matéria que os compõem até os elementos que podem causar a sua geração e sua corrupção:

Ora, há quatro tipos reconhecidos de causa. Destes, afirmamos que um deles é a essência ou natureza essencial da coisa (uma vez que o “porquê” de uma coisa é, em última instância, reduzível à sua fórmula, e o porquê em última instância é uma causa e princípio); outro é a matéria ou substrato; o terceiro [tipo de causa]

é o princípio do movimento; e o quarto é a causa que se opõe a isso, nomeadamente a finalidade ou “bem” (Aristóteles, 2012, 983 a1 25-32).

Nota-se aqui a ênfase dada pelo filósofo ao entendimento da causalidade na compreensão do real. Nesse contexto, se sustenta a compreensão de que certas propriedades dos objetos particulares são efeitos necessários de causas que lhes anteriores. Sua teoria das quatro causas figurou como alicerce ao longo dos séculos vindouros para as discussões acerca da relação causal na dinamicidade do mundo. Destaquemos, por exemplo, a argumentação desenvolvida na modernidade por David Hume (1711-1776) que criticou de maneira radical e incisiva a relação causal entre os fatos a partir de seus pressupostos empiristas:

Quando olhamos para os objetos ao nosso redor e consideramos a operação das causas, não somos capazes de identificar, em um caso singular, nenhum poder ou conexão necessária, nenhuma qualidade que ligue o efeito à causa e torne o primeiro uma consequência infalível da segunda [...] Não há na realidade nenhuma porção de matéria que revele, por suas qualidades sensíveis, qualquer poder ou energia, ou que nos dê razões para imaginar que poderia produzir alguma coisa ou ser seguida por qualquer outro objeto que pudéssemos denominar seu efeito (Hume, 2004, p. 98).

Aproximando-se de uma perspectiva cética, o filósofo escocês questiona a veracidade da relação causal entre os fatos ao postular que não existem evidências concretas no plano sensorial que sejam capazes de fornecer ao entendimento plena certeza da necessidade supostamente existente entre os fenômenos e suas causas. No entanto, não nos ocuparemos aqui em explorar com a devida profundidade tais aspectos da doutrina aristotélica e do pensamento de Hume. O que nos interessa é compreender que a problemática da causalidade apresenta considerável relevância nas discussões filosóficas até a contemporaneidade.

Para o correto entendimento das dinâmicas que se apresentam na realidade, faz-se necessária a compreensão de como as cadeias causais de acontecimentos se desenrolam na objetividade natural e na sociedade. Para Lukács, há na natureza uma causalidade espontânea e natural (Lukács, 2013, p. 49), composta pelos acontecimentos que ocorrem na objetividade ainda não transformada pelo ser humano. Tomemos como exemplos o fluxo das águas de um rio que em determinado momento desemboca em uma cachoeira e um fruto que cai ao solo, partindo-se e servindo de alimento para pequenos animais. Em ambas as situações, a sucessão de acontecimentos seguiu uma linha causal espontânea e que não foi mediada pela ação de nenhum ser consciente. Ou seja, não foram fatos que ocorreram com o propósito de satisfazer a necessidade ou a intenção de nenhum sujeito. A própria dinamicidade da natureza e de seus fenômenos físicos desencadeou tais ocorrências sem nenhuma pretensão finalística.

Seguindo o mesmo raciocínio, o autor defende a existência de uma causalidade posta e pertencente especificamente ao âmbito social e do agir humano. Nessa instância de dinamicidade, as cadeias de acontecimentos não têm seu ponto de partida na espontaneidade e nos fenômenos puramente físicos, mas sim em ações individuais teleologicamente orientadas. Para exemplificar, pensemos em um sujeito que exerce a atividade da docência. Em uma de suas aulas, sua exposição motiva os alunos a buscarem conhecer novas obras literárias. Podemos perceber que a ação do professor pôs em movimento uma cadeia causal de acontecimentos no que diz respeito às atitudes de seus alunos. Esse tipo de causalidade parte da decisão e da ação subjetiva, diferentemente daquela de tipo natural que se constitui a partir de movimentos livres e espontâneos que são frutos das diversas relações entre os entes que se manifestam na realidade.

Torna-se clara a percepção de que, embora se tratem de formas de causalidade, estamos lidando aqui com duas instâncias que se apresentam em níveis distintos da realidade. Enquanto na objetividade natural pouco transformada pela ação humana, ou até mesmo intocada por ela predomina uma causalidade espontânea e independente de uma consciência, na objetividade socialmente construída se mostra com maior força a causalidade posta, essencialmente teleológica. Ambas se referem à relação necessária entre fatos que ocorrem, no entanto, a diferença crucial aqui se posiciona no ponto de partida de cada um desses tipos de causalidade.

Lukács caracteriza a causalidade posta como resultado dos pores teleológicos¹ realizados pelo ser social. Através de suas ações conscientes, os seres humanos criam novas objetivações² que, por sua vez, colocam em movimento novas cadeias causais de fatos. Nesse sentido, a causalidade posta se desvela como uma manifestação material da teleologia exercida pelo ser social: “com o ato de pôr, a consciência dá início a um processo real exatamente ao processo teleológico. Assim, o pôr tem, nesse caso, um caráter irrevogavelmente ontológico” (Lukács, 2013, p. 48).

Sendo assim, a teleologia no pensamento de Lukács se mostra como uma categoria ontológica essencial, presente nos mais diversos campos da vida social humana. Os pores teleológicos perpassam desde o trabalho até os mais variados campos de ação presentes na sociedade. Tudo isso aponta para a relevância ontológica da consciência humana, reforçando o

¹ No pensamento lukacsiano, a categoria do pôr teleológico apresenta uma importância fundamental para a compressão da sociabilidade humana. Em seu entender, a práxis dos indivíduos de modo geral tem como modelo esse procedimento no qual, a partir de uma prévia ideação, o ser humano é capaz de agir sobre a realidade com vistas a um determinado fim. Para maior aprofundamento nesse aspecto, consultar o capítulo I de *Para uma ontologia do ser social*, especificamente aquele localizado no volume II.

² A categoria “objetivação” (*vergegenständlichung*) em Lukács se refere à produção exclusivamente humana de objetos a partir de uma pré-figuração na consciência de um sujeito que se converte em uma transformação teleologicamente orientada da natureza.

fato de que esta não se constitui como um epifenômeno³ (Lukács, 2013, p. 62), mas sim como um elemento essencial para a atividade do ser social sobre a natureza e sobre si mesmo, tal como afirma Lopes:

Trata-se aqui do papel ativo da consciência. Nesse sentido podemos afirmar, com Marx e Lukács, que ela tem um papel decisivo no devir do ser social. Portanto, com o trabalho e suas decorrências a consciência humana deixa de ser, no sentido ontológico, um epifenômeno e passa a integrar o seu devir histórico, pois ela define o fim, escolhe os meios e realiza a ação e, nesses atos, ela se apresenta como órgão de decisão, sendo esta função ontológica que a torna algo além de um epifenômeno. Daí porque o homem não apenas se adapta (ativamente) ao meio, mas o transforma, modificando-se também a si próprio, tornando-se ser social (Lopes, 2006, p. 33).

Por meio de ações teleologicamente orientadas, o ser humano põe em movimento a realidade socialmente construída por meio do trabalho, criando e recriando a todo momento os objetos necessários para a manutenção de sua existência. A criação de novas objetivações é algo própria da causalidade posta pelo ser social, pois, como já vimos, tal instância de movimento necessita de uma consciência que realize uma prévia ideação daquilo que será posto na objetividade. Não é possível constatar que no meio natural intocado pela ação humana exista a produção de qualquer tipo de objetivação, uma vez que os fatos que ocorrem nesse âmbito não são frutos de pores intencionais de uma consciência. Veremos adiante considerações feitas por Lukács acerca da argumentação de Hegel em favor da existência de uma teleologia na história e no mundo objetivo exterior ao homem.

TELEOLOGIA E HISTÓRIA NO PENSAMENTO HEGELIANO

É possível compreender a partir da exposição lukacsiana que a existência de uma causalidade posta depende necessariamente da existência do ser social, uma vez que apenas este tipo de ser é capaz de decidir racionalmente quais serão suas ações a partir da interpretação dos dados que lhe são apresentados da realidade (Lukács, 2013, p. 48). A causalidade natural espontânea, enquanto movimento em si mesmo, se encontra desvinculada de uma consciência e se apresenta a todo instante na natureza sem que haja a necessidade de ações realizadas por algum sujeito. Nesse contexto, em sua ontologia, Lukács chama a atenção para o fato de que alguns

³ A concepção da consciência enquanto epifenômeno se constitui como um ponto de vista que compreende a mente humana enquanto um produto de processos fisiológicos que ocorrem no sistema nervoso, tendo ela pouca capacidade de interferência no comportamento e nas ações dos indivíduos, uma vez que estes são determinados por elementos externos aos sujeitos, como fatores ambientais por exemplo.

pensadores anteriores acabaram por formular concepções equivocadas sobre a causalidade posta e seu caráter teleológico, tal como asseverado por Lopes:

No entanto, menciona Lukács, grandes filósofos com imenso interesse pelo ser social, como é o caso de Hegel que, apesar de ter apreendido o caráter teleológico do trabalho, não o limitou a este, ao contrário, a posição teleológica para este pensador é elevada à categoria cosmológica universal. [...] Hegel fez da teleologia o motor da história, o que implica que a sua existência e o seu movimento tenham um autor transcendente. Segundo Lukács, isso contribuiu fortemente para gerar posições místicas e/ou religiosas (Lopes, 2006, p. 31).

A posição especulativa de pensadores como Hegel aponta para uma via abstrata de interpretação da realidade, uma vez que, ao instituí-la como uma instância cuja dinamicidade obedece a uma teleologia, necessariamente se faz preciso a consideração da existência de um ente absoluto capaz de pôr em movimento a natureza de acordo com as finalidades que este determina. Nesse sentido, o filósofo húngaro assevera sobre o modelo filosófico especulativo que “todas as formas idealísticas ou religiosas de teleologia natural, nas quais a natureza é criação de Deus, são projeções metafísicas desse único modelo ideal” (Lukács, 2013, p. 53).

No entanto, se faz necessário levar em consideração que a concepção hegeliana de *Geist* se insere de forma extremamente relevante no âmbito da sua concepção especulativa do caminhar histórico. Nesse sentido, o suceder dos acontecimentos corresponde ao desenvolvimento do espírito na efetivação de sua autoconsciência. Ergue-se assim uma posição filosófica que, embora tenha suas particularidades expositivas e lógico-ontológicas, desemboca em uma postura idealista de compreensão do real, tal como ocorreu com outros pensadores que fizeram parte da mesma tradição filosófica do autor⁴. As marcas da concepção teleológica da realidade em Hegel ficam evidentes em sua filosofia da história, profundamente marcada pela ideia da presença da razão no caminhar histórico da natureza:

Portanto, apenas o estudo da história do mundo em si pode mostrar que ela continuou racionalmente, que ela representa a trajetória racionalmente necessária do Espírito do mundo, Espírito este cuja natureza é sempre a mesma, mas cuja natureza única se desdobra no curso do mundo. Este, como eu disse, deve ser o resultado da história (Hegel, 2001, p. 53).

Para Hegel (2001, p. 53), os fatos que ocorrem no mundo não se constituem como um mero fruto do acaso, pois são resultados de determinações racionais que expressam a imanência do

⁴ Aqui nos referimos à tradição idealista alemã, representada por filósofos como Immanuel Kant (1724 – 1804) e Johann Gottlieb Fichte (1762 – 1814). Embora cada um dos autores classificados nessa tradição tenha desenvolvido suas próprias reflexões, o fato de que todos construíram concepções da relação entre o ser e o pensar pautadas no idealismo se mostrou como um ponto em comum entre os mesmos.

Espírito ao mundo. Evidencia-se aqui que as considerações anteriormente feitas em nossa exposição acerca da causalidade natural e de seu caráter de espontaneidade independente de uma consciência se mostram em um sentido contrário aquele defendido por Hegel em seu pensamento. Para o autor, até mesmo os fenômenos naturais seguem um ordenamento de caráter racional:

O movimento do sistema solar continua segundo leis imutáveis e estas leis são a sua razão. Mas, nem o sol nem os planetas, que, segundo tais leis, giram em torno dele, têm qualquer consciência disso. Assim, não nos surpreende a ideia de que há Razão na natureza, de que a natureza é governada por leis universais e imutáveis – estamos habituados a isso e não lhe damos muita importância (Hegel, 2001, p. 54).

Nesse sentido, Hegel nega a ideia de que a realidade seguiria um curso linear, espontâneo e desprovido de finalidades. O avançar histórico se mostra como o campo de desenvolvimento do Espírito⁵, que trilha um caminho de conhecimento sobre si mesmo (Hegel, 1995, p. 54). O aspecto do pensamento hegeliano que mais deixa clara a sua interpretação teleológica do movimento do mundo é o conceito de providência. Nesse ponto, encontramos na exposição hegeliana a presença de claras menções a Deus e uma aproximação dessa noção de providência à efetivação da vontade Dele na história. Contudo, faz-se necessário esclarecermos que tais elementos são resultados do esforço empreendido pelo filósofo em escapar da forte censura imposta pelo governo prussiano em sua época. Conciliando o desenvolvimento histórico do espírito a Deus por meio da noção de providência, o autor argumenta que é através dela que este ser absoluto efetiva suas intenções para a natureza e para o ser humano, pondo fins de acordo com a sua vontade:

A verdade de que uma Providência, ou seja, uma Providência divina, preside aos acontecimentos do mundo corresponde ao nosso princípio, pois a Providência divina é a sabedoria dotada de infinito poder que realiza o seu objetivo, ou seja, o objetivo final, racional e absoluto do mundo (Hegel, 2001, p. 55).

A partir da análise das considerações hegelianas sobre a filosofia da história, é possível constatar que, ao argumentar em favor de um curso teleológico da realidade, Hegel acaba por proceder da maneira já pontuada anteriormente, a saber, admitindo que os fins postos em curso no mundo precisam necessariamente partir da consciência divina. No entanto, ao retornarmos ao pensamento lukacsiano, nos deparamos com a tese defendida pelo autor de que não é possível a existência de uma teleologia fora do trabalho e do âmbito de atividades próprias do ser social (Lukács, 2013, p. 52).

⁵Ver nesse sentido a obra *Fenomenologia do espírito*.

CAUSALIDADE, TELEOLOGIA E TRABALHO NA ONTOLOGIA DO SER SOCIAL

Ao tratar do trabalho ainda na primeira parte de sua ontologia, Lukács aponta que é justamente nesta categoria do ser social que reside a relação real entre causalidade e teleologia, se mostrando como um processo de caráter dialético, no qual é possível afirmar que “não há uma contraposição entre teleologia e causalidade e sim uma conexão recíproca, operante e efetiva” (Lopes, 2006, p. 31). No processo de transformação da natureza, o ser humano percebe a objetividade ao seu redor e elabora em sua consciência uma prévia ideação que orientará as suas ações em relação à satisfação de suas necessidades. Esse processo se mostra como uma atividade teleológica, uma vez que o indivíduo projeta e executa atos direcionados a fins específicos postos pela sua consciência e que devem corresponder às demandas de sua existência.

Podemos perceber que, nesse sentido, o trabalho é uma atividade essencialmente teleológica, uma vez que não se trata de uma atividade espontânea e instintiva⁶, mas sim de um conjunto de ações que subjugam a objetividade natural à vontade e aos fins determinados por seres humanos conscientes. É por meio do trabalho que a causalidade natural se converte em uma causalidade posta, estabelecida primariamente por pores teleológicos conscientes. As cadeias causais postas em movimentos pelas ações teleologicamente orientadas criam uma rede de complexos acontecimentos que se desenrolam no meio social construído pela atividade do ser humano. O conjunto desses complexos é denominada por Lukács como sendo uma “segunda natureza”, diante da qual os indivíduos se deparam com as cadeias de fatos resultantes das decisões e ações conscientes de outros indivíduos. Acerca da segunda natureza, Lopes afirma que ela

É composta por produtos das decisões alternativas dos homens, que colocam em movimento séries causais que se movem mais ou menos independentes da sua vontade. Trata-se aqui, no caso do viver social, de causalidade postas, mas que se complexificam de tal forma que ganham uma certa autonomia frente ao homem. Aqui se faz necessário uma subordinação da vontade do homem ao fim, levando em conta a causalidade, agora social, porém não de forma passiva, mas buscando meios eficazes para a consecução dos seus objetivos, das suas teleologias (Lopes, 2006, p. 32).

⁶ Marx e posteriormente Lukács realizaram reflexões acerca da discussão sobre a exclusividade do trabalho enquanto categoria humana, tendo em vista o fato de que alguns animais executam tarefas bastantes próximas daquelas realizadas pelos seres humanos. No primeiro volume de O Capital, a argumentação utilizada para sustentar a tese de que o trabalho é um elemento necessariamente humano afirma que, embora os animais mais desenvolvidos sejam capazes de executar tarefas utilizando até mesmo rústicas ferramentas, nenhum deles possui a capacidade de realizar uma prévia ideação em suas mentes do projeto que pretendem executar. Tal capacidade está presente na práxis humana de transformação da natureza, uma vez que cada indivíduo prefigura em sua mente o ato que realizará e que fins pretende alcançar.

Percebe-se por meio dessa passagem que após o ato consciente da imposição de uma finalidade à objetividade natural por meio do trabalho, novas séries de acontecimentos se realizam no meio social, tornando-se uma nova forma de causalidade, dessa vez aquela que tem como ponto de partida a teleologia executada pela atividade humana. Dessa maneira, existe uma constante relação dialética entre causalidade e teleologia na realidade, especificamente no que diz respeito ao âmbito da sociedade criada pelo ser humano. A dialeticidade desse processo reside no fato de que essas duas instâncias, embora contraditórias, se articulam entre si no mesmo conteúdo do real, mostrando como resultado uma causalidade posta mediada pela teleologia humana. A causalidade natural que se afirma em um primeiro momento é negada pela atividade teleológica do trabalho, de modo que a resolução desta contradição se expressa através do aparecimento de uma causalidade de novo tipo, produto da mediação da atividade consciente humana essencialmente teleológica. Essa relação se mostra de maneira clara no pensamento de Lukács:

Quando [...] a teleologia é reconhecida como categoria realmente operante apenas no trabalho, tem-se inevitavelmente uma coexistência concreta, real e necessária entre causalidade e teleologia. Sem dúvida, estas permanecem opostas, mas apenas no interior de um processo real unitário, cuja mobilidade é fundada na interação desses opostos e que, para tornar real essa interação, age de tal modo que a causalidade, sem ver atingida a sua essência, também se torna posta (Lukács, 2013, p. 52).

Os aspectos que foram tratados acerca da dialética entre causalidade e teleologia apontam para a relevância ontológica do trabalho na realidade. É através da atividade humana de transformação da objetividade natural que se torna possível a articulação efetiva e real entre causalidade e teleologia, possibilitando o constante movimento de cadeias causais que se complexificam na vida social. A elucidação realizada por Lukács acerca da verdadeira relação entre as instâncias de movimento em questão contribui para a construção de uma base ontológica de interpretação da atividade do ser social no campo histórico e das categorias que lhe dizem respeito.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após o percurso que realizamos, é possível constatar que a relação entre causalidade e teleologia se mostrou para a filosofia como uma importante questão que foi tratada sob diferentes perspectivas ao longo de sua história. A inquietação de diversos pensadores acerca da ligação entre os acontecimentos que ocorrem na realidade os levou a elaborar reflexões que buscaram elucidar a real natureza do movimento e de suas propriedades. Percebemos que a base inicial para o

desenvolvimento de discussões sobre a problemática que abordamos foi nos dada por Aristóteles. O pensador, em sua época, defendeu a importância do conhecimento das causas para o verdadeiro e efetivo proceder da filosofia e da ciência, instituindo teorias que serviram como ferramentas de pensamento para autores posteriores que igualmente se debruçaram sobre a mesma questão.

Um dos herdeiros dessa discussão, cujo pensamento abordamos com maior rigor, é György Lukács. Dentre as inúmeras categorias e conceitos levantados por esse autor em sua densa ontologia, é no trabalho que se mostra a resolução apontada pelo filósofo da aparente antinomia entre causalidade e teleologia. Ao transformar a natureza, produzindo e reproduzindo as condições necessárias para a sua vida, o ser humano se depara com uma causalidade natural e espontânea, na qual predomina a influência dos fenômenos naturais e a converte em uma causalidade posta, tornada possível através de pores teleológicos.

Nesse sentido, a argumentação lukacsiana aponta para a tese de que a teleologia somente se apresenta de maneira real dentro do âmbito social, permeado pelas constantes ações humanas sobre a natureza e sobre os próprios indivíduos.

Em sua exposição acerca da questão, Lukács aponta para perspectivas filosóficas anteriores que buscaram fundamentar a ideia de que há uma teleologia no próprio caminhar da história do mundo. Desse modo, o autor destaca a filosofia hegeliana como um dos principais exemplos de tal forma de proceder. Na concepção de Hegel, os acontecimentos que ocorrem na natureza não refletem uma mera espontaneidade fenomênica, mas se mostram como expressões de fins postos por Deus. O curso da história seria então o campo de desenvolvimento do Espírito, que rumo em direção ao conhecimento verdadeiro de si mesmo⁷. Lukács utiliza essa postura de Hegel para demonstrar que, ao conceber a existência de uma teleologia na própria natureza, é preciso que se admita também a existência de um ser superior, cuja consciência e vontade possam de algum modo projetar determinados fins para a realidade.

A posição lukacsiana percorre uma via de procedimento bastante diferente daquela adotada por Hegel. Nosso filósofo assevera que somente é possível a existência de uma verdadeira teleologia dentro do campo da práxis do ser social. É por meio dos pores teleológicos, ou seja, através da transformação da natureza e da produção de novas objetivações que o ser humano é capaz de modificar teleologicamente a realidade. Surge nesse contexto a noção do âmbito social humano como uma “segunda natureza”, entendida como uma instância produzida e reproduzida pela constante atividade dos indivíduos, que põem em movimento através de atos conscientes novas cadeias causais, sobre as quais não se tem total controle.

⁷ Ver nesse sentido a *Fenomenologia do espírito*.

Dessa forma, causalidade e teleologia se articulam reciprocamente de maneira dialética através do trabalho, tendo em vista que o ser humano percebe as condições materiais da objetividade natural, e age sobre elas teleologicamente, impondo novas finalidades a partir de sua vontade e produzindo bens necessários para a sua subsistência. Após a exposição dos aspectos aqui explorados, se faz necessário deixar claro que a ontologia lukacsiana é uma construção intelectual extremamente densa e que aborda diversos outros níveis da vida social humana. Nesse sentido, a categoria de pôr teleológico abrange também outros elementos e complexos inerentes à sociabilidade humana, desde a produção cultural até a educação. Sendo assim, a filosofia de Lukács se mostra como um campo repleto de amplas possibilidades de exploração e discussão para posteriores pesquisadores que se proponham a investigar as suas categorias e reflexões.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2012.
- AQUINO, João Emiliano Fortaleza de. Exteriorização, alienação e formação cultural no capítulo VI da Fenomenologia do espírito. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 37, n. 1, p. 129-150, 2014.
- CARVALHO, Rodrigo Romão de. Causalidade natural e espontaneidade em Aristóteles. *Griot: Revista de Filosofia*, Amargosa, v. 20, n. 1, p. 204-216, 2020.
- COSTA, Frederico Jorge Ferreira. A natureza ontológica do pensamento de Marx. *Arma da crítica*, Fortaleza, v. 1, n. 1, p. 1-13, 2009.
- DUPUY, Maurice. *A filosofia alemã*. Lisboa: Edições 70, 1987.
- ENGELS, Friedrich. Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã. In: MARX, Karl.; ENGELS, Friedrich. *Obras Escolhidas*. Lisboa/Moscovo: Avante/Progresso, 1985. cap. 3, p. 171-207.
- FEUERBACH, Ludwig. *Filosofia da sensibilidade. Escritos (1839-1846)*. Tradução portuguesa de Adriana Veríssimo Serrão, Braga: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. São Paulo: Centauro, 2001.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da Lógica*. Tradução brasileira: Cristian G. Iber. Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2016. (v. 1).
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Em compêndio. Tradução brasileira: Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995. (v. 1, A ciência da Lógica).
- HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- LESSA, Sergio. Lukács: trabalho, objetivação, alienação. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, n. 15, p. 39-51, 1992.
- LOPES, Fátima Maria Nobre. *Lukács: estranhamento, ética e formação humana*. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2006.

Aldenir Costa da Silva Junior

LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012.

LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, 2011. (v. 1, O processo de produção do capital).

MARX, Karl.; ENGELS, Friedrich. *A sagrada família*. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl.; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.

NETTO, José Paulo.; BRAZ, Marcelo. *Economia política: uma introdução crítica*. São Paulo: Cortez, 2012.

NOVACK, George. *Introdução à lógica marxista*. São Paulo: Editora Instituto José Luis e Rosa Sundermann, 2005.

Recebido em: 16/03/2024.

Aprovado em: 20/07/2024.

A DIMENSÃO HUMANA ROUSSEAUNIANA

Autonomia e a possível adaptação à essência

THE ROUSSEAUIAN HUMAN DIMENSION

Autonomy and the possible adaptation to essence

Fábio José dos Santos

Mestre em Filosofia pela UEL. Londrina, Paraná, Brasil. E-mail: fabio.santos0208@uel.br.

Arlei de Espíndola

Universidade Estadual de Londrina. Londrina, Paraná, Brasil. E-mail: earlei@uel.br.

Resumo: O artigo tem como objetivo evidenciar o homem rousseauiano que se desnaturou, mas que enxerga possibilidades de aproximação com a sua natureza, ou seja, o homem que mesmo inserido em sociedade, em um cenário corrompido tem contato com momentos que o aproximam de sua “essência perdida”, de modo assim a formar um ambiente natural neste cenário. Utilizamos como obras fundamentais, o Livro V de *Emílio*, a Quinta Caminhada dos *Devaneios* e as Cartas XI (quarta parte) e II (quinta parte) do romance *Júlia ou A Nova Heloísa*. Concluímos que, apesar do cenário caótico em que o homem se inseriu, a sua identidade natural permanece intacta e, desse modo, ele pode reconciliar-se com a sua natureza e cultura, tendo em vista a sua autonomia e o conseqüente desenvolvimento de suas potencialidades.

Palavras- chave: Essência. Autonomia. Homem.

Abstract The article aims to highlight the rousseauian man who has denatured himself, but who sees possibilities of getting closer to his nature, that is, the man who, even when inserted in society, in a corrupted scenario has contact with moments that bring him closer to his “essence”. lost”, in order to form a natural environment in this scenario. We used as fundamental works, Book V of *Emílio*, Quinta Caminhada dos *Devaneios* and Letters XI (fourth part) and II (fifth part) of the novel *Júlia ou A Nova Heloísa*. We conclude that, despite the chaotic scenario in which man finds himself, his natural identity remains intact and, in this way, he can reconcile himself with his nature and culture, taking into account his autonomy and the consequent development of his potential.

Keywords: Essence. Autonomy. Man.

INTRODUÇÃO

O homem surge como um fenômeno natural e tende a ser desnaturado pelas instituições sociais¹, mas a natureza humana, incluindo sua bondade, para Rousseau, são intocáveis e perduram em sua essência. É como se criasse uma espécie de “casca” que obstruísse o verdadeiro coração humano e obscurecesse a natureza genuína² do homem. Conforme alerta Salinas Fortes, “o que vemos diante de nós é uma degradação, uma degenerescência dessa natureza originária, em si mesma límpida e rica em potencialidades” (Salinas Fortes, 1989, p. 32). Bento Prado Jr. destaca que o homem é o único ser que pertence ao invisível, ou seja, ele criou uma rede de relações essencialmente invisível constituindo sua realidade própria no processo de desnaturação (Prado Jr., 2018, p. 338).³

A degeneração veio pelas próprias mãos do homem, então cabe a ele próprio reconciliar-se com sua natureza. O homem possui as marcas da beleza, de modo que todas as ações formativas devem realçar tais marcas para evitar a sua deterioração.

Desse modo, chegamos ao ponto em que o homem se desnatura, mas ainda assim, devido à sua bondade originária, é uma espécie possível de adaptação à essência. A formação direcionada a Emílio demonstra a peculiaridade desse ponto: é preciso reconstituir o homem em um caminho mais próximo de sua natureza. Rousseau destaca seu Emílio como a personificação do ser mais preparado para lidar com os tormentos da sociedade e bem representar o homem natural constituído, já presente na sociedade.

A tarefa de recuperar a imagem perdida do homem primitivo é árdua, já que o homem assume um novo formato, intensificado pelas novas concepções de mundo que o cercam, que o afastaram de sua beleza original. O homem moderno possui as acepções que são decorrentes do tempo histórico, que integram e constroem a sua constituição. Nesse sentido, a tarefa da formação humana *rousseauiana* deve ter o condão de resgatar a essência da natureza humana e promover

1 A desnaturação ocorre por diversos mecanismos: seja pela educação tradicional, que enfatiza conhecimentos abstratos, ignorando a natureza e a experiência; seja pela influência social, que expõe convenções, normas e expectativas que moldam o comportamento; ou até mesmo a propriedade privada, que cria desigualdade e competição. Desse modo, desnaturado significa que o ser humano perdeu sua natureza original, inocente e virtuosa, devido à influência corruptora da sociedade.

² Caracterizada fortemente por alguns aspectos como inocência, liberdade, igualdade, compaixão, autossuficiência, simplicidade e virtude.

³ O comentador transmite a ideia de que o homem, ao se afastar de sua natureza original, cria uma realidade própria baseada em relações abstratas e invisíveis. Rousseau argumentava que o homem natural é inocente, livre e igual. A desnaturação ocorre quando ele se torna parte da sociedade civilizada, perdendo sua conexão com a natureza. Bento Prado Jr. (2018), expande essa ideia, destacando que o homem cria uma realidade própria, que o afasta ainda mais de sua natureza original

a vida em sociedade.⁴

Os dois primeiros discursos⁵ sinalizam o processo de degradação na medida em que o homem se afasta da simplicidade que está na natureza.⁶ Nesse sentido, o *Emílio* nos convida a refletir sobre a educação de um indivíduo que terá de buscar ser feliz mesmo em uma sociedade corrompida.

Para Rousseau, o ato de “voltar-se ao interior” revela o universo que o homem deve explorar. O genebrino valoriza a consciência e aquilo que o coração indica. A cultura do homem deve tomar novas formas para que se consiga uma reaproximação com a natureza, por isso a importância de se aprofundar no significado da natureza rousseauiana.

Após as publicações de *Emílio* e *Contrato Social*, Rousseau passa a sofrer perseguições. Nesse período, ele se dedica à escrita de suas obras autobiográficas e a herborização. Rousseau enxerga nesse ambiente natural uma tentativa de preencher o seu vazio, a sua solidão, de uma forma não forçada, transmitida através da natureza. Esta paisagem natural se torna nítida na passagem de Jean Starobinski que afirma que “através do vazio e da pureza de uma consciência profundamente ociosa, os objetos naturais podem inocentemente transparecer, tornar-se aparentes sem que nada os tenha desfigurado” (Starobinski, 2011, p. 321).

Vale lembrar que a saída de Rousseau de grandes centros urbanos em busca de um refúgio, um local mais pacato, distante das grandes aglomerações da sociedade, é corriqueira em sua vida. Rousseau e a vida retirada em meio aos prazeres campestres parecem ser sinônimos. No reduto denominado Ermitage, tenta “ressaltar o autêntico vínculo que ele possui com o ambiente rural, assim como o prazer de se afastar da vida tumultuada da cidade e encontrar na solidão a tranquilidade que lhe faltava” (Bezerra, 2019, p. 29).

No final de sua vida, Rousseau é convidado pelo Marquês de Girardin a passar uma temporada em Ermenonville, um parque que havia sido projetado a fim de efetivar uma “integração entre a natureza, as casas e as pessoas” (Pissarra, 2002, p. 34). Nesse local, o filósofo se dedicou à redação dos *Devaneios* em suas últimas cinco semanas.

Percebe-se que Rousseau sempre esteve ligado aos refúgios como campos, bosques, florestas, como se isso representasse uma “saída” dos grandes centros urbanos da sociedade.

Nesses tranquilos refúgios, o genebrino se depara com a sua própria natureza, consequência dos prazeres e impressões que adquire através das experiências que tais ambientes lhe

⁴ A vida deve ser reformulada para recuperar a essência da natureza humana. Rousseau não defende um retorno completo à vida primitiva, mas sim uma sociedade que combine igualdade, liberdade e virtude da natureza humana com a necessidade de convivência social.

⁵ *Discurso sobre as ciências e as artes* (1750) e *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens* (1755).

⁶ Significa a perda da essência humana que ocorre quando o homem se afasta de sua natureza original.

proporcionam. A sensibilidade que estas estadias proporcionavam, com ambientes bucólicos, era tão forte que até mesmo influenciaria o filósofo em sua escrita: “uma das obras que planejava escrever versaria sobre como as impressões dos objetos exteriores afetam a vida interior de tal forma que são capazes de alterar profundamente o comportamento humano” (Bezerra, 2019, p. 31).

LIVRO V DO *EMÍLIO*: O HOMEM NATURAL CONSTITUÍDO

O Livro V de *Emílio*, último da obra, lança bases ao casamento na formação do jovem, na busca da pessoa ideal para conviver com Emílio. Essa pessoa, descrita por Rousseau, é chamada Sofia e possui características como virtude, simplicidade, compaixão e beleza interior. De modo geral, Sofia complementa as qualidades de Emílio, equilibrando sua formação. O livro ainda contém uma versão concisa do *Contrato Social*, no qual aborda a educação política de Emílio.

Emílio, o homem virtuoso, formado para viver em sociedade, deve ter assegurada a integridade das suas condições naturais essenciais. Esse processo deve visar à boa convivência social entre os seus pares.

Em toda a trajetória do personagem Emílio, acompanhada por seu preceptor, é notório o objetivo da obra em educar o homem para que esteja preparado para viver em uma sociedade corrompida. Buscando uma formação junto à natureza, este é o “artífice” para que o jovem seja preservado dos grandes vícios que a sociedade apresenta. Desse modo, Emílio, esse homem virtuoso provido com tantas características, possui habilidades e qualidades e está constituído para desenvolver seu potencial em sociedade.

No mesmo espírito da formação do homem natural e virtuoso, Rousseau descreve no Livro V uma espécie de resumo do *Contrato Social*, onde reflete sobre as características do “direito de escravidão” proposto pelo pacto social entre os homens (Rousseau, 2014, p. 679-680). *A priori*, o chamado “direito de escravidão” seria um modo de o homem alienar-se um ao outro. O genebrino ressalta que apesar de a natureza humana se encarregar de determinar alguns aspectos ao homem, principalmente no que se refere à sua conservação, “a razão lhe prescreve o que deve fazer e aquilo que deve se abster” (Rousseau, 2014, p. 679).

As reservas e restrições do “direito de escravidão” celebram um verdadeiro contrato em que não há nenhum superior comum, o corpo moral e coletivo é o próprio juiz. O homem, nesse processo do qual se incumbe para bem viver, deve ser “livre enquanto parte dele e capaz de rompê-lo tão logo se julgue lesado” (Rousseau, 2014, p. 679).

O contrato, tácito, é formado entre o povo. Nas palavras de Rousseau (2014, p. 680): “Contrato Social é a base de toda sociedade civil e é na natureza desse ato que se deve procurar a da sociedade que ele forma”. Fazendo uma analogia ao ambiente natural, o ato de colocar em comum os bens de cada pessoa, levanta uma característica holística tal qual a que vemos no ambiente natural. Característica essa que ressalta a harmonia, o todo e a visão de igualdade e bem estar.

Na perspectiva da sociedade formada a partir do pacto, a preservação da estabilidade política depende da convivência harmônica e das boas relações entre as partes. A teoria política de Rousseau não se reduz à amizade, mas na capacidade do homem em saber viver em unidade, ou seja, viver em harmonia com os seus pares, distante da concentração no individualismo e dos conflitos. O bem-estar coletivo é importante para Rousseau, por isso defende a ideia de pacto social para que os membros dessa sociedade possam viver em segurança.

Também o Livro V ressalta as viagens do jovem Emílio (Rousseau, 2014, p. 665). Neste quesito, Rousseau deseja que seu pupilo conheça as províncias mais afastadas. Nesse sentido, o ambiente natural é envolto de menos movimento e comércio como o das grandes capitais. Para Rousseau, Emílio precisa “estudar o gênio e os costumes de uma nação”. É necessário ver a capital de maneira rápida, e observar o país mais além. Nas suas próprias palavras: “É nas grandes distâncias, da Capital ao interior, que um povo se caracteriza e se mostra tal como é, sem misturas” (Rousseau, 2014, p. 692).

Rousseau quer a amplitude, deseja ampliar o horizonte do jovem, pois para conhecer, de fato, um povo, é necessário ir além de suas grandes cidades. É preciso conhecer o campo. Nele, o espírito não é o mesmo da cidade. De acordo com o filósofo de Genebra, “quem faz o país é o campo, e quem faz a nação é o povo do campo” (Rousseau, 2014, p. 694). Mais uma vez, Rousseau remete ao ambiente natural próximo à natureza campestre, como se essa fosse a atmosfera que completasse o homem e, neste caso, facilitaria para o entendimento de um país.

A simplicidade das províncias afastadas favorece o coração humano. As nações parecem valer bem mais, quanto mais se aproximam da natureza, mais dominam a bondade em seus caracteres. Nas cidades, quando se corrompem pela cultura, elas se depravam e transformam em vícios perniciosos alguns defeitos mais rudes do que nocivos (Rousseau, 2014, p. 695).

Rousseau então propõe que os jovens permaneçam pouco nas grandes cidades onde reina uma horrível corrupção. Para ele, as cidades “interiorianas”, mais afastadas, conservam homens mais simples, com juízo mais justo, gostos mais sadios e costumes mais honestos (Rousseau, 2014, p. 695). Emílio está preparado para preservar-se dos grandes vícios, ele traz grande apego em seu

coração. A grande diferença entre Emílio e seus contemporâneos é que aquele busca a realidade, enquanto esses a aparência.⁷

Em suas viagens, Emílio, percorreu por quase dois anos, grandes Estados da Europa e também muitos pequenos. Neste percurso, aprendeu várias línguas, história natural, tudo sobre os governos, artes, etc. O resultado é que o prazo final do homem está próximo e o que ficou decidido então? Eis que Emílio decide: “permanecer tal como me fizeste ser e não acrescentar voluntariamente nenhuma outra corrente à que me dão a natureza e as leis” (Rousseau, 2014, p. 697-698).

Não fossem as paixões que desnaturaram o homem, o caminho seria apenas o de seguir seu destino, mas a natureza e a ordem traçam leis eternas que a consciência e a razão devem sujeitar-se (Rousseau, 2014, p. 699).

A consciência e a razão são balizas gravadas no coração do homem livre. Para o bem viver é necessário “seguir-las”. De qualquer forma, ante aos vícios, o que há de mais precioso para o homem é a moralidade de suas ações e o amor da virtude. Lutando contra seus vícios, apesar de suas paixões, torna-se virtuoso. Como bem ressalta o genebrino: “Basta a aparência da ordem para levá-lo a conhecê-la e amá-la” (Rousseau, 2014, p. 701). Por isso o encanto de Rousseau pela vida patriarcal e do campo, pois considera mais tranquila, natural e doce ao coração humano (Rousseau, 2014, p. 701). Isso é representativo para o ambiente natural rousseuniano, pois é um cenário na qual o filósofo vislumbra uma vida mais harmoniosa. O desfecho do Livro V de *Emílio* reserva o relato da harmonia entre o casal – Emílio e Sofia (Rousseau, 2014, p. 711). O casal pode dar luz às coisas boas em seu entorno. Através deles, o campo pode ser vivificado e a terra pode assumir novos encantos. A vida harmoniosa vivida pelo casal se baseia em muitos valores como: amor mútuo e respeito, igualdade e complementaridade, virtude moral e integridade, atividades conjuntas, simplicidade, entre outros. Rousseau vê com bons olhos a formação deste homem virtuoso e ressalta que este é o protótipo que pode aproximar-se da natureza, mesmo em uma sociedade já corrompida (Rousseau, 2014, p. 702).

NOS PASSOS DA QUINTA CAMINHADA

A Quinta Caminhada faz parte de um dos dez ensaios escritos por Rousseau, presente na obra *Os devaneios do caminhante solitário* (1782). A passagem reflete sobre a natureza humana e a sua relação com a natureza exterior, além de expor questões filosóficas e sociais. A obra deixa

⁷ Na perspectiva de Rousseau, realidade baseia-se na natureza humana original, sentimentos autênticos e virtude moral, enquanto aparência relaciona-se à civilização e convenções sociais.

clara a valorização que Rousseau dá a natureza exterior e como ela é parte importante da humanidade, devendo ser preservada e valorizada.

A imagem criada através das caminhadas de Rousseau pode despertar um forte poder sedutor na relação entre o homem e o Cosmos. Através das mais belas paisagens vislumbradas pelo genebrino, evoca-se a proximidade com a natureza (Rousseau, 2017, p. 63). E natureza, aqui, tomada no sentido físico/ambiental. Tal proximidade também pode ser fonte de “tranquilidade, serenidade, ‘paz de espírito’” (Bezerra, 2019, p. 22).

Logo no início da Quinta Caminhada dos *Devaneios do Caminhante Solitário*, o genebrino destaca a felicidade que é conviver na Ilha de Saint-Pierre, Lago de Bienna. Um local ermo, pouco conhecido e que dá a impressão de ser um ambiente bem afastado. As características desse paraíso são as mais naturais possíveis: rochedos, arvoredos e tudo o que há de mais belo na vegetação natural (Rousseau, 2017, p. 63). E o genebrino completa a descrição: “encontram-se nela campos, vinhas, bosques, pomares abundantes, pastos sombreados por bosquezinhos e circundados por arbustos de toda espécie, cujo frescor é mantido pela margem das águas” (Rousseau, 2017, p. 64). Não há grandes estradas que levam até lá, tornando-se uma região pouco frequentada pelos viajantes. De acordo com o filósofo, existia uma única casa em toda aquela pequena ilha, “mergulhada” em uma variedade de culturas da natureza (Rousseau, 2017, p. 63).

Todo esse ambiente verde descrito “é interessante para contemplativos solitários que gostam de inebriar-se à vontade com os encantos da natureza e de se recolher num silêncio perturbado por nenhum outro ruído” (Rousseau, 2017, p. 63).

Para Rousseau esse é o ambiente perfeito para “fugir” e isolar-se do mundo. Seu propósito nesse refúgio era terminar seus dias por ali, como um confinamento para o resto da vida dele, tamanha a sensação de encanto e conforto que aquele ambiente natural lhe provocara (Rousseau, 2017, p. 64). Dois meses passados neste local, no mais completo estado de felicidade e que poderia ser muito mais, tendo em vista a “ocupação deliciosa e necessária de um homem que se dedicou ao ócio” (Rousseau, 2017, p. 65).

No mais perfeito estado de regozijo, Rousseau se enlaçara a si mesmo naquele ambiente, numa espécie de encanto consigo mesmo e com a ordem, com aquilo que o rodeava. Começam os seus primeiros gostos pela botânica e descrever todas as plantas da ilha não lhe era uma ocupação forçosa.

Nesse estudo de botânica da ilha que Rousseau se propõe, nada é mais belo que o regozijo para com a natureza e o ambiente que o envolve. Um sentimento único, que coloca o homem em perfeita conexão com o seu ambiente, de modo que: “nada é mais singular do que os arrebatamentos, os êxtases que eu sentia a cada observação que fazia sobre a estrutura e a

organização vegetal e sobre o funcionamento das partes sexuais na frutificação” (Rousseau, 2017, p. 66).

Para Rousseau, o estudo da botânica é concebido em um aspecto muito mais filosófico do que biológico, “trata-se de apreender a unidade harmônica da natureza como um todo” (Tredanaro, 2018, p. 175). A partir da tomada dos estudos das plantas, por exemplo, o filósofo afirma que é possível tomarmos consciência de nós mesmos. É o elemento externo se fazendo presente nas relações humanas. Nesse sentido, de a botânica alçar outra dimensão além da científica, verifica-se que a observação deixa o detalhe de lado para encontrar o aspecto global. Desse modo, Tredanaro explica que: “Rousseau ultrapassa a concepção mecanicista da natureza e recupera o nexos entre ciência, teleologia e metafísica” (Tredanaro, 2018, p. 175). Para Rousseau, a natureza é uma entidade viva, de modo que a ciência deve ser complementada com o aspecto metafísico dessa natureza. Ainda sobre o aspecto de fugir da finalidade utilitária da botânica, Catherine Larrère afirma que: “a botânica pode ser uma ciência contemplativa, se se entende por contemplação uma mistura de sensibilidade ativa e passiva, interna e externa, que permite a fruição do acordo com o que se realiza entre o mundo exterior e a sensibilidade interior” (Larrère, 2013, p. 26).

Estudar as plantas somente através das relações essenciais estabelecidas pelas ciências significa extrair a vida das plantas (Rousseau, 2017, p. 87). Para o genebrino, a botânica acompanha o curso da vida em uma marcha livre. O passeio do caminhante deve servir à observação e captação da natureza de maneira natural, sem fim ulterior (Rousseau, 2017, p. 89). A procura desses “objetos exteriores” e o “concurso dos objetos sensíveis, em sua diversidade” são ações que “permitem ao caminhante esquecer seus infortúnios” (Larrère, 2013, p. 26). Desse modo, a caminhada desinteressada do botânico tem o objetivo único de apreender a beleza da ordem que a natureza proporciona.

É notável que Rousseau, diante de suas obras e também movido pela beleza externa que o cerca, principalmente no final de sua vida, tenta desvelar a natureza do homem e a história que o afastou de seu estado primitivo. Nesse processo de desvelar a sua natureza, é aflorado o sentimento de existência, que se despoja de outras pretensões que são adocicadas pelos tormentos das paixões contínuas que impedem de sentir o encanto (Rousseau, 2017, p. 70).

Desse modo, o sentimento de existência denota ao homem o encontro com aquilo que ele tem de mais vívido, a sua essência ou um movimento mais próximo a isso. Nesse aspecto, talvez Rousseau propusesse que o movimento da vida deva ser uniforme e moderado, a fim de destacar a natureza que perdura dentro de nós e que pode conviver harmonicamente com o ambiente de forma concatenada e ecológica.

Portanto, a Ilha de Saint-Pierre, revela o protótipo de uma vida perfeita para Rousseau, e assume a sensibilidade do autor no que se refere ao cuidado com a natureza e com aquilo que imagina viver em bem-estar.

Nas últimas páginas da Quinta Caminhada, Rousseau afirma que esse tipo de devaneio poderia lhe trazer sentimentos de bem estar em qualquer lugar que fosse tranquilo. Mas, em seguida, ele confessa que seria mais agradável em uma ilha fértil e solitária, longe das grandes aglomerações do mundo (Rousseau, 2017, p. 71). Nos *Devaneios*, Rousseau está tão absorto na natureza que a fronteira entre o exterior e o interior parece desfeita. Isso deve à conexão criada com a natureza. Ao admirar a beleza e simplicidade que ela proporciona, o caminhante deixa de absorver os seus problemas e se concentra na paz e equilíbrio que esse ambiente oferece. A natureza em Rousseau tem esse papel de ultrapassar as barreiras entre o interior e exterior, e através dela podemos nos conciliar com nós mesmos e adquirir uma sensibilidade maior.

Portanto, o ambiente natural que Rousseau discorre na Quinta Caminhada, através de sua experiência na ilha, permite sentir sua própria existência, fator importante para compreender a espécie de devaneio na qual o genebrino se entrega. A harmonia e o espetáculo que a natureza promove, causa efeito nos seres mais sensíveis, que estão dispostos a contemplar e usufruir das belezas da paisagem natural. Nesse sentido, Rousseau é esse homem que sempre se move em direção ao selvagem, em um ambiente com grande força terapêutica. É desse modo que “o filósofo satisfaz sua constante busca pelo repouso tranquilo e sereno que o permite, no fim das contas, o encontro consigo mesmo” (Bezerra, 2019, p. 36). Neste cenário, o homem encontra os verdadeiros prazeres e pode estabelecer uma vida mais feliz e harmoniosa.

Rousseau possuía difícil temperamento e muitas vezes a convivência não era algo simples. Teve uma infância marcada por questões melancólicas e tristes e, além disso, sofreu com as perseguições e decepções com a sociedade. Desse modo, ele se viu na incumbência de procurar refúgios na natureza. O contato com a natureza podia lhe ajudar com a sua angústia e sofrimento, ao mesmo passo que compreendia a fonte de felicidade que ela oferece ao homem. Desse modo, principalmente com base nos *Devaneios*, a natureza para Rousseau pode ser considerada como refúgio para suas dores pessoais e também como celebração da vida como ideal de felicidade. Portanto, os *Devaneios* simbolizam a procura de um alívio para as suas angústias e a afirmação de que a natureza pode trazer equilíbrio para o bem viver humano.

A SENSIBILIDADE DO JARDIM DE JÚLIA

A obra *Júlia ou a Nova Heloísa*, lançada em 1761, revela a celebração do amor e da sensibilidade que se deseja transmitir aos seres humanos e ao universo. Talvez possa ser considerado o maior romance epistolar do século XVIII, dada a sua importância e ficção narrativa, além do grande sucesso que a obra teve naquele século. Parte da história se dá entre cartas trocadas entre os personagens Júlia e Saint-Preux. A grande diferença na troca de cartas entre estes amantes, é que Rousseau também aborda questões filosóficas e sociológicas da época, mas sem perder de vista a essência do romance. Através de Saint-Preux, Rousseau ressalta a predileção do personagem pelas paisagens, principalmente as montanhas do Valais, “uma mistura espantosa de natureza selvagem e natureza cultivada” (Rousseau, 2018, p. 82).

A magnitude e grandeza dos elementos que compõe as montanhas excitam o personagem: “ora imensas rochas pendiam em ruínas acima de minha cabeça. Ora altas e ruidosas cascatas inundavam-me com sua espessa névoa. Ora uma torrente eterna abria ao meu redor um abismo cuja profundidade os olhos ousavam sondar” (Rousseau, 2018, p. 81). Diferentemente da contemplação mais tranquila do caminhante, aqui aparenta uma admiração mais espantosa com o que se vê.

Interessa-nos mais aqui, expor sobre a Carta XI da Quarta Parte, que trata da descrição do agradável Jardim de Eliseu, e a Carta II da Quinta Parte, que revela algumas condições dos camponeses. Duas passagens que representam o ambiente natural perquirido por Rousseau em grande parte de suas obras.

A Carta XI (2018, p. 409) inicia ressaltando o gosto da vida retirada, para aqueles que se entregam a uma vida livre das perturbações das paixões. Rousseau entende que as ocupações úteis da vida não devem se restringir apenas aos trabalhos, mas sim a tudo o que conserva uma vida mais sadia, simples e inocente.

Para fugir das ocupações que trazem apenas algum tipo de utilidade e buscar o encanto do ócio, a carta descreve um local retirado, chamado de Jardim de Eliseu. O local é descrito como coberto por densa alameda e folhagens bastante espessas, o que dificulta a observação direta (Rousseau, 2018, p. 410). A carta (escrita por Saint-Preux a Milorde Eduardo) revela a sensação ao adentrar em seu recinto e a admiração ao se deparar com aquele ambiente natural. Os sentimentos propiciados por todo o tipo de “artefatos naturais” que o circunda naquele momento, traz à tona os efeitos mais agradáveis possíveis ao homem.

Por essas características mencionadas, o Jardim de Eliseu é tido como lugar de paz e tranquilidade, um refúgio da sociedade e suas opressões. O Bom Selvagem obviamente vivia em um estado sem essas preocupações, mas também representa uma vida harmoniosa e simples,

distante das influências negativas da sociedade. De certo modo, o Jardim de Eliseu também tem esse significado de realçar essa essência da natureza em defesa de uma vida mais simples e natural.

O ócio contemplativo de estar neste agradável asilo era cada vez mais prazeroso à medida que percorria os estreitos caminhos do jardim. A sensação de bem estar se torna indescritível e a vontade é apenas de contemplar, sem a imposição da reflexão (Rousseau, 2018, p. 412-313). Ao apresentar o seu jardim à Saint-Preux, Júlia ressalta que tudo ali é construído pela natureza, mas sob seu olhar. Longe de supor algum conflito entre o homem e a natureza, ela trata essa relação (homem x natureza) como uma cooperação. Trata-se de fazer as coisas e agir junto “com” a natureza. O homem deve andar sempre em harmonia com a natureza em vez de tentar dominá-la ou controlá-la, por isso a relação deve ser de cooperação. Eis o cuidado de Rousseau para com a natureza.

Rousseau critica as pessoas ricas que pensam pouco em seus prazeres e abdicam dessas experiências sensoriais. Ressalta que a “pressa de gozar, a força e o dinheiro são os únicos meios que conhecem, possuem pássaros nas gaiolas e amigos a tanto por mês” (Rousseau, 2018, p. 414). De outro modo, no que competem aos pássaros, entre os arvoredos eles têm a liberdade e as matérias para criarem seus próprios ninhos, “a eterna tranquilidade de que gozam leva-os a pôr ovos num lugar agradável onde nada lhes falta, onde ninguém os perturba” (Rousseau, 2018, p. 414).

Para além das ocupações domésticas e as relações paternas, para Júlia era essencial estar ali sob o encanto e o espetáculo que a natureza lhe reservava. O Jardim de Eliseu, a princípio, poderia se imaginar que fosse um local preservado com muitos cultivos e cuidados da mão humana. Mas não, “tudo é verdejante, fresco, vigoroso e a mão do jardineiro não aparece: nada desmente a ideia de uma ilha deserta que me veio à mente ao entrar e não percebo nenhum passo humano” (Rousseau, 2018, p. 416). A própria natureza se encarrega de sua arte, de modo que nada tenha que seguir uma simetria ou nivelamento.

A natureza “cria” um ambiente que parece até mesmo serem ocultos ao homem, seus atrativos são sensíveis para olhares passageiros. Tem-se a sensação que a “mão invisível” do jardineiro a tudo teceu e dá sustento a todas as relações humanas. Tal ideia pode ser demonstrada através do seguinte trecho da Carta XI da Quarta Parte de *Júlia ou A Nova Heloísa*: “a natureza parece querer ocultar aos olhos dos homens seus verdadeiros atrativos, aos quais são por demais pouco sensíveis e que desfiguram quando estão ao seu alcance” (Rousseau, 2018, p. 416).

Aquilo que a natureza oferece aos olhos do homem, encanta e não necessita de convenções e grandes cultivos, tudo está “colocado”, está “pronto”. Mas Rousseau alerta em *A Nova Heloísa*

que “certamente todo homem que não goste de passar belos dias num lugar tão simples e tão agradável, não possui um gosto puro nem uma alma sã” (Rousseau, 2018, p. 420).

Ao contrário do que a natureza já propicia, de maneira gratuita, o homem procura, através da arte, criar ambientes naturais artificiais. No romance, ele exemplifica, referindo-se a jardins que Saint-Preux observou na China: “Eram rochas, grutas, cascatas artificiais em lugares planos e arenosos onde só existe água de poço; eram flores e plantas raras de todos os climas da China e da Tartária, reunidas e cultivadas num mesmo solo” (Rousseau, 2018, p. 420). E arremata: “A natureza apresentava-se sob mil aspectos diversos e todo o conjunto não era natural” (Rousseau, 2018, p. 420).

Rousseau, então, através de Saint-Preux, na carta enviada a Milorde Eduardo, preferiria que os homens não precisassem pensar nos trabalhos e cálculos que custaram para se criar um local agradável e de divertimentos (Rousseau, 2018, p. 421).

A manutenção do Jardim de Eliseu deveria receber maiores cuidados, mas que não se tornasse um penoso trabalho, a fim de divertimentos supérfluos. O Jardim de Eliseu se revela em um espaço agradável de convivência, tal a sensação de bem estar que aquele ambiente natural lhe proporciona. O jardim pode remeter a um significado de plena harmonia entre as relações humanas e o meio em que lhe vive. Em um ambiente solitário como esse, agradáveis pensamentos podem “expulsar” todos os resquícios da ordem social que fizera o homem infeliz. O ambiente envolto com todos os encantos produzidos pela natureza pode refletir no coração humano. Os devaneios propiciados nestes momentos elevam a um estado de bem estar e prazer consigo mesmo no qual o mal não pode conhecer.

Também a Carta II da Quinta Parte do romance (2018, p. 457) traça momentos mais próximos na relação entre o homem e a natureza. Saint-Preux assegura ao amigo Milorde Eduardo que recuperou a paz da alma e narra a simplicidade e o encanto que encontrou naquele retiro (Rousseau, 2018, p. 457). A vida privada do Sr. e da Sra. de Wolmar é narrada em detalhes e a harmonia presente na vida do casal comove sensivelmente o coração do escritor. O ambiente ali produzido, longe da vida agitada e barulhenta dos grandes centros, ressoa em “corações satisfeitos e rostos alegres” (Rousseau, 2018, p. 457). Saint-Preux reforça o significado da vida uniforme e retirada que ali encontra na imagem afeiçoada do casal.

A forma como administram e valorizam seus bens também impressionou Saint-Preux, sem grandes riquezas e abundâncias. O casal é visto como ideal de sabedoria e vida simples. O Sr. de Wolmar é tido como sujeito justo e sábio e a sua esposa como mulher de virtude e generosa. Um casal que prima pela vida em comunidade e pelo viver em bem-estar. De modo geral, ele

impressionou-se com “o bem-estar, a liberdade, a alegria no meio da ordem e da exatidão” (Rousseau, 2018, p. 459).

Tratando a Carta, sobre as condições do homem do campo (2018, p. 463), ressalta que a condição natural “é a de cultivar a terra e viver de seus frutos”, em mais um exemplo da relação entre o homem e o ambiente natural.

Esta relação mais próxima do homem com o seu entorno, que remete a uma sintonia e a uma maior sensibilidade, de acordo com o genebrino, é o necessário e mais útil (Rousseau, 2018, p. 463). Sobre tal estado e a importância dessa relação mais íntima com o natural, Rousseau afirma: “é nele que consiste a verdadeira prosperidade de um país, a força e a grandeza que um povo tira de si mesmo, que em nada depende das outras nações, que nunca obriga a atacar para manter-se e fornece os meios mais seguros para defender-se” (Rousseau, 2018, p. 463).

Desse modo, uma vida retirada, como a destacada pelo romance, pode despertar para uma vida “mais leve” e agradável, distante das ocupações viciosas e intransigentes, em um ambiente que tenha por objeto apenas o alimento de uma alma sã e a saúde do corpo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como conclusão tem-se que o ambiente natural, formado a partir da relação entre o homem e o seu exterior, apresenta-se como um elemento externo, de certa forma, implícito na obra do genebrino e que o acompanha praticamente em todo o percurso de suas obras. Mesmo afastado de sua condição originária, o homem pode, mesmo que seja em determinados e pontuais momentos, se reconciliar com a sua natureza e cultura através de sua autonomia e o desenvolvimento de suas potencialidades (Rousseau, 2014, p. 9).

Mesmo diante da degradação da condição humana, a sua identidade natural segue imaculada e intacta em meio ao caos. Nesse sentido, é possível pensar no resgate dessa essência. A imagem do homem foi alterada, mas não totalmente, pois ainda possui traços característicos que indicam a possibilidade de reconfiguração valendo-se dessas características originais.

A autonomia adquirida e o alargamento das potencialidades humanas devem contribuir para que o homem desenvolva uma vida harmoniosa e equilibrada, sem os excessos (Rousseau, 2014, p. 616). O desenvolvimento excessivo da sociedade afasta os homens de sua essência natural e causa desequilíbrio. Ao homem é pretendido que se desenvolva naturalmente, sem os malefícios da sociedade. No entanto, isso não ocorre. Cabe ao trabalho de reconfiguração estabelecer relações mais simples e diretas, observando o processo cultural. Nesse sentido, é necessário o retorno à simplicidade, em que a cultura e o progresso sejam usados apenas para atender às necessidades

básicas da vida.

Para esse fim, a educação de Emílio serve como parâmetro, de modo a descortinar a consciência para que atue nas relações sociais. Obviamente, o homem reconfigurado, melhor dizendo, reconciliado com a sua natureza e cultura terá identidade distinta do homem primitivo. Mas, ainda assim, mergulhado no caos social, terá autonomia e domínio para não se submeter às paixões e vícios, ou seja, aos excessos de maneira geral.

Portanto, no percurso realizado pelo homem por meio de seu ambiente natural, seja no estado de natureza, seja no estado social, ou na solidão dos *Devaneios*, do homem primitivo ao que se desnaturou, revela-se o cuidado que o pensador de Genebra demonstra para com a natureza (interior e exterior). Reforça que mesmo inserido em um cenário degradado, no plano ético o homem possui autonomia e potencialidade para conciliar-se com a natureza e cultura a fim de viver em um estado mais harmonioso e de bem estar.

REFERÊNCIAS

- BEZERRA, Gustavo Cunha. Nas trilhas de Rousseau: a paisagem natural e os devaneios. In: RAMIRO, P. A. (org). *Turismo, cultura e meio ambiente*. Coletânea franco-brasileira. João Pessoa: Editora UFPB, 2019.
- LARRÈRE, C. Jean-Jacques Rousseau: o retorno da natureza?. *Cadernos de ética e filosofia política*, 2(21), p. 13-30, 2013. Acesso em: dez. de 2024. <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/56546>, 2013.
- PISSARRA, M. C. P. *Rousseau – a política como exercício pedagógico*. São Paulo: Moderna, 2002.
- PRADO JR., B. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. Org.: Franklin de Mattos. São Paulo: Editora Unesp, 2018.
- ROUSSEAU, J-J. *Emílio ou Da Educação*. Tradução: Roberto Leal Ferreira. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- ROUSSEAU, J-J. *Júlia ou a nova Heloísa*. Tradução: Fulvia Moretto. 2. ed. São Paulo: Hucitec, 2018.
- ROUSSEAU, J-J. *Os devaneios do caminhante solitário*. Tradução, introdução e notas: Laurent de Saes. São Paulo: Edipro, 2017.
- SALINAS FORTES, L. R. *Rousseau: o bom selvagem*. São Paulo: FTD, 1989.
- STAROBINSKI, J. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- TREDANARO, E. Rousseau e a botânica: uma promenade entre observação científica e contemplação. In: *Dois Pontos*, Curitiba, São Carlos, v. 15, n. 1, p. 171-181, abril de 2018.

Recebido em: 21/06/2024.

Aprovado em: 12/12/2024.

A EDUCAÇÃO AGÔNICA EM NIETZSCHE:

A disputa para o desenvolvimento individual e coletivo

THE AGONIC EDUCATION IN NIETZSCHE:

The contest to the individual and collective development

Carlos Henrique Favero

Unioeste. Cascavel, Paraná, Brasil. E-mail: carloshenriquefavero@gmail.com

Resumo: O objetivo deste artigo é apresentar uma análise sobre o livro de Friedrich Nietzsche *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, em especial, o texto *A disputa de Homero*. A obra se pauta não apenas em sua divergência filológica da tradução dos gregos antigos, mas também, em decorrência disso, faz parte de sua concepção filosófica. A partir disso, este estudo mostra aquilo que foi chamado por Nietzsche de Educação Agônica. Esta é uma proposta de desenvolvimento pessoal a partir da disputa entre indivíduos, que resulta em melhores condições coletivas. Ademais, este artigo traça um paralelo com sua obra posterior *Assim falou Zaratustra*, em especial, o aforismo *Das três metamorfoses*, e apresenta a convergência de seus escritos.

Palavras-chave: Educação Agônica. Disputa. Desenvolvimento individual. Nietzsche.

Abstract: The objective of this article is provides an analysis of Friedrich Nietzsche's book *Prefaces to Unwritten Works*, in particular the text *Homer's Contest*. The book is based on his philological divergence from the translation of texts of the ancient Greeks and, as a result, is part of his philosophical conception. Based on this, the present study presents what Nietzsche called Agonic Education. The latter is a proposal for personal development that stems from the contest between individuals, which results in better collective conditions. In addition, this article draws a parallel with his later work *Thus Spoke Zarathustra*, especially the aphorism *Three Metamorphoses*, and presents the convergence of his writings¹.

Keywords: Agonic education. Contest. Personal development. Nietzsche.

¹ Texto revisado pelo Programa AWARD - Centro de Escrita Acadêmica da UNIOESTE.

INTRODUÇÃO SOBRE CINCO PREFÁCIOS PARA CINCO LIVROS NÃO ESCRITOS

O título da obra principal nos deixa esclarecidos sobre o que, em resumo, se trata: textos escritos com a intenção de serem prefácios para seus respectivos livros – estes que não se concretizaram. Nessa coletânea contém os seguintes títulos, nesta exata ordem: *Sobre o pathos da verdade*, *Pensamentos sobre o futuro de nossos institutos de formação*, *O estado grego*, *A relação da filosofia de Schopenhauer com uma cultura alemã* e *A disputa de Homero*.

O *Cinco Prefácios Para Cinco Livros Não Escritos* foi oferecido para a senhora Cosima Wagner, a quem Nietzsche admirava muito, na fase que se pode chamar de “jovem Nietzsche”. Os livros seriam escritos entre 1870 e 1872, período em que o filósofo dava aulas na universidade da Basileia, mesmo período em que publicou *O Nascimento da Tragédia no Espírito da Música* – que foi dedicado a Richard Wagner, casado com Cosima Wagner (Nietzsche, 2007).

Mesmo que os títulos não tenham sido publicados na íntegra, a temática tratada neles foi ocupada por Nietzsche no decorrer de suas produções filosóficas, como é o caso de *A disputa de Homero*, texto enfatizado neste artigo, ao se tratar da disputa na educação do indivíduo e, conseqüentemente, para o crescimento e aperfeiçoamento cultural dos indivíduos alemães. Por dedicar a sua escrita em defender os ímpetos humanos sem se deixar frear pela ‘humanidade’², o texto é de fácil diálogo com uma das principais obras de Nietzsche, *Assim falou Zaratustra*³.

A ÉRIS BOA E O VALOR DA INVEJA

É comum, ao se estudar filosofia política, leituras sobre os contratualistas e suas teorias que afirmam duas esferas do ser humano, uma antes e outra após a criação da sociedade. Há quem afirma a maldade natural do homem, como é o caso de Thomas Hobbes, por outro lado, há quem vê a corrupção a partir da sociedade civil, como no caso de Jean Jacques Rousseau (Ames, 2012). Esse pensamento da estrutura divisória de estado de natureza do homem e ele na sociedade civil,

² Logo no início do texto *A disputa de Homero* (2007), Nietzsche critica a proposta de “humanidade” reconhecida em seu tempo e aponta o distanciamento do que deveria se reconhecer pelo conceito avindo dos gregos antigos. Ou seja, entregar-se à humanidade “de seu tempo” é negligenciar o ímpeto humano. O tema será tratado no decorrer do artigo.

³ Vale salientar que os principais textos abordados neste artigo, *A disputa de Homero* e *Assim falou Zaratustra*, representam diferentes períodos da vida do pensador. Segundo Santos (2014), pode-se dividir o pensamento de Nietzsche em três fases: a primeira, metafísica; a segunda, científica; e a terceira, positiva. *A disputa de Homero* se apresenta na primeira fase do pensamento nietzschiano, enquanto, *Assim falou Zaratustra*, na terceira fase. Isso significa que o primeiro texto se embasa em questões filológicas e históricas, resgatando conceitos dos gregos antigos e ressignificando-os em seu tempo. No segundo caso, trata-se de um Nietzsche maduro, que parte refuta, parte corrobora algumas questões da juventude. A proposta do artigo é aproximar ambos os textos, isto é, apresentar pensamentos que se mantiveram em seu processo de amadurecimento.

que fundamenta o que se pode chamar de ações naturais e ações humanas, estas, delineadas a partir de uma ética, é alvo de críticas de Nietzsche ao afirmar que:

Quando se fala em humanidade, a noção fundamental é a de algo que separa e distingue o homem da natureza. Mas uma tal separação não existe na realidade: as qualidades “naturais” e as propriamente chamadas “humanas” cresceram conjuntamente (Nietzsche, 2007, p. 45).

O que o autor defende é que o ser humano se fundamenta em sua própria natureza para entregar, na prática, seu mais elevado potencial: “[...] é totalmente natureza, carregando consigo seu inquietante duplo caráter” (Nietzsche, 2007, p. 45). É com foco no ímpeto natural humano – e, conseqüentemente, aquilo que comumente se consideraria desumano – que Nietzsche afirma ser “[...] solo frutífero de onde pode brotar toda humanidade, em ímpetos, feitos e obras” (Nietzsche, 2007, p. 45).

Para melhor compreender essa relação entre ímpeto natural humano e, em decorrência disso, das ações consideradas desumanas, em prol do avanço da cultura alemã, Nietzsche se pauta na passagem do período pré-homérico para o período homérico⁴. Segundo Sabatini (2016, p. 103), o período pré-homérico estava fadado à destruição, pois havia uma necessidade humana de dar vazão aos seus próprios desejos, de enaltecer a raiva e a crueldade, prazer e brutalidade; os impulsos a esses desejos, segundo o comentador, estavam erroneamente canalizados, e horrores vinham e viriam tanto para a nação em que o indivíduo estava inserido quanto em momento de guerras com outras nações.

A partir da percepção desses desejos e, sobretudo, em saber canalizá-los a um fim, que os gregos modificaram a sua vivência: “[...] O grego conhecia e sentia os pavores e sustos da existência: simplesmente para poder viver, tinha de estender à frente deles a resplandecente miragem dos habitantes do Olimpo” (Nietzsche, 1974, p. 15). É nesse viés que Nietzsche traz a sua interpretação das deusas Eris:

[...] há sobre a terra *duas* deusas Eris [...] Uma Eris deve ser tão louvada, quanto a outra deve ser censurada, pois diferem totalmente no ânimo entre essas duas deusas. Pois uma delas conduz à guerra má e ao combate, a cruel! Nenhum mortal preza sofrê-la, pelo contrário, sob o jugo da necessidade prestam-se as honras ao fardo pesado dessa Eris, segundo o desígnio dos imortais. Ela nasceu como mais velha, da noite negra; a outra, porém, foi posta por Zeus, o regente altivo, nas raízes da Terra e entre os homens, como um bem. Ela conduz até mesmo o homem sem capacidades para o trabalho; e um que carece de posses observa o outro, que é rico, e então se apressa em semear e plantar do mesmo modo que ele, e a ordenar bem a casa; o vizinho rivaliza com o vizinho que se esforça para o seu bem-estar. Boa é essa Eris para os homens. Também o oleiro **inveja** o oleiro, e o carpinteiro

⁴ A partir da obra *Íliada*, de Homero.

A educação agônica em Nietzsche: A disputa para o desenvolvimento individual e coletivo.

do carpinteiro, o mendigo **inveja** o mendigo e o cantor *inveja* o cantor (Nietzsche, 2007, p. 48, negrito nosso).⁵

É importante ressaltar a palavra “inveja” (*Neid*) na tradução acima, em que aparece como algo positivo ao se tratar de estimular o ser humano à ação. Segundo Nietzsche (2007, p. 47-48), a Eris boa é aquela que enaltece a rivalidade e acontece a partir do momento em que sentimentos como o ciúme, rancor e inveja são despertados em alguém quando se comparado a outrem: a percepção do aquém gera o ímpeto à disputa. Nesse antagonismo das deusas Eris, em contrapartida à Eris boa, a má é aquela que leva os indivíduos à luta aniquiladora, à guerra e à constante hostilidade.

É nos gregos antigos que Nietzsche (2007, p. 50) busca e exalta a educação a partir da disputa⁶, afirmando que “[...] quanto maior e mais sublime um homem grego, maior a claridade com que emana dele a chama da ambição”. Essa ambição, junto à outras ações naturais do ser humano, que facilmente poderia ser entendida como algo que atrapalharia o desenvolvimento de indivíduos e suas realidades culturais, é tratada por Nietzsche (2007, p. 53) diferente do que ele mesmo aponta como as ambições modernas⁷. Estas são entendidas como sonhos distantes da realidade, imensuráveis, logo difíceis de se alcançar; já a ambição dos gregos se pauta em o

⁵ Essa citação é feita por Nietzsche a partir da obra de Hesíodo, *Os trabalhos e os dias*. A questão aqui a se destacar sobre esse trecho é o que: “[...] ao contrário dos exemplares usuais, o poema não possuía em seu início a invocação a Zeus, mas começava imediatamente com o esclarecimento ‘há sobre a Terra duas deusas Eris’” (Nietzsche, 2007, p. 48). Um exemplo da discrepância entre a tradução utilizada neste texto e o que Nietzsche considerava “exemplares usuais”, temos a tradução de Alessandro Rolim de Moura (2012, p. 61) e de Mary de Camargo Neves Lafer (1996, p. 23), em que ambas, além de apresentarem o texto em grego do qual traduziram para o português, citam apenas o nascimento de lutas – sem apontarem as duas deusas Eris, como é o caso de Nietzsche. Para aprofundamento, vale consultar os trabalhos; respectivamente, os endereços:

https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/7541582/mod_resource/content/0/LEITURA%20PRINCIPAL_Os%20trabalhos%20e%20os%20dias%20trad.%20Alessandro%20Rolim%20de%20Moura.pdf/<https://marcosfabionuva.files.wordpress.com/2011/08/os-trabalhos-e-os-dias.pdf>

⁶ Segundo Pedro Süsskind (2007, p. 11), refere-se sobre educação “agônica”. Este termo é referência do grego, *agon*, que se traduz por ‘disputa’. *Agon* “[...] aparece na *Iliada* quando dois heróis combatem entre si nos jogos e competições ou no próprio campo de batalha. E o autor indica esta tradução ao falar de uma educação ‘agônica’ dos gregos”. Nietzsche utilizou o termo em alemão *Wettkampf*.

⁷ É importante o esclarecimento sobre o termo “moderno”. É comum, ao citar “Filosofia Moderna”, logo pensar-se em um período que se caracterizou pela discussão entre empiristas e racionalistas e os contratualistas, por volta dos séculos XVII-XVIII. Já a Modernidade que Nietzsche cita em seus textos significa o seu próprio tempo. Nesse caso, é importante salientar que, mesmo em um período de pensamento que abre portas para o pensamento contemporâneo, a busca de Nietzsche pela filosofia antiga é primordial, logo, a modernidade em Nietzsche é traçada por elementos oriundos da antiguidade, isto é, em diferentes períodos históricos tem-se uma constatação de modernidade. Um exemplo disso é o texto *O que devo aos antigos* presente na obra *Crepúsculos dos Ídolos*, de 1888, um dos últimos livros de do filósofo: “Fui o primeiro que levou a sério, para a compreensão do instinto helênico, esse maravilhoso fenômeno que leva o nome de Dionísio: ele é explicável apenas por um *excesso* de força” (Nietzsche, 2017, p. 88). Esse trecho apresenta não apenas a sua defesa pelos instintos, mas também a crítica que o filósofo quis mostrar de seu tempo sobre a supervalorização da razão em detrimento dos instintos. Essa modernidade apresentada por Nietzsche é revelada já com o pensamento platônico do ideal. Em resumo, Nietzsche censura e enaltece pensamentos distintos que advém dos gregos antigos: censura a promoção da razão em detrimento dos instintos encontrado no pensamento platônico e que embasa a modernidade que o filósofo cita; em contrapartida, enaltece a cultura grega antiga por propiciar uma educação a partir da disputa, proposta cultural para o seu tempo.

máximo de desenvolvimento individual para que gere o máximo de benefícios ao coletivo com o mínimo de dano. Assim, “[...] os indivíduos da Antiguidade eram mais livres, porque seus objetivos eram mais próximos e mais alcançáveis. O homem moderno, ao contrário, tem a infinidade cruzando o seu caminho em toda parte” (Nietzsche, 2007, p. 53). Ou seja, o desejo (natural) de cada indivíduo é tangível em detrimento das distantes utopias traçadas como humanas.

O que poderia ser visto como um problema ético, como o caso do enaltecimento da inveja, se difere em Nietzsche (2007, p. 44) que defende esses impulsos como a força motriz para o desenvolvimento individual e social ao afirmar que “[...] o grego é *invejoso* e percebe essa qualidade, não como uma falha, mas como a atuação de uma divindade benéfica” – a Eris boa. O filósofo complementa: “[...] que abismo existe entre esse julgamento ético e o nosso!” (Nietzsche, 2007, p. 44). Segundo Süsskind (2007, p. 11), a educação do grego a partir da disputa é alusivo aos heróis homéricos por procurar vencer todos os seus rivais e, com isso, conquistar glória e fama; isso é o que levará ao desenvolvimento pessoal, pois estará sempre na busca de superar qualquer rivalidade⁸.

Deve-se tomar cuidado ao tratar-se de desenvolvimento ou evolução humana, pois o próprio Nietzsche traça críticas naquilo que se entendeu por “progresso” na modernidade. No §4 de *O Anticristo* (1997), o filósofo critica tal conceito defendido em seu tempo já que “[...] a humanidade não representa uma evolução para algo de melhor, de mais forte ou de mais elevado. O ‘progresso’ é simplesmente uma ideia moderna, ou seja, uma ideia falsa”. O que se aponta pelo filósofo é um moralismo metafísico exacerbado pregado pelo cristianismo que, por se tratar de uma proposta de desenvolvimento contínua e forçosa, acabou por frear os instintos individuais. Ao entender que esse desenvolvimento com bases metafísicas cristãs não é aquilo que eleva, aperfeiçoa e até mesmo fortalece um indivíduo, Nietzsche então afirma que a vida é um “[...] instinto de crescimento, de duração, de acumulação das forças, o instinto do poder; onde falta a vontade de poder, há degenerescência” (Nietzsche, 1997, § 6)⁹. Esse acúmulo de forças por meio de instintos de poder, é encontrado na educação agônica: não é algo constante, muito menos imposto, mas um engrandecimento individual conquistado a partir da disputa.

Vale refletir que toda essa ideia de superar a si, junto à superação do outro, remonta as competições esportivas, como nas olimpíadas, por exemplo, pois, mesmo que um atleta busque vencer o próximo numa competição individual ou de equipes, além de querer ser o melhor naquilo

⁸ Além de Homero, o comentador também cita Hesíodo.

⁹ A crítica do progresso vai além. Segundo Bittencourt perpassa por Kant, Hegel e a filosofia positivista. Em resumo: “[...] o enaltecimento do espírito do progresso proclamava a ideia de que a sociedade oitocentista se encontrava no estado máximo de plenitude, de modo que as culturas precedentes seriam inferiores ao seu patamar existencial” (Bittencourt, 2011, p. 86).

que faz, estará sempre colocando a sua bandeira em ênfase. Nietzsche tem um trecho que dialoga com essa interpretação:

[...] ao correr, jogar ou cantar nas competições, o jovem pensava no bem de sua cidade natal; era a fama desta que ele queria dobrar na sua própria; consagrava aos deuses de sua cidade-estado as coroas que o juiz punha honrosamente em sua cabeça (Nietzsche, 2007, p. 53)¹⁰.

Além do mais, todo atleta sabe que um dia será superado, seja na disputa direta ou por precisar se retirar das competições. Essa noção remonta aquilo que Nietzsche defendeu como “espaço para dois gênios”¹¹, no caso, que sempre deve haver

[...] vários gênios que se estimulam mutuamente para a ação, assim como se mantêm mutuamente nos limites da medida. É esse o germe da noção helênica de disputa: ela detesta o domínio de um só e teme seus perigos, ela cobiça, como proteção contra o gênio – um segundo gênio (Nietzsche, 2007, p. 52).

A falta do ímpeto competitivo, isto é, do estímulo da Eris boa, segundo Nietzsche (2007, p. 55-56), pode fazer com que o indivíduo entre em um estado de *hybris*. Este termo não é traduzido por ele em *A disputa de Homero*, mas, segundo Leite (2014, p. 4), é um excesso humano que prejudica a ordem do mundo, uma desmedida, aquilo que foge à justa medida; a autora também cita como o termo aparece na literatura, como atitudes que seriam de reprovação pela coletividade, gerando desonra e vergonha. Essa ideia de *hybris* tem relação direta com o que Nietzsche descreve em seu texto, pois “[...] sem inveja, ciúme e ambição de disputa, tanto a cidade grega como o homem grego degeneram [...] um declínio por um ato de *hybris*” (Nietzsche, 2007, p. 56).

O que se quer defender é que, se *hybris* pode ser entendido como uma desmedida, vale refletir sobre a necessidade do outro para que essa medida aconteça, pois sem uma referência, não há como afirmar se uma quantia é muito ou pouca, ou se alguém é alto ou baixo, por exemplo. Sem isso, “[...] ele tem apenas os deuses a seu lado, agora – e por isso ele os tem contra si. Eles, porém, o seduzem para um ato de *hybris*, sob o qual ele sucumbe” (Nietzsche, 2007, p. 55-56). Ou

¹⁰ Segundo Piqué, o primeiro registro dos jogos olímpicos são de 776 a.C, estes servem de “[...] exemplo máximo dessa compulsão competitiva em festivais religiosos, neste caso, em homenagem a Zeus e de caráter pan-helênico, nos quais não só atletas de várias cidades gregas competiam as diversas provas” (Piqué, 1998, p. 210-211). Além disso, o autor também ressalta as competições entre os poetas e oradores trágicos: “[...] O espírito agonal também marcará a tragédia grega, não só pelo fato exterior da competição entre os próprios tragediógrafos, mas incorporado como uma de suas partes mais essenciais, a cena de enfrentamento” (Piqué, 1998, p. 211). O autor também destaca o desejo de vencer daqueles que apresentavam suas peças e, com isso, criava-se “[...] um forte vínculo entre o criador e o público para o qual ele cria” (Piqué, 1998, p. 211).

¹¹ Esse pensamento, assim como a citação a seguir, é tratado por Nietzsche sobre a proposta de ostracismo ao perceber que poderia haver, numa nação, apenas “um melhor”; a ideia é de que não seja uma “[...] válvula de escape, mas de um meio de estímulo: eliminam-se aqueles que sobressaem, para que o jogo da disputa desperte novamente” (Nietzsche, 2007, p. 52).

seja, ninguém pode ser absolutamente melhor que todos os outros e, com isso, rivalizar-se com os deuses. Dessa forma, para que o indivíduo não caia em estado de *hybris*, ele precisa ter a quem invejar, rivalizar, vencer, pois além de ter em seu meio um referencial, a partir disto, também tem as condições para ampliar o seu conhecimento e, conseqüentemente, sendo uma peça fundamental para somar ao todo.

ZARATUSTRA E A NECESSÁRIA DUREZA

Cabe, aqui, uma apresentação:

“Por que tão duro?” — falou certa vez ao diamante o carvão de cozinha; “não somos parentes próximos?” — Por que tão moles? Ó meus irmãos, assim vos pergunto eu: pois não sois meus — irmãos? Por que tão moles, tão amolecidos e condescendentes? Por que há tanta negação, abnegação em vossos corações? Tão pouco destino em vosso olhar? E, se não quereis ser destinos e inexoráveis: como podereis comigo — vencer? E, se a vossa dureza não quer cintilar, cortar e retalhar: como podereis um dia comigo — criar? Pois os que criam são duros. E terá de vos parecer bem-aventurança imprimir vossa mão nos milênios como se fossem cera. — Bem-aventurança escrever na vontade de milênios como se fossem bronze — mais duros que bronze, mais nobres que bronze. Apenas o mais nobre é perfeitamente duro. — Esta nova tábua, ó meus irmãos, ponho acima de vós: tornai-vos duros! (Nietzsche, 2011, p. 200).

Zaratustra é umas das figuras mais marcantes na filosofia de Nietzsche. Um sábio persa que, aos trinta anos, busca as montanhas e, desde então, após dez anos de solidão, acredita estar apto para passar adiante aquilo que aprendeu. A proposta era de apresentar o “além-do-homem”, uma superação do próprio homem em relação ao niilismo sustentado primordialmente pela moral cristã: a inércia das ações; pensamento, este, que abre brechas para se relacionar ao que ele mesmo chamou de moral dos escravos – em contraposição à moral dos senhores que é fundamentada pelo nobre, o criador de valores, que esbanja potência sem que seja tomado pela compaixão¹².

A citação acima representa não apenas aquilo que a obra, de forma genérica, apresenta, mas faz conexão com todo o conteúdo trabalhado neste artigo. Tais palavras poderiam facilmente se encaixar em um diálogo entre os gregos antigos e o que ele trouxe por modernidade, pois

¹² Nietzsche, no § 260 de *Para além do bem e do mal*, discorre acerca da moral dos escravos e moral dos senhores. Sobre este, temos que “[...] o homem de espécie nobre *se* sente como determinante de valor, não tem necessidade de ser declarado bom [...] é *criador de valores*. Tudo o que ele conhece em si, ele honra: uma tal moral é glorificação de si. [...] também o homem nobre ajuda o infeliz, mas não, ou quase não, por compaixão, mas mais por ímpeto gerado pelo excedente de potência” (Nietzsche, 1974, p. 299-301). Já a moral dos escravos é “[...] essencialmente utilitária. [...] o bom, dentro da maneira de pensar dos escravos, tem de ser, em todo o caso, o homem *não-perigoso*: ele é bondoso, fácil de enganar, um pouquinho estúpido talvez [...]” (Nietzsche, 1974, p. 299-301). Para se deixar claro, ‘nobre’ e ‘escravo’ não diz respeito à classe social ou casta, mas daqueles que, respectivamente, criam ou que obedecem.

“duros” são aqueles que seguem seus ímpetos e não buscam esconder a inveja e rivalidade do próximo; moles, são os que condenam essas atitudes e assim mantêm-se em inércia; estes, reproduzem, aqueles, criam em uma “nova tábua”.

Essa proposta de criação remonta outro aforismo de Nietzsche que possibilita melhor entendimento ao promover maior tangibilidade de sua filosofia: “Das três transformações”, que ele traz como “transformações do espírito” (Nietzsche, 2011, p. 25). Tal ideia é apresentar como cada indivíduo pode se apresentar perante o mundo que o circunda e, para isso, ele utiliza os exemplos do camelo, do leão e da criança.

Inicia-se pelo camelo:

“O que é pesado?” Assim pergunta o espírito de carga, assim se ajoelha, como o camelo, e quer ser carregado abundantemente. “O que é o mais pesado, ó heróis?” Assim pergunta o espírito de carga. “Que eu o tome sobre mim e me alegre com minha força” (Nietzsche, 2011, p. 25).

O camelo é simbolizado, por Nietzsche, como um animal de carga, aquele que carrega o fardo dos outros e/ou sustenta aquilo que naturalmente não precisaria sustentar. O filósofo busca esclarecer o que seria esse “espírito de carga”, a saber: “rebaixar-se para ferir a altivez? Deixar brilhar a tolice para zombar da sabedoria?”, “[...] mergulhar em águas sujas, quando estas forem as águas da verdade, e não afastar de si os frios sapos e rãs quentes?” (Nietzsche, 2011, p. 25). Nestes dois exemplos podemos perceber que orgulho e sabedoria coincidem um ao outro e ferirlos é tolice, é afogar-se na verdade firmadas por sapos e rãs. Essas analogias apontam aquele que atende aos valores estabelecidos pela moral cristã, aqueles que aceitam tudo pelos costumes vigentes, um camelo cheio de carga que caminha desorientado no deserto.

No entanto, defende Nietzsche, que no mais solitário deserto pode ocorrer a segunda transformação: o espírito pode ascender a leão, aquele que “[...] quer tomar a liberdade como presa e ser senhor em seu próprio deserto” (Nietzsche, 2011, p. 25). Junto ao leão, há outra representatividade, o dragão, aquele que profere “tu deves”, simbolizando o dever perante qualquer ímpeto e a liberdade: “[...] Valores milenares cintilam nessas escamas, e assim fala o mais poderoso de todos os dragões: ‘todo valor das coisas – cintila em mim’”. E segue: “[...] Todo o valor já foi criado para tudo – este sou eu. Deveras, não deve haver mais nenhum ‘eu quero’” (Nietzsche, 2011, p. 25-26). O dragão representa o cristianismo e seus dogmas.

O leão, perante a imposição do dragão, não é aquele que pode criar novos valores, mas é capaz de conquistar a sua própria liberdade, o que é necessário para que se crie valores. Essa liberdade é alcançada através do “não”: o indivíduo que consegue rejeitar a moral que insiste em

ser carregada às costas do espírito de carga, no caso, do camelo, proclamou um “[...] ‘não’ sagrado perante a obrigação” (Nietzsche, 2011, p. 26).

Não há pudor em Nietzsche ao defender a dificuldade deste ‘não’: “[...] Adquirir o direito para novos valores – é essa a aquisição mais terrível para um espírito de carga reverente” (Nietzsche, 2011, p. 26). Sendo assim, o leão é aquele que pega para si, à força, assim como caça uma presa, a liberdade necessária para poder criar.

A partir do camelo e do leão, eis a criança:

Inocência é a criança, e esquecimento, um recomeço, um jogo, uma roda que gira a partir de si mesma, um primeiro movimento, um sagrado “dizer sim”. Sim, para o jogo da criação, meus irmãos, é necessário um sagrado “dizer sim”: a *sua* vontade quer agora o espírito, o *seu* mundo ganha agora aquele que fora perdido para o mundo (Nietzsche, 2011, p. 26).

O ‘sim’ da criança é diferente do ‘sim’ do camelo. Este, diz sim àquilo que já foi projetado e defendido a ser levado em suas costas. O ‘sim’ da criança é um ressurgir, um renascer, é a última transformação do espírito, a mais elevada: é um ‘sim’ à vida, aos desejos, aos ímpetos e a criação. Quando não mais a moral vigente lhe atormenta ou lhe pesa às costas, o indivíduo, com espírito de criança – livre –, é capaz de dizer sim a si mesmo e ao mundo que o rodeia sem culpa e sem medo – comum naqueles que ainda não se libertaram. Essas são as três fases do espírito, capazes de elucidar as relações que indivíduos podem ter uns com os outros e com o mundo.

ELO CONCLUSIVO

Para se entender melhor a proposta de desenvolvimento individual em prol do desenvolvimento coletivo, é preciso compreender o princípio afirmado por Nietzsche de que o desenvolvimento (*Entwicklung*) cultural é cíclico¹³. Segundo Frezzatti (2004, p. 127) “[...] um povo seleciona as características morais e culturais que permitem sua expansão frente aos desafios”. Isso que significa que a estabilização de um cultura, culminada pela falta de desafios, pode ou permanecer estagnada – e conseqüentemente sem o desenvolvimento de potencialidades – ou se encara como “oportunidade de superação”. A questão que Nietzsche defende é que a humanidade precisa viver em ciclos de superação da própria cultura. Sendo assim:

Cada ciclo inicia-se com a imposição de uma perspectiva e termina com sua superação, ou seja, com a imposição de uma nova perspectiva, que é o início do ciclo seguinte. A conservação de uma perspectiva impede o surgimento de um

¹³ Essa interpretação se dá a partir da obra *Para além do bem e do mal* (1974).

novo ciclo, significando estagnação. Aquela cultura que aparenta força por sua persistência é, na verdade, decadente (Frezzatti, 2004, p. 128).

Essa relação competitiva de busca por mais potência é afirmada por Frezzatti como aleatória, “sem uma determinada sequência, sem teleologia” (Frezzatti, 2004, p. 128), logo: “[...] cada ciclo da cultura possui seu próprio centro de gravidade, sua perspectiva, sua moral, suas características” (Frezzatti, 2004, p. 128). Isso significa que para cada cultura há um processo de desenvolvimento, ou seja, de superação resultante da luta de impulsos.

Logo, ao se defender uma cultura estagnada ou enraizada em princípios ideais e metafísicos, não há o que superar, pois tudo está dado, todos os valores já foram criados – assim como o dragão de Zaratustra; e portanto, não há desenvolvimento individual e consequentemente, coletivo. Por isso a importância da educação agônica, do “dizer sim” da criança de Zaratustra e da defesa dos impulsos individuais capazes de sentir inveja e, então, rivalizar, superando, assim, a ideia de “progresso moderno” citado acima.

A proposta de educação agônica pode, em primeira instância, gerar atrito com muitos dizeres sobre como deve se portar o indivíduo perante seu próximo. Não se quis, aqui, apontar uma forma ideal de educação (nas escolas, por exemplo) ou até mesmo fundamentar um pensamento político-socioeconômico. Mas defender a importância da competitividade para o desenvolvimento individual e coletivo. A partir desse viés interpretativo, parece não haver como negar que a inveja (*Neid*), enquanto Eris boa, ou seja, aquela que canaliza o ímpeto humano para a competição e a rivalidade, fundamenta aquilo que sustenta o desenvolvimento humano individual e, com isso, coletiva. O artigo também se preocupou em apresentar a importância de ações serem pautadas a partir da realidade em que o indivíduo está inserido, em atitudes que visem resultados alçáveis, para que assim, mesmo que em passos lentos, os resultados sejam conquistados e assim, o desenvolvimento aconteça.

A ‘criança’ de *Assim falou Zaratustra*, pode-se afirmar, seria mais encontrada com os gregos e menos na modernidade que Nietzsche afirmou estar inserido, já que a educação agônica seria um dizer sim à vida sem o remorso da rivalidade, sem a culpa de superar o próximo. Logo, a inveja grega, da Eris boa que canaliza o ímpeto humano para o bem, pode ser traçado o paralelo com o “sim” da criança de Zaratustra e servir de alicerce para uma vida autêntica e de criação, seja para “invejar o mendigo”, nas artes ou eventos esportivos, sem que se emaranhe em “humanidades” utópicas, como um camelo a galgar débil infinitamente dado o fardo em seus ombros.

REFERÊNCIAS

AMES, José. *Filosofia Política: Reflexões*. Curitiba: Prottexto, 2012.

BITTENCOURT, Renato Nunes. As falácias da ideia de progresso segundo Nietzsche. *Acta Scientiarum: Human and Social Sciences*, Maringá, v. 33, n. 1, p. 81-96, 2011.

FREZZATTI, Wilson Antonio. A superação da dualidade cultura/biologia na filosofia de Nietzsche. *Tempo da Ciência*, Toledo-PR, v. 11, n. 22, p. 115-135, 2º semestre de 2004.

FREZZATTI, Wilson Antonio. Nietzsche e a ciência: um ensaio sob a perspectiva da relação entre ciência, metafísica e arte. *Estudos Nietzsche*, Espírito Santo, v. 9, n. 2, p. 102-115, jul./dez. 2017.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Tradução: Alessandro Rolim de Moura. Curitiba: Segesta, 2012. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/7541582/mod_resource/content/0/LEITURA%20PRINCIPAL_Os%20trabalhos%20e%20os%20dias%20trad.%20Alessandro%20Rolim%20de%20Moura.pdf. Acesso em: 02 dez. 2024.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Tradução: Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras: 1996. Disponível em: <https://marcosfabionuva.files.wordpress.com/2011/08/os-trabalhos-e-os-dias.pdf>. Acesso em: 02 dez. 2024.

LEITE, Priscilla Gontijo. *Hybris e a ofensa ao divino como causa da ruína dos governantes em esquilo. Fato & Versões: história antiga e medieval*. v. 6, n. 12, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. *Cinco Prefácios para Cinco Livros não Escritos*. Tradução: Pedro Süssekind. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. Obras Incompletas. In: *O nascimento da tragédia no espírito da música*. Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril, 1974. (Coleção Os Pensadores).

NIETZSCHE, Friedrich. Obras Incompletas. In: *A filosofia na época trágica dos gregos*. Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril, 1974. (Coleção Os Pensadores).

NIETZSCHE, Friedrich. Obras Incompletas. In: *Para além do bem e do mal*. Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril, 1974. (Coleção Os Pensadores).

NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo*. Tradução: Artur Morão. Lisboa: 70, 1997.

PIQUÉ, Jorge Ferro. A tragédia grega e seu contexto. *Letras*, Curitiba, n. 49, p. 201-219, 1998.

SABATINI, Marco. A morte filológica de Nietzsche: o período pré-homérico e a filologia clássica. *Cadernos de Filosofia Alemã*. São Paulo, v. 21, n. 1, p. 99-115, 2016.

A educação agônica em Nietzsche: A disputa para o desenvolvimento individual e coletivo.

SANTOS, Felipe Thiago dos. O veneno da história ou a história de um veneno: Nietzsche e a construção da filosofia histórica. *Kínesis*, São Paulo, v. VI, n. 12, p.58-73, dezembro de 2014.

Recebido em: 09/08/2024.

Aprovado em: 02/12/2024.

A GUERRA JUSTA EM FRANCISCO DE VITÓRIA E MARTINHO LUTERO

THE JUST WAR IN FRANCISCO DE VITORIA AND MARTIN LUTHER

Oséas Gabriel de Abreu Macêdo

PUC-RS. São Leopoldo, Rio Grande do Sul, Brasil. Email: 1998oseasgabriel@gmail.com Orcid: <https://orcid.org/0009-0002-0191-662X>

Resumo: No século XVI, Francisco de Vitória, um dos fundadores da Escola de Salamanca, buscou resgatar conceitos tomistas acerca da condição humana, domínio e guerra no contexto da conquista espanhola do novo mundo. Em outro cenário, Martinho Lutero, frade agostiniano conhecido por sua reforma religiosa, enfrentou questões de consciência no que diz respeito ao poder secular na resposta militar contra turcos e camponeses. Ambos discutiram a legitimidade do conflito bélico na ética cristã, o primeiro conhecido como proponente do direito de guerra, o segundo é tido por pacifista – acusado pelo próprio Vitória. Assim, este artigo discute e compara o conceito de guerra justa nos dois teólogos, que apesar das abordagens distintas, a hipótese aponta, a partir de textos primários, que não há uma diferença substancial, ao contrário do que pensava o fundador da Escola de Salamanca.

Palavras-chave: Guerra Justa. Francisco de Vitória. Martinho Lutero.

Abstract: In the 16th century, Francisco de Vitoria, one of the founders of the School of Salamanca, sought to revive Thomist concepts about the human condition, domination and war in the context of the Spanish conquest of the new world. In another scenario, Martin Luther, an Augustinian friar known for his religious reform, faced questions of conscience regarding secular power in the military response against Turks and peasants. Both discussed the legitimacy of war in Christian ethics, the former known as a proponent of the right to war, the latter as a pacifist - accused by Vitoria himself. Thus, this article discusses and compares the concept of just war in the two theologians, who despite their different approaches, the hypothesis points out, based on primary texts, that there is no substantial difference, contrary to what the founder of the School of Salamanca thought.

Keywords: Just War. Francisco de Vitoria. Martin Luther.

INTRODUÇÃO

O início do século XVI marca inúmeras mudanças no pensamento humano: grandes navegações, a conquista do novo mundo, reforma, contrarreforma, revolução científica e o advento do pensamento moderno na filosofia. Francisco de Vitória (1483-1546) e Martinho Lutero (1483-1546) para além de compartilharem o mesmo ano de nascimento e morte, estão em polos distintos do mesmo âmbito religioso se levarmos em conta a querela da reforma protestante.

Vitória teve sua formação na escolástica tomista, tornou-se reconhecido por suas *Relectiones*, sendo um dos fundadores da Escola de Salamanca, que na esteira da assim chamada segunda escolástica, buscou substituir o ensino das Sentenças de Pedro Lombardo pela Suma Teológica de Tomás de Aquino. Fez parte da ordem dominicana dos pregadores, obteve seu Doutorado em Teologia em 1522, e suas contribuições sobre o direito de guerra, conquista e domínio são consideradas precursoras do direito internacional moderno (Apariço; Colaço, 2017, p. 167).

Lutero, por sua vez, um frade agostiniano de formação que se doutorou em Teologia ainda em 1512, obteve bastante reconhecimento em toda Europa a partir de suas 95 teses sobre a venda de indulgências. Seus debates iniciais o levaram a ser excomungado pela Igreja Católica Romana em Janeiro de 1521. Considerado um pensador que se opunha ao escolasticismo de seu tempo, ele lutou contra a capacidade humana seja por sua razão ou força natural em colocar-se no caminho da salvação. Teve influências da mística alemã e via moderna (Bainton, 2017, p. 127-141).

Ambos distintos, mas que em algum momento passam a considerar sobre a legitimidade da guerra na ética cristã a partir de suas perspectivas, contra reformista e reformista, tomista e luterana. Vitória não somente ouve a respeito da fama de Lutero, mas o acusa de pacifismo e o coloca na mesma posição que estariam outros contrários à guerra, como Pedro Valdo (1140-1218) e João Wycliff (1320-1384), que também foram excomungados anteriormente (Teixeira, 2011, p. 241). No entanto, cabe discutir a concepção de cada autor em sua própria obra, posto que a urgência católica em responder ao luteranismo possa ter comprometido o entendimento sobre a guerra justa na abordagem protestante.

A GUERRA JUSTA EM FRANCISCO DE VITÓRIA

No contexto ibérico, os textos da Escola de Salamanca são os primeiros que buscam tematizar a América Latina do ponto de vista filosófico. As perspectivas se voltam para problematizar o conflito com os indígenas, isto é, a conquista do novo mundo, a guerra justa e o

domínio por parte da coroa espanhola sobre estes, que também são chamados de bárbaros. Todavia, não faz parte da questão a própria reflexão sobre a ocupação. A questão central de suas *Relectiones* gira em torno do domínio em sentido público (governamental) e privado (bens tangíveis). Por que direito caíram os bárbaros no domínio espanhol?

No entanto, somente em sua *Relectio Posterior* é que se dedica a discutir mais detidamente sobre o direito de guerra dos espanhóis em relação aos bárbaros (*De Iure Belli Hispanorum in Barbaros*), a fim de completar a *Relectio* anterior sobre os títulos pelos quais os bárbaros poderiam cair em poder dos espanhóis. Toda a questão sobre a guerra justa durante esse período da história é um debate sobre “as distinções entre o poder temporal e espiritual e as suas consequentes implicações na separação dos poderes que insistiam forjar as tramitações de poder em uma parceria indiscriminada” (Teixeira, 2011, p. 224).

Uma discussão que tinha em mente o abuso e a violência que os espanhóis perpetravam na sua colonização. As teses de Vitoria tinham por objetivo “desconstruir as teses presentes no Requerimento, um documento repleto de perspectivas papistas alexandrinas, que era lido oficialmente perante os grupos indígenas do Novo Mundo” (Teixeira, 2011, p. 225), e que, portanto, ofereciam a pacífica solução de se renderem. Vitória, então, buscava alternativas para a política internacional, mesmo que ainda legitimasse a conquista com base na visão universalista cristã da necessidade de difusão do Evangelho (Apariço; Colaço, 2017, p. 178).

Baseando-se em Tomás de Aquino na *Ila Ilae Suma de Teologia* q. 40 a.1-4, Vitória busca criar uma opinião segura sobre a conquista, mas principalmente estabelecer a legitimidade do ponto de vista teológico. Essa é a primeira questão que os filósofos costumam ignorar, mas que interessa aos teólogos. Vitória não apresenta qualquer visão pacifista, mas entende a guerra estando na área do direito ou justiça. Seu pensamento é que a ética do cristianismo (baseada no amor) não tem qualquer contradição com a lei natural. Essa lei que é acessada pela razão contém teses de justiça (preservação da vida), que não pode estar em contradição a ela em casos de agressão (razão prática de justiça).

Tendo em mente a conquista espanhola, mas sem deixar de lado os conflitos sobre a invasão turca e os desentendimentos entre cristianismo e islamismo, Vitória busca tratar da primeira questão em sua *Relectio Posterior*, a saber, se é lícito ao cristão promover a guerra. Ele busca considerar a aparente contradição que existe entre os ditos do Evangelho e a guerra, mas entende que nada vai de encontro ao costume e entendimento da Igreja sobre a sua licitude. É precisamente nessa parte que Lutero é citado como aquele que usa as Escrituras para justificar uma espécie de pacifismo quando vê a invasão turca como um castigo divino, dizendo:

Para uma explicação adicional do assunto, deve-se notar que, embora entre os católicos haja suficiente concordância a respeito, Lutero, que não deixou nada sem contaminar, nega que seja lícito aos cristãos pegar em armas contra os turcos, baseando-se para isso nos lugares da Sagrada Escritura já citados, e que se os turcos invadem a cristandade é porque essa é a vontade de Deus, à qual não é lícito resistir. No entanto, ele não conseguiu impor sua autoridade ao povo alemão, que nasceu para a guerra, como havia conseguido com outros de seus ensinamentos. O próprio Tertuliano não parece rejeitar essa visão, pois em seu livro *De Corona Militis* ele contesta se é totalmente lícito aos cristãos lutar no exército. Por fim, ele se inclina mais para a opinião de que isso é proibido para eles, já que, segundo ele, não lhes é permitido nem mesmo lutar (Vitória, 1960, p. 815-816, tradução nossa).

Em resposta, Vitória cita outro excerto do evangelho em que os soldados não são instados a largarem seu serviço, pelo contrário, são incentivados a se contentarem com seu trabalho. Seu fundamento contra o pacifismo também se escora em Santo Agostinho, Tomás de Aquino e outros exemplos da Escritura, como Abraão, Davi e os Macabeus, que promoveram guerra. Demonstrando que nada do que ensina o evangelho se contrapõe à lei natural, como já ensinava o Doutor Angélico (Vitória, 1960, p. 817). Mesmo a pregação do evangelho não poderia parar caso algum rei mudasse de ideia, quando diz:

Quarta conclusão: Se os bárbaros, tanto os senhores mesmos, como o povo, impedirem aos espanhóis anunciar livremente o Evangelho, estes podem pregar mesmo contra a vontade daqueles, dando antes razão disto para evitar o escândalo, e podem procurar a conversão daquelas gentes, e se fosse necessário aceitar a guerra ou declará-la por este motivo, até que deem oportunidade e segurança para pregar o Evangelho (Vitória apud Apariço; Colaço, 2017, p. 176).

Conclusão que parece ecoar o princípio de Atos dos apóstolos: “É mais importante obedecer a Deus do que aos homens”. Assim, “Para Vitória, os textos bíblicos a respeito dos conflitos são comumente interpretados como preceitos, quando são, na verdade, conselhos” (Teixeira, 2011, p. 228). Portanto, do exemplo, o rei cristão tem sob sua autoridade tanto a guerra defensiva quanto ofensiva. Ele afirma:

Porque não se pode duvidar da legitimidade da guerra defensiva, visto que é legal repelir a força com a força, segundo o texto da lei *Ut vim vi*, em quarto lugar fica provada também a legitimidade da guerra ofensiva, ou seja, aquela em que as coisas não são apenas defendidas ou reivindicadas, mas também em que se pede satisfação por uma injúria recebida. Isto é comprovado pela autoridade de Santo Agostinho, que é trazida no capítulo *Dominus* do Decreto: «As guerras justas costumam ser definidas dizendo que são aquelas em que se toma satisfação pelas injúrias, há de se punir uma cidade ou nação que não se preocupa em reparar os danos causados pelos seus súditos ou em devolver o que tomou injustamente (Vitória, 1960, p. 817, tradução nossa).

Aqui o conceito de guerra justa não equivale a autodefesa, porque se deve considerar a reparação na perspectiva da justiça. Além da autodefesa a guerra justa detém da ofensiva como punição ao agressor caso não se preocupe em reparar os danos causados, isso não está no âmbito da autodefesa, mas da ofensiva como uma questão de suficiência. Ou seja, nessa concepção se parte do princípio de proporcionalidade, aplica-se a punição justa em proporção equivalente. No final das contas, para Vitória, o fim último da guerra é a paz e a segurança (Vitória, 1960, p. 817). Portanto, uma guerra justa apresenta dois elementos principais: (1) a autodefesa como uma reação à grave ofensa; e, (2) a ofensiva que busca a compensação ou satisfação, que se faz para recuperar o que foi tirado (Vitória, 1960, p. 847). Isso está próximo daquilo que Aristóteles compreende como *Iustitia Correctiva* ou *Iustitia Comutativa* a partir de um senso de normatividade. Guerra justa é rechaçar e vingar uma injúria recebida (Vitória, 1960, p. 847).

O SUPOSTO PACIFISMO DE LUTERO

A autoridade argumentativa entre teólogos do século XVI passava pelas *Escrituras*, os Concílios e os Santos Padres. Assim, aquilo que Vitória recebera sobre Lutero não foi bem-quisto por, supostamente, subverter a tríplice autoridade que é consonante. O texto mais emblemático que parece endossar o pacifismo nas Escrituras é aquele citado por Vitória no evangelho de Mateus: “Embainha tua espada; pois todos os que lançam mão da espada, à espada perecerão”. João Crisóstomo ao comentar esse excerto contextualiza a frase que pode ser entendida apressadamente como um preceito universal: “Pedro é repreendido por usar sua espada e por sua grave ameaça. Ele estava resistindo ao soldado que vinha de fato com hostilidade. Ele não estava se defendendo, mas fazendo isso em nome de seu Mestre” (Crisóstomo *apud* Catena Bible).

Cristo aqui reprova a precipitação de Pedro em sacar sua espada contra a sua vontade. O erro de Pedro foi duplo: ir contra o desejo de Cristo de entregar-se à morte, e porque esse não foi um ato de autodefesa, mas de vingança individual. Portanto, não se tratava de condenar o uso da espada necessariamente, a não ser quando empregada por justa causa, ou por autoridade lícita. Quando perseguido pelas forças belicosas do papado, Lutero responde a Spalatin, fazendo referência a Ulrich de Hutten, seu aliado que estava disposto a lutar em nome da reforma: “Veja lá o que Hutten pede. Não estou disposto a lutar pelo evangelho com derramamento de sangue. A esse respeito, escrevi para ele. O mundo é conquistado pela Palavra, e pela Palavra a igreja é servida e reconstruída” (Lutero *apud* Bainton, 2017, p. 141). Tal conclusão, obviamente, diz respeito a verdadeira atitude que o mesmo Apóstolo Pedro deveria ter tomado no evangelho segundo Mateus, a fim de não advogar pela causa da vingança sem a devida autoridade.

No primeiro momento, o reformador parece endossar algum tipo de pacifismo se tomamos textos isolados. O exemplo é a própria referência de Vitória sobre a opinião de Lutero acerca da promoção da guerra entre cristãos e turcos no contexto das invasões. Esse conflito atormentava o reformador a ponto de ficar doente e ver a ameaça turca como permitida por Deus como castigo pela ingratidão do povo diante do evangelho. Porém, não era incomum encontrar essa visão na idade média, segundo Schwambach (2017, p. 303): “Nos dias de Lutero, grupos fiéis à cúria romana disseminavam, por outro lado, a ideia de que a invasão turca seria um castigo divino diante do fato de tantos cristãos terem abandonado a fé romana e aderido à reforma”.

Na tentativa de uma compreensão mais pastoral ou sistemática da invasão turca, a verdade é que o direito de guerra prevaleceu no pensamento escolástico. Outros pensadores destoavam daquilo que era usual no cristianismo, Erasmo de Rotterdam, por exemplo, que inicialmente apoiou a reforma de Lutero, recomendava uma ação missionária entre os mulçumanos ao invés de uma ação militar, os anabatistas, por sua vez, eram absolutamente contra o uso da violência (Schwambach, 2017, p. 303).

Não se sabe o quanto Francisco de Vitória conhecia as obras de Lutero ou como seus textos foram recebidos na península ibérica, mas conforme afirma Teixeira (2011, p. 241):

De qualquer maneira, fica evidente que Vitória cita Lutero sem considerá-lo no conjunto de sua obra. Lutero é contrário a qualquer tipo de guerra, porém, isso não quer dizer que ele não considerasse algumas situações como imperiosas, sendo a guerra uma necessidade não somente para resguardo e ação de cuidado misericordioso de Deus para com seus filhos e filhas, mas também tendo um caráter pedagógico, ou seja, com a guerra ficam evidentes as ações pecaminosas dos filhos e das filhas de Deus. Essa é a sua conclusão a respeito do episódio da Guerra dos Camponeses e do cerco turco.

Nesse trecho aproveitado por Vitória a fim de fundamentar o direito de guerra, há de se levar em consideração os seguintes pontos: (1) não fica claro que tipo de pacifismo Vitória acusa Lutero; (2) Vitória não faz qualquer distinção entre um escrito teológico ou sermão pastoral das obras de Lutero; e (3) ao colocá-lo lado a lado de Tertuliano, o dominicano parece indicar que o reformador endossaria que não é lícito ao cristão servir no exército, pegar em armas para guerrear ou mesmo resistir ao suposto juízo de Deus (direito de autodefesa). Conclusões que apontam para um pacifismo irrestrito.

Lutero, apesar de defender que a invasão turca poderia ser uma espécie de castigo divino (em obras de cunho pastoral, isto é, sermões), em outras obras (de cunho teológico) explicava que compete a autoridade secular, por amor ao próximo, usar a espada e defender a nação com poder militar. Incluindo “instruções aos pastores para que ensinassem que a defesa militar diante de um

ataque dos turcos seria justificável” (Schwambach, 2017, p. 304), no entanto é no *Da Guerra Contra os Turcos* de 1529, que Lutero responde as acusações de “pregadores inoportunos entre nós alemães” (Lutero, 2016, p. 410), que ensinavam que não se deve responder militarmente contra os turcos ou que nenhum cristão poderia conduzir a espada no meio secular. Segundo Schwambach (2017, p. 304):

Nesse escrito, Lutero se defendeu explicitamente diante da acusação de que ele seria contra o uso do ofício da espada por parte das autoridades, manifestando-se favorável ao exercício desse ofício. Para ele, no entanto, não são os representantes da igreja cristã os que deveriam conduzir uma guerra, mas sim as autoridades seculares cristãs, no exercício de sua função secular – Lutero manteve a distinção dos dois reinos que articulava desde seu escrito de 1523 sobre a autoridade secular. E rejeitava o que poderíamos chamar de “ideologia das cruzadas”.

Mais adiante nos escritos sobre ética política no âmbito do cristianismo, o reformador usaria de fortes palavras para condenar os camponeses revolucionários, anabatistas e turcos (Sinner, 2006, p. 23). Uma posição que no final das contas não lembra qualquer tipo de pacifismo como via Francisco de Vitória.

A GUERRA JUSTA EM LUTERO

No contexto de muitas guerras do século XVI, Lutero foi requisitado por governantes e teólogos para responder acerca da legitimidade do cristão no uso da espada. Em 1523, foi publicado, então, o famoso escrito *Da Autoridade Secular*. Ele, que além de pastor, era exegeta e professor, dedica-se na explicação sobre a autoridade civil no uso de seu poder, expondo a doutrina dos dois reinos, com o objetivo de pensar a ética cristã em termos políticos. A partir da distinção entre Lei e Evangelho, ele articula os dois regimentos pelo qual Deus governa o mundo, isto é, o reino da lei pela mão da autoridade civil e o reino da graça pela mão da igreja. Não sendo necessariamente uma separação radical, mas faces da mesma moeda – a autoridade divina –, distinções entre o poder temporal e espiritual, duas esferas de acordo com a tradição agostiniana (Teixeira, 2011, p. 230). Segundo Stahlhoefer (2009, p. 243-244):

Lutero propõe dividir as pessoas em dois reinos: um é o Reino de Deus, composto por todos os verdadeiros crentes, e o outro é o reino do mundo, composto pelas demais pessoas. No Reino de Deus Jesus Cristo é o Rei e Senhor (Sl 2.6, Jo 18.36s, Mt 4.17, Mt 6.33). O que ensina, mantém e governa este Reino é o Evangelho do Reino. [...] O reino do Mundo, para Lutero, é composto pela maioria dos seres humanos, pois só uma pequena minoria é cristã. Deus criou outro regimento, isolado do Reino de Deus, e o submeteu a espada para que o homem não possa praticar a maldade, pois a vontade deste é má e sua inclinação

é para devorar uns aos outros, por este motivo Deus instituiu dois domínios. O domínio espiritual que cria cristãos e pessoas justas através do Espírito Santo, e o domínio temporal que combate os não cristãos e maus para que a paz externa seja mantida e os seres humanos se relacionem de forma cordial, mesmo que contra sua vontade.

Das Escrituras provém a base para a lei que condena o erro, o pecado e a criminalidade como em Gênesis ou Êxodo e que serve para a manutenção da justiça externa no reino do mundo. Enquanto no reino de Deus o erro, o pecado e mesmo a criminalidade é perdoada quando um sujeito se arrepende e crê na obra do Cristo crucificado, recebendo assim a justiça internamente, baseando-se em outras passagens do Novo Testamento.

A queda em pecado afetou radicalmente a natureza humana, de modo que esse tende ao mal, por sua própria razão ou força o ser humano não é capaz de chegar-se a Deus e necessita da lei tanto em matéria celestial quanto humana. Para Lutero não é possível estabelecer um regime cristão para todo o mundo ou mesmo uma nação, pois o número daqueles que são justos internamente, ou seja, salvos, sempre será menor do que aqueles que precisam ser justos externamente, pois os maus sempre o superam em números (Lutero, 2016, p. 87).

Lutero aplica a função de Lei e Evangelho nas autoridades estabelecidas – igreja e estado respectivamente. Uma compreensão que é muito cara ao seu pensamento, pois um regime ou reino é aquele que garante a paz exterior e o outro é aquele que dá a justiça para a vida eterna. A Fórmula de Concórdia, importante documento do legado luterano no compilado de símbolos confessionais, descreve a origem dessa distinção da seguinte forma: “Tudo o que se prega a respeito de nossos pecados e da ira de Deus, não importa como nem quando, isso é pregação da lei. O evangelho, por outro lado, é pregação que não mostra e não dá nada que não seja graça e perdão em Cristo” (Livro de Concórdia, 2021, p. 627). Por essa razão o reino do perdão não pode governar a política externa. Em suma, o erro de anabatistas e entusiastas da revolta camponesa seria confundir a doutrina dos dois reinos ou mesmo aglutiná-las.

Ainda na Fórmula de Concórdia, artigo VI, é possível pensar a lei em seus três usos:

A Lei de Deus é usada (1) para que por meio dela se mantenham disciplina e decência externas contra gente insubmissa e desobediente e (2) a fim de que, por ela, as pessoas sejam levadas ao reconhecimento de seus pecados. Mas ela também é usada (3) quando os que foram renascidos pelo Espírito de Deus, convertidos ao Senhor, e tiveram removido deles o véu de Moisés, vivem e andam na lei (Livro de Concórdia, 2021, p. 630-631).

Esse poder que diz respeito ao reino secular (primeiro uso da lei) não pode ser misturado com o evangelho do reino da graça. As leis políticas abrangem somente coisas materiais, que estão sob autoridade desse primeiro uso da lei, e não pode legislar sobre a alma, cujo regimento pertence

ao reino de Deus expresso na sua Palavra ao perdoar pecados (Lutero, 2016, p. 97). A partir da epístola de Romanos, a respeito da sujeição às autoridades, diz Lutero (2016, p. 101): “Disso se depreende que ele não fala de fé, como se o poder secular tivesse autoridade de governar a fé, mas, sim, dos bens externos, aos quais deve ordenar e governar a terra”.

Assim, Lutero não somente reconhece como subscreve a submissão às autoridades seculares pela lei, ele ensina a “[...] honrar e obedecer ao regime secular instituído para que, mesmo que não consiga tornar as pessoas justas perante Deus, ao menos, proporcione para que os retos tenham paz e proteção exterior e os maus não possam praticar maldades livremente” (Lutero *apud Bíblia de Estudos da Reforma*, 2017, p. 1916). É interessante notar como a finalidade da autoridade e suas ações que incluem a guerra justa também está na paz e segurança, à exemplo de Francisco de Vitória.

Em que direito, então, poderiam os cristãos promover a guerra? A resposta de Lutero a seguir, no contexto da revolta dos camponeses não deixa dúvidas, isto é, que é lícito ao cristão pela autoridade conferida ao governo secular, participar da guerra, bem como ser promovida por um príncipe ou rei cristão:

Também não pretendo deter-me longamente no fato de a obra e o ofício militar serem justos e divinos em si mesmos, uma vez que já escrevi o suficiente sobre isto no opúsculo sobre a autoridade secular. Sinto-me quase tentado a me gloriar de que, desde a época dos apóstolos, a espada e a autoridade secular jamais foram tão claramente descritas e tão magnificamente exaltadas como por meu intermédio, o que também meus inimigos precisam admitir. Como recompensa recebi o prêmio de honra ao mérito de minha doutrina ser repreendida e condenada por incitar à insurreição e tender contra a autoridade; Deus seja louvado por isso. Como a espada foi instituída por Deus para punir os maus, proteger os retos e garantir a paz (Rm 13.1; 1 Pe 2.13), está plena e suficientemente provado que matar e fazer guerra bem como as consequências da guerra e do direito de guerra foram instituídos por Deus. Que é guerra senão punir injustiça e maldade? Por que é que se faz guerra, senão alcançar paz e conseguir obediência? (Lutero, 2016, p. 365).

Ao confundir os dois reinos, os camponeses também são condenados por convocar a revolta em nome de Cristo, buscando vingança a partir de suas alegações e realizando assassinatos como satisfação por uma suposta injúria recebida (Teixeira, 2011, p. 232). No pensamento do reformador “A guerra, em nome de Cristo, a serviço do papa e sob as ordens do imperador, é injúria ao bom nome de Cristo” (Teixeira, 2011, p. 233), cujo reino não pertence a esse mundo, conforme relata o apóstolo João em seu evangelho. Philip Melancton, professor de grego e importante braço da reforma de Lutero, explica na Apologia da Confissão de Augsburgo, artigo XVI, que a vingança pertence às autoridades na promoção da justiça, compreensão que permaneceu associada na academia teológica luterana:

A vingança particular não é proibida por conselho, mas por preceito (Mt 5; Rm 12). A vingança pública, realizada por ofício do magistrado, não é desaconselhada, mas ordenada, e é obra de Deus, segundo Paulo. Romanos 13. Agora, as decisões judiciais, a pena capital, as guerras, o serviço militar são espécies de vindita pública. É manifesto quão mal julgaram sobre essas questões muitos escritores, porque sucumbiram ao erro de pensar que o evangelho é alguma obra política externa, nova e monástica, e não viram que o evangelho traz aos corações a justiça eterna, aprovando, contudo, no que diz respeito ao exterior, a organização política (Apologia da Confissão de Augsburg apud *Bíblia de Estudos da Reforma*, 2017, p. 1916).

Tal compreensão exposta no documento que viria a compor o Livro de Concórdia, além de ser subscrita pelo próprio punho de Lutero, era, contudo, prevista por ele ainda em 1520, quando no *Tratado sobre a Liberdade Cristã*, ele distingue a pessoa interior da exterior, ou seja, aquela que é tornada justa diante de Deus pela fé somente (evangelho) e ao mesmo tempo mantém-se na busca pela justiça externa, sendo submissa às autoridades (lei). Ele professa, portanto, o seguinte adágio: “O cristão é um senhor livre sobre tudo, a ninguém sujeito. [internamente pela fé]. O cristão é um servo oficiosíssimo de tudo, a todos sujeito [externamente pela justiça]” (Lutero, 2011, p. 447).

Lutero, ao contrário do que pensaria Vitória, chega a desenvolver regras, não tão distintas sobre a guerra justa que visava maximamente a paz no contexto da revolta dos camponeses e a invasão turca, fazendo uso das distinções de Graciano na tradição jurídica. Lutero parece estar comprometido com fatores subjetivos e objetivos na declaração de guerra, de modo que só pode ser iniciada pela autoridade secular com o objetivo de restabelecer o direito ferido e preservar a paz, sem, no entanto, eliminar o direito de defesa individual (Lutero, 2016, p. 364). Contudo, a vingança ou satisfação pertence a Deus, que estabelece o reino do mundo através da lei no governo secular.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É comum que se atribua a Lutero uma leitura radical, pessimista e não-sistemática, e que disso se conclua uma desconfiança das considerações racionais e objetivas do ser humano. Hélio Teixeira (2011, p. 237-238) considera que as certezas racionais acerca da política em Lutero são certezas da carne, ou seja, pecado, que por isso as obras externas seriam desaconselhadas e toda guerra seria em si uma ação pecaminosa. Quando, na verdade, Lutero (2016, p. 365) diz que a obra e o ofício militar são justos e divinos em si mesmos. E que a razão é o que há de mais importante e elevado, algo divino pelo qual deve ser chamada de diferença essencial pela qual o homem se

distingue dos animais (Lutero, 2007, p. 194). Uma visão positiva que juntamente com a teologia compreende o ser humano como um todo, resgatado pelo evangelho e guiado pela lei.

Por isso, muitas vezes, a incompreensão acerca de seu pensamento leva a deduções como o pacifismo ou a sujeição política irrestrita. Um reducionismo que não é testemunhado pelo conjunto e complexidade de sua obra. A lei e a ordem desempenham um papel fundamental para ordenação da vida presente, pois a razão foi dada como uma dádiva destinada a administrar as coisas materiais nessa vida (Lutero, 2007, p. 194). A partir disso a doutrina dos dois reinos não deve ser entendida como uma distinção radical, mas esferas da mesma autoridade de Deus.

Muito do que Francisco de Vitória apresenta sobre o conceito e aplicabilidade da guerra justa não está diametralmente oposto daquilo que Martinho Lutero propõe. Há, na verdade, muitos pontos em comum: o entendimento de que a justiça da guerra depende de dois fatores principais: defesa e ofensiva, a possível influência de Santo Agostinho para fundamentar essa compreensão pode ser apontado como um ponto de contato; a dupla finalidade da guerra enquanto paz e segurança; e a vingança na ofensiva sob domínio da autoridade secular.

Compõe também *Relectione Prima de Vitória* (1960, p. 715) a compreensão de que a pregação do evangelho entre os bárbaros está no direito dos espanhóis, sem, contudo, fazê-lo pela força, mas pela correção fraterna em amor pelo próximo. Algo que também está presente em Tomás de Aquino e transparece nos escritos de Lutero (2016, p. 103) ao dizer que a heresia não se combate com a violência. Algumas diferenças são perceptíveis em exceções que Francisco de Vitória apresenta em sua *Relectione*, a saber, a autoridade temporal do papa para a limitação da pregação do evangelho somente aos espanhóis católicos, a fim de manter a paz. Para Lutero (2016, p. 103), os assuntos espirituais dizem respeito à Igreja e devem ser tratados pela Palavra de Deus, o que não impede que uma nação cristã, a partir de uma injúria recebida, possa convocar uma guerra justa. Sobre esse tópico, de maneira geral, os dois pensadores não parecem se distanciar suficientemente.

REFERÊNCIAS

- APARIÇO, A. B.; COLAÇO, T. L. Visões da conquista e legitimidade da guerra: Maquiavel e Francisco de Vitória. *Revista Eletrônica do Curso de Direito da UFSM*, v. 12, n. 1, p.164-180, 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/revistadireito/article/view/24039>. Acesso em: 24 jun. 2024.
- BAINTON, R. *Cativo à Palavra: a vida de Martinho Lutero*. Tradução: James Reis. São Paulo: Vida Nova, 2017.
- BÍBLIA DE ESTUDOS DA REFORMA. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017.

CATENA BIBLE. Read with timeless wisdom. In: Matthew 1 - *Catena Bible & Commentaries* Disponível em: <https://catenabible.com/mt/1>. Acesso em: 28 mai. 2024.

LIVRO DE CONCÓRDIA. *As confissões da Igreja Evangélica Luterana*. Tradução: Arnaldo Schüler. São Leopoldo; Porto Alegre; Sinodal; Concórdia: Comissão Interluterana de Literatura, 2021.

LUTERO, M. *Obras selecionadas*. O Programa da Reforma – Escritos de 1520. Tradução: Martin Dreher et al. – 3. ed. – São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2011. (v. 2).

LUTERO, M. *Obras selecionadas*. O Programa da Reforma – Escritos de 1520. Tradução: Martin Dreher et al. – 2. ed. – São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2016. (v. 6).

LUTERO, M. *Obras selecionadas*– Debates e controvérsias I. Tradução: Ilson Kayser et al. – 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2007. (v. 3).

SINNER, R. V. Religião e paz: teses a partir de uma visão cristã em perspectiva evangélico-luterana. *Horizonte*. Belo Horizonte, v. 4, n. 8, p. 17-30, jun. 2006. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/279438421_Religiao_e_paz_teses_a_partir_de_uma_visao_crista_em_perspectiva_evangelico-luterana/fulltext/55a85ff408aea994671dde61/Religiao-e-paz-teses-a-partir-de-uma-visao-crista-em-perspectiva-evangelico-luterana.pdf?origin=publication_detail&_tp=eyJjb250ZXh0Ijp7ImZpcnN0UGFnZSI6InB1YmxpY2F0aW9uIiwicGFnZSI6InB1YmxpY2F0aW9uRG93bmxvYWQiLCJwcmV2aW91c1BhZ2UiOiJwdWJsaWNhdGlvbiJ9fQ&__cf_chl_tk=8t59OJdELs8gj_qabg32nh_tSWtrDFjRCRgwwvafI3fU-1733510016-1.0.1.1-bgyvvd2nv553.R1xiyf4D8VhRzsPsNql_FTVb18oME. Acesso em: 20 jun. 2024.

SCHWAMBACH, C. Introdução. Os Capítulos 38 e 39 de Ezequiel de Gogue. In: *Obras Selecionadas*. Interpretação do Antigo Testamento: Deuteronômio, Isaías 9,2-7, Isaías 53, Ezequiel 38-39, Jonas, Habacuque. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia; Canoas: ULBRA, 2017. (v. 13).

STAHLHEFER, A. B. “Política” em Lutero: uma análise a partir da doutrina dos dois regimentos. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano II, n. 5, Set. 2009. Disponível em: texto_11_alexander-libre.pdf (d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net) Acesso em: 26 jun. 2024.

TEIXEIRA, H. A. Aproximações entre Francisco de Vitoria e sua crítica ao pacifismo de Lutero. *CAURIENSIA*, Vol. VI, p. 223-243, ISSN: 1886-4945, 2011. Disponível em: (1) Aproximações entre Francisco de Vitoria e a sua crítica ao pacifismo de Lutero | Helio A. Teixeira - Academia.edu. Acesso em: 25 jun. 2024.

VITORIA, F. *Obras de Francisco de Vitória*: reelecciones teologicas. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960.

Recebido em: 20/07/2024.

Aprovado em: 04/12/2024.

JOSÉ ARICÓ E O MARXISMO LATINO-AMERICANO

JOSÉ ARICÓ Y EL MARXISMO LATINOAMERICANO

Débora Fátima Gregorini

Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Toledo, Paraná, Brasil. E-mail: deboragregorini@hotmail.com

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7252-7210>.

Resumo: O presente trabalho visa uma exposição inicial da obra de José Aricó e sua contribuição para a construção de um pensamento marxista latino-americano. Buscamos demonstrar a importância de Aricó para o campo da Filosofia política latino-americana através de sua maior contribuição, qual seja: a fomentação de um pensamento original a ser construído em nosso continente. Aricó busca a independência do pensamento latino-americano, a fim de tratar acerca de nossas particularidades e idiosincrasias, tornando a América Latina o centro do debate, como o local onde estão não apenas os problemas, mas também suas possíveis soluções.

Palavras-chave: América Latina. Socialismo. Independência.

Resumen: El presente trabajo tiene como objetivo una exposición inicial de la obra de José Aricó y su contribución a la construcción de un pensamiento marxista latinoamericano. Buscamos demostrar la importancia de Aricó para el campo de la Filosofía política latinoamericana a través de su mayor contribución, que es la promoción de un pensamiento original que debe construirse en nuestro continente. Aricó busca la independencia del pensamiento latinoamericano, con el fin de abordar nuestras particularidades e idiosincrasias, haciendo de América Latina el centro del debate, como el lugar donde no solo están los problemas, sino también sus posibles soluciones.

Palabras clave: América Latina. Socialismo. Independência.

INTRODUÇÃO

José Aricó fora uma figura muito importante para a compreensão da história da teoria marxista na América Latina. Argentino, nascido em 1931 na província de Córdoba, Aricó destacou-se por sua produção como escritor, intelectual e editor de obras que se dedicavam à difusão do pensamento marxista no território latino-americano. Em 1947 passa a fazer parte do Partido Comunista Argentino¹ e desde então se dedica à leitura e aos estudos das obras de Gramsci (Melo e Marochi, 2020; Infranca, 2004).

Pode-se dizer com firmeza que Gramsci fora a maior inspiração de Aricó, que se esforçou para ampliar o conhecimento sobre a teoria gramsciana na Argentina e em toda a América Latina. Essa predileção, contudo, não era bem-vista por todos os seus companheiros do PCA². Em muitas ocasiões era preciso que Aricó camuflasse capas de livros de Gramsci, evitando assim que percebessem sua preferência pelo que os companheiros chamavam de escritos de um autor de ‘fronteira’ (Infranca, 2004, p. 31).

O caráter ‘fronteiriço’ de Gramsci era justamente o que atraía Aricó. A ele não interessava muito a ortodoxia cultuada pelos participantes do comitê provincial – local onde precisava esconder as capas dos livros – mas sim, as mesclas entre política e intelectualidade que a teoria gramsciana lhe apontava como possibilidade. Fora por meio desses estudos que Aricó pôde desenhar o que viria a ser sua maior contribuição para o marxismo latino-americano, uma ‘tradução’ da ortodoxia europeia para a realidade latina. Para tanto, o estudioso se dedicou a diferenciar o que eram obras marxistas de marxianas³ e quais dessas poderiam ser úteis a fim de pensarmos em uma teoria que pudesse embasar a realidade vivida pelos povos da América Latina.

Pois bem, não podemos desconsiderar a influência do próprio Marx no pensamento de José Aricó, uma vez que a admiração do argentino por Gramsci se dá na medida em que o italiano é também um marxista. Assim, nos textos escritos por Marx, especialmente acerca da realidade russa, Aricó encontra também uma corroboração para ideia de que é possível existir um marxismo que se modifique em sociedades que não operam nos moldes da Alemanha. Logo, um marxismo que faça sentido na América Latina não precisaria, necessariamente, operar nos moldes de outras realidades europeias, ainda que a realidade Russa tenha servido para o autor como ponto de partida

¹ Anos mais tarde, em 1963, Aricó fora expulso do partido devido às críticas que fazia à teoria marxista hegemônica (Infranca, 2004).

² Partido Comunista Argentino.

³ Em linhas gerais a diferenciação se dá de maneira simples, obras marxianas são aquelas escritas por Karl Marx, enquanto as marxistas são aquelas escritas sobre o seu pensamento, por outros autores.

Y es en torno a este problema crucial de la superación del paradigma eurocentrista que me parecen de trascendental importancia las reflexiones de Marx sobre Rusia. Creo ver en ellas una especie de bomba de tiempo capaz de hacer estallar todo el sistema. Por más inorgánicas que ellas sean, aun en su nivel de borradores y apuntes y notas marginales, tienen la enorme virtud de permitir liberarnos de todos los obstáculos teóricos que nos impedían comprender la naturaleza de procesos en los que el Estado aparece como un mecanismo productor de su propio poder y desde el cual se “construye” la sociedad, las clases, las organizaciones políticas (Aricó, 2020b, p. 171).

A querela envolvendo Aricó, seus companheiros gramscianos (Héctor Pablo Agosti, Juan Carlos Portantiero e Oscar del Barco) e o PCA não se dá por uma mera briga acerca de quem deve ser o nome mais afamado no marxismo, mas sim, por uma marcante diferença na maneira de ver o mundo e a realidade dos trabalhadores. Enquanto o PCA segue uma doutrina ortodoxa do marxismo proveniente da URSS e tenta aplicá-la rigidamente à realidade Argentina, Aricó e seus companheiros se apoiavam na visão gramsciana de que:

a realidade histórica é resultado das ações humanas em sociedade, ou seja, resultado das relações concretas entre os seres humanos e entre estes homens e a natureza, dependentes, portanto, do tempo e do espaço em que se dão tais relações (Melo e Marochi, 2020, p. 6).

Tendo como base essa interpretação de Gramsci, não é possível aplicar em território Argentino uma teoria tal e qual aquela que é aplicada em solo soviético. É nesse ponto que se apoia a crítica de Aricó aos socialistas latino-americanos que não conseguiam compreender quais eram as especificidades do território no qual viviam, e que essa realidade diferia daquela que estavam estudando no PCA. Assim se constrói a tarefa para a qual Aricó se dedicou: a de ‘traduzir’ o marxismo para a realidade Argentina e latino-americana.

TRADUZINDO O MARXISMO EUROPEU EM MARXISMO LATINO-AMERICANO

O trabalho de ‘tradução’ da teoria marxista diz respeito a compreender de que maneira as obras de Marx e seus discípulos poderiam servir como ferramenta para compreensão da realidade política e social da América Latina, e ainda como um guia para a superação das dificuldades socioeconômicas e a disputa de classes em nosso território; isso tudo sem colocar a teoria num patamar superior ao da realidade vivida

Traducir es posible, y necesario, porque hay universalidad tanto como formas singulares que deben ser comprendidas en su especificidad. Así, el marxismo latinoamericano puede ser pensado, a condición de que exista un ejercicio de traducción que articule orgánicamente la vocación universal del primero de los términos con los dilemas específicos que presenta el segundo. Ese carácter

orgánico de la traducción remite a la producción de una novedad teórica evitando ejercicios de mera traslación o aplicación de conceptos ya constituidos (Cortés, 2016, p. 151-152).

Para que tal tarefa seja possível, do ponto de vista de Aricó, precisamos primeiramente compreender que o marxismo não é um corpo teórico encerrado e inflexível, bem como, que a realidade da organização social, econômica e de trabalho na América Latina se dá de forma totalmente diferente daquela que rege as sociedades europeias (Cortés, 2016). É preciso levar em conta o passado colonial latino-americano. A colonização contribuiu para uma grande exploração agrícola do continente, e para que a constituição das massas populares se dê numa mistura de trabalhadores urbanos e rurais. Ainda não se pode deixar escapar a força cultural que possui aqui o cristianismo em suas diversas manifestações (catolicismo, protestantismo, neopentecostalismo) e o recente passado militar que, se em uma parcela da população inspira revolta, em outra parcela, também grande, inspira admiração. Com efeito, para Aricó nem mesmo a América Latina pode ser tomada de forma uniformizada, como se a mesma realidade se repetisse em todos os países que compõe o continente. O que se pode considerar é uma chave comum para observar as realidades que se constroem em cada país latino-americano; uma chave que muitas vezes se dá pela oposição. Isto é, majoritariamente, o que existe em comum entre os países que compõe a América Latina é o fato de que todos eles diferem significativamente das realidades que se constroem em outros continentes, em especial, no continente europeu (Aricó, 2020b).

Outro fator capital que diferia nas visões dos adeptos do pensamento ortodoxo da Segunda e Terceira Internacional, e na visão de Aricó, é quem pode ser considerado o sujeito de mudanças, ou ainda, quem são as pessoas que farão a revolução. De acordo com o marxismo europeu o sujeito que pode fazer revolução é a massa proletária industrial, todavia, já sabemos que nos países latino-americanos o proletariado não é composto apenas por trabalhadores industriais. Pelo contrário, em sua maioria o proletariado latino-americano é composto por trabalhadores ligados ao meio rural e à produção agrícola. Uma vez que “na América Latina não ocorreu nenhuma revolução industrial de massa, mas apenas alterações econômicas e sociais que transformaram os camponeses em subproletariado urbano, amontoado em gigantescas favelas e *villas miserias*” (Infranca, 2004, p. 33); para Aricó o sujeito de mudanças não só pode, como deve, ser composto também pela massa camponesa e por toda a população periférica.

Assim, é tendo em vista a realidade historiográfica comum de colonização dos países latino-americanos, suas diferenças com a Europa e a forte presença da massa camponesa no contingente populacional, que Aricó se propõe a pensar uma nova apresentação da teoria marxista: que dialogue com a realidade vivida na América Latina. Martin Cortés (2020) afirma que o ponto

de partida para essa investigação é uma leitura situada em uma conjuntura problemática, mas tendo o marxismo como um horizonte teórico que funciona como ferramenta auxiliadora na busca pela emancipação. Importa ressaltar que para pensar em um verdadeiro marxismo latino-americano é preciso mais do que apenas justapor uma ideia de marxismo com uma ideia de América Latina. É precisamente essa a crítica de Aricó: a noção de que os marxistas ortodoxos que seguem à risca a Segunda e a Terceira Internacional buscavam encaixar um corpo teórico pré-concebido na Europa com o território latino-americano, sem fazer um verdadeiro movimento dialético, e sim, apenas justapondo uma coisa na outra.

Essa mera justaposição, ou encaixe da América Latina nos moldes da URSS, é o pano de fundo para o que Aricó descreve como o “desencuentro, de dos vías –la del socialismo y la del movimiento popular– que las más de las veces corrieron paralelas y sin encontrarse” (Cortés, 2020, p. 14). Em muitos momentos da história latino-americana houve distanciamentos significativos entre grupos que apesar de ter um objetivo semelhante – o de transformar a realidade social – não encontravam formas de dialogar entre si. Pairava no ar uma dúvida sobre quais poderiam ser as organizações políticas dos trabalhadores: poderiam ser os sindicatos ou deveriam ser apenas os partidos políticos? É preciso que essa força esteja ligada à democracia burguesa? Dessa maneira, de um lado estavam anarquistas e de outro os socialistas. Na América Latina o marxismo foi mais uma determinação de fronteira entre os anarquistas e os democratas do que a introdução de uma forma de saber reconhecida em suas categorias fundamentais (Aricó, 2020a; Aricó, 2020b).

Juan B. Justo é apontado por Aricó (2020a) como um nome importante na historicização do marxismo latino-americano. Justo, foi um dos primeiros socialistas a buscar uma aplicação da teoria de Marx para a realidade Argentina, do marxismo adotou sobretudo a luta de classes. Em um país em que as classes mais baixas eram ignoradas e subalternizadas, a luta de classes servia não apenas para impor formalmente as exigências dos trabalhadores, mas também para buscar o sufrágio universal. Em sua concepção a emancipação do proletariado deveria ser resultado de um processo de luta social em que a classe trabalhadora aprende a organizar-se e a governar uma sociedade nova.

O que parece ter acabado com o alcance desse objetivo foi o fato de Justo privilegiar a ordem democrática e buscar o socialismo de maneira institucionalizada, colocando-se em oposição às forças anarquistas que também eram contrárias ao sistema vigente, mas não simpatizavam com a institucionalização democrática. Afastando-se totalmente dessa parcela da população, Justo perde força e deixa sua teoria socialista muito distante do que era a verdadeira realidade material argentina da época (Aricó, 2020a).

Outro problema que parece ter atrapalhado significativamente a empreitada de Justo e dos socialistas ligados à teoria ocidental é justamente a primazia da ideia de classes. Aricó (2020b) propõe que haja na América Latina uma espécie de inversão na constituição estatal. Por essa inversão, o Estado passa a criar seu próprio poder, ou ainda “una suerte de ‘creación desde el Estado’ de la sociedad y de la nación” (Aricó, 2020b, p. 170). Diante disso, a tentativa de socialistas de inspiração ocidental em buscar um princípio de classe que fundamente o real se torna uma tentativa vã. Para sustentar essa apresentação, Aricó utiliza o texto marxiano *Revelaciones sobre la historia diplomática del siglo XVIII*, obra na qual Marx analisa um tipo de Estado que não funciona sob o princípio de classes. Nesse tipo de sociedade que Aricó encontra apresentada no texto de Marx, e compara à realidade latino-americana, o Estado não surge como resultado de um equilíbrio entre as classes, e de alguma maneira parece ‘flutuar’ sobre elas; ele aparece então como autoproductor de poder (Aricó, 2020b).

Frente à essa percepção do Estado dotado de grande potência criativa, o intelectual argentino conclui novamente que é impossível a utilização de uma via unilinear de interpretação da realidade na qual toda nação está condenada a repetir o mesmo desenvolvimento econômico em direção ao capitalismo, que posteriormente será derrubado (Infranca, 2004). Aricó (2020b) aponta ainda que quanto menor a diferenciação técnica ou industrial em uma sociedade ‘pré-capitalista’ mais difícil é encaixá-la nos moldes clássicos de análise.

Tendo no horizonte tantas questões problemáticas levantadas e, no cerne delas, a manifestação da necessidade de um *corpus* teórico marxista verdadeiramente latino-americano, Aricó encontrará na figura de Mariátegui um grande alento.

El Perú podía ser la Rusia de América Latina porque no existía quizás otro país en el que más abiertamente contradictoria se mostrara la experiencia histórica del socialismo con las condiciones de atraso económico y social, de crisis intelectual y moral que soportaba la nación. La fractura profunda que conmueve a la sociedad peruana a partir de su derrota frente a Chile en la Guerra del Pacífico (1879-1894) hace aflorar desde su interior una corriente intelectual favorable al mundo de las clases subalternas y que se pregunta con inquietud por la identidad de una nación que tradicionalmente se creía tal y que la guerra ha mostrado como un país invertebrado, como un mero “proyecto a realizar”. De tal modo la “cuestión nacional” se reveló como el punto de partida obligado para cualquier reflexión sobre la posibilidad de un proyecto de transformación de la sociedad peruana. Pero para que este proceso de refundación pudiese alcanzar elementos reales de novedad, fue necesaria una concentración igualmente excepcional de capacidad teórica, de conocimiento de la realidad nacional y mundial, de actitud crítica frente al propio marxismo (Aricó, 2020a, p. 631).

Mariátegui desponta nesse cenário como um fator importante, para além da conjuntura história daquele momento da sociedade peruana, porque ele conseguiu dar à doutrina marxiana

uma interpretação antieconomicista e antidogmática. Pela perspectiva de Aricó (2020a), isso foi possível porque Mariátegui produz seu conhecimento sobre as teorias de Marx fora da organização de um partido comunista e distante do que postulava a Terceira Internacional. Sanjuán (2015) aponta que Mariátegui possuía essa necessidade que também podemos ver em Aricó: a vontade de ver um marxismo construído fora de moldes ortodoxos europeus e que refletisse o que de fato se passa na realidade latino-americana. Para o peruano, o que fora considerado subdesenvolvimento poderia ser justamente um caminho de possibilidade ou potência de desenvolvimento rumo à uma sociedade socialista.

En este tipo de sociedades, el escaso desarrollo del proletariado industrial obligaría a establecer una alianza con otras clases subalternas, fundamentalmente con los campesinos, algo que ya se había planteado en la Revolución rusa, y que ocupa un lugar central en los debates marxistas italianos de los años 20. Pero en América Latina se presenta la particularidad de que en muchos países, y de forma especial en los de la región andina, el campesinado se encuentra formado en gran parte por población indígena, lo que dota de caracteres particulares a esta clase social, que según Mariátegui pueden ser utilizados productivamente en el proceso de transformación de la sociedad en una dirección socialista (Sanjuán, 2015, p. 255).

A aliança que Mariátegui faz com indigenistas, sindicalistas e outros movimentos operários e anarquistas se apresenta à Aricó como um bom modelo a ser seguido. Ora, a junção de estudantes, indigenistas, sindicalistas, camponeses, anarquistas e artistas conflui para a formação de um bloco de intelectuais com diferentes maneiras de enxergar o mesmo problema: o capitalismo. A ideia é que esses pontos de vista tão diversos possam trabalhar de maneira conjunta na formação de ideias-força sobre as quais se possa construir um corpus teórico marxista latino-americano (Aricó, 2020a).

São motivos semelhantes que fazem Aricó admirar também a revolução Cubana e afirmar que o seu triunfo “inaugura uma nova estação do marxismo latino-americano” (Aricó, 2020a, p. 641). Essa nova posição se caracteriza justamente pela grande variedade de posições e perspectivas que se colocam de maneira diferente àquelas tendências estabelecidas na Europa e pela Segunda e Terceira Internacional. Assim, o intelectual argentino sente aflorar novamente temas outrora esquecidos, como o humanismo de Marx e sua ética revolucionária, bem como a importância do mito para a construção de uma vontade nacional de mudança histórica, que se fortalece sempre que vivemos um momento revolucionário.

Diante disso, nosso autor acredita que o triunfo do marxismo na América Latina passa necessariamente pela transformação da ideia de um marxismo como teoria unívoca em um corpo

teórico diverso, com diferentes perspectivas que possuem como denominador comum a vontade de transformação social e o fim do triunfo do capital.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pudemos perceber ao longo do texto que José Aricó fora um marxista heterodoxo, que buscou em textos marginais de Marx respostas para suas perguntas. E que, defendia sobretudo, a ideia de que na América Latina não é produtivo utilizar um modelo de revolução baseado na realidade de outro continente. Não há uma continuidade entre Europa e América, o que existe do outro lado do oceano é uma realidade singular que merece uma maneira singular de pensar sua própria revolução.

Ora, o sujeito da transformação social é outro ponto de mudança para Aricó. Uma vez que a redefinição da natureza das organizações socioeconômicas de um país implica em uma redefinição da classe de sujeitos capazes de transformar tal organização. Diante disso, defende-se que na América Latina a caracterização do proletariado se dê de maneira mais abrangente e abarque outras populações que são exploradas pelo capital sem estar encerradas em uma indústria. O que nos parece é que sua estratégia se configura inicialmente com a união de populações que visam acabar com um inimigo comum: o capitalismo.

REFERÊNCIAS

ARICÓ, J. *José Aricó: Dilemas del marxismo en América Latina. Antología esencial. Edición de Martin Cortés. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2020a.*

ARICÓ, J. Escribir la historia del marxismo en América Latina: disquisiciones en torno a un concepto problemático. *Políticas de la Memoria*, Buenos Aires, n. 20, p. 166-173, 2020b.

CORTÉS, M. José Aricó: traducir el marxismo en América Latina. *Nueva Sociedad*, n. 262, p. 147-156, marzo-abril de 2016.

CORTÉS, M. Prólogo: Fragmentos de un marxismo latinoamericano. In: ARICÓ, J. *José Aricó: Dilemas del marxismo en América Latina. Antología esencial. Edición de Martin Cortés. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2020.*

INFRANCA, A. A cauda do diabo: O marxismo de José Aricó e sua interpretação de Gramsci. *Revista Novos Rumos*, n. 41, p. 31-38, 2004. DOI: 10.36311/0102-5864.19.v0n41.2159.

MELO, A; MAROCHI, A. C. Renovação do marxismo na argentina: José Aricó e a revista Pasado y Presente. *Revista HISTEDBR On-line*, v. 20, p. e020026, 2020. DOI: 10.20396/rho.v20i0.8655089

SANJUÁN, C.R. Mariátegui y la constitución de un socialismo latinoamericano. Araucaria, *Revista Iberoamericana de Filosofía - Política y Humanidades*, n. 33, p. 253-269, 2015.

Débora Fátima Gregorini

Recebido em: 15/08/2024.

Aprovado em: 02/12/2024.

MERLEAU-PONTY E A FENOMENOLOGIA DA PINTURA

Esboço preliminar

MERLEAU-PONTY AND THE PHENOMENOLOGY OF PAINTING

Preliminary Sketch

Pedro Rauchbach

Unioeste. Toledo, Paraná, Brasil. E-mail: pedrosrauch@gmail.com

Resumo: O presente artigo busca desenvolver uma análise geral a respeito da experiência pictórica tal qual é entrevista fenomenologicamente na perspectiva de Merleau-Ponty. Assim como compreender como o pensador interpreta a ruptura da arte moderna através da figura revolucionária de Paul Cézanne, e analisar outros movimentos artísticos contemporâneos que romperam com a arte objetivista. Lembrando que a arte objetivista deriva de uma concepção científicista da arte que busca reduzir tudo, inclusive a experiência artística e pictórica a elementos explicativos de toda ordem. A fenomenologia, assim como a arte moderna, buscam o rompimento com essas estruturas de pensamento que apenas impedem o fluxo criativo dentro dos movimentos artísticos.

Palavras- chave: Arte. Ciência. Cézanne.

Abstract: This article seeks to develop a general analysis about the pictorial experience as it is phenomenologically interviewed from the perspective of Merleau-Ponty. As well as understanding how the thinker interprets the rupture of modern art through the revolutionary figure of Paul Cézanne, and analyzing other contemporary artistic movements that broke with objectivist art. Remembering that objectivist art derives from a scientific conception of art that seeks to reduce everything, including artistic and pictorial experience, to explanatory elements of all kinds. Phenomenology, like modern art, seeks to break with these structures of thought that only impede the creative flow within artistic movements.

Keywords: Philosophy of the game. Plato. Symposium.

INTRODUÇÃO

O filósofo francês Maurice Merleau-Ponty é continuador da corrente filosófica denominada fenomenologia, que possui uma forma peculiar de compreender o mundo. A dificuldade de seu pensamento talvez esteja, paradoxalmente, na simplicidade e ingenuidade em relação à percepção do mundo que ele exige de seu leitor para que seja compreendido. Em um mundo de diversas explicações, filosofias e, sobretudo, ciências que almejam a todo custo a compreensão última das coisas, Merleau-Ponty nos apresenta uma renúncia ao menos momentânea de toda e qualquer explicitação conceitual última.

Percebemos, no filósofo em foco, que a história da filosofia e da ciência se dá através de dualismos de toda ordem. De um lado, temos a corrente racionalista que se deteve nas elucubrações do sujeito, concebido enquanto uma estrutura fechada em si mesma. E, de outro, por sua vez, temos as noções realistas, e toda a estrutura científica em geral que concebe o mundo e seus objetos enquanto estruturas existentes independentes do sujeito. No fundo, tanto uma quanto a outra possui a mesma estrutura abstrata e a tentativa precipitada de abarcar a totalidade e a objetividade do real em suas teses.

Merleau-Ponty faz parte da tradição husserliana, que rompe com as dicotomias e as separações conceituais das antigas escolas e almeja a compreensão da realidade através do que se convencionou chamar de intencionalidade da consciência¹. A ideia de intencionalidade remete ao fato de que toda consciência é uma *consciência de algo*, assim como todo objeto é um objeto para uma consciência. Com isso, torna-se impossível pensar um separado do outro, e o que a fenomenologia faz é demonstrar a relação simbiótica fundamental entre ambos.

Os representantes de cada escola dividem a realidade e buscam a fundamentação do mundo em um desses polos, que no fundo são inseparáveis para a fenomenologia. Por isso pensar fenomenologicamente é romper com as estruturas impessoais de sujeito e objeto e tentar resgatar uma compreensão mais fundamental e originária da realidade, em que ambos os processos se mostrem relacionados.

¹ Com a noção de intencionalidade, Husserl chama o leitor para a percepção de como as estruturas e modos de consciência ocorrem. Dessa forma, para esse filósofo, a relação sujeito-objeto ainda que excessivamente pensada pela tradição, se torna o grande impensado da filosofia. A consciência não é "uma coisa", mas se dá enquanto um movimento relacional e intencional com o objeto, de forma que cada modo de visar os objetos nos mostra uma forma estrutural da consciência. Interessante notar como essa compreensão de consciência como destituída de uma substancialidade vai influenciar posteriormente a noção heideggeriana de ser.

Isso faz com que esses autores busquem uma interpretação e uma compreensão do mundo não mais repartida em estruturas unilaterais substancializadas, mas que repensem as relações de percepção através da intencionalidade:

O "subjetivo" não é um mundo interior à parte, mas necessariamente relacionado ao mundo de que temos consciência. Para fixar esse ponto, Husserl tomou um conceito do filósofo austríaco Franz Brentano (1837-1917): o da "intencionalidade" da consciência [...] Dizer que a consciência é "intencional" é dizer que está sempre voltada para ou referida a algum objeto: o que pode ser expresso no lema "consciência é sempre consciência de algo". Por exemplo, pensar é sempre pensar sobre ou em alguma coisa ou alguém; ter medo é sempre ter medo de algo; esperar é sempre esperar por alguma coisa. É impossível apenas pensar sem pensar num objeto, ou ter medo sem ter medo de algo, e assim por diante (Matthews, 2006, p.15).

Não nos deteremos nesse artigo nas minúcias do pensamento de Husserl, mas é importante essa introdução para que se entenda a compreensão corporal que reivindica Merleau-Ponty. É a partir do conceito de intencionalidade que Merleau-Ponty repensa as relações do corpo com o mundo². Diferentemente das visões subjetivistas como a de Descartes e seu sujeito puro enclausurado em si mesmo, assim como as noções da ciência com seu objeto em geral destituído de particularidade, Merleau-Ponty parte de um homem encarnado historicamente e tendo relações particulares bem específicas com os objetos que se apresentam a ele.

É bem sabido que a filosofia desde os seus primórdios concebeu a sensibilidade enquanto fonte primária de erro e engano. De Platão a Descartes, o sensível é compreendido como aquilo que deve ser renegado em busca das evidências do pensamento e da razão. E a ciência, por outro lado, ainda que se dirija ao objeto, nunca se detém em sua apreensão imediata, mas acaba por conceber um objeto essencial destituído de particularidades específicas, manipulando as coisas e renunciando a habitá-las, como nos afirma Merleau-Ponty em *O Olho e o Espírito*.

É a esse momento de percepção inicial originário que a expressão "retorno às coisas mesmas" se refere na fenomenologia de Merleau-Ponty. Obviamente isso não significa negar os avanços da ciência, suas descobertas como faria uma concepção prévia e precipitada. Mas sim, pensar que a

² Esse processo de retorno às diferentes intencionalidades da consciência seria desenvolvido a partir do que Husserl chamou de *epokhé*, um conceito retirado do ceticismo e repensado, que no presente caso significa uma suspensão de qualquer teorização sobre o real para uma observação mais apurada de como se dão as diferentes manifestações da consciência. Segundo Matthews, Merleau-Ponty compreende que mesmo com a superação de Husserl às concepções subjetivistas e realistas, o filósofo ainda permaneceria em uma perspectiva demasiadamente subjetiva, com um risco grande de desconsideração do mundo. O sujeito de Husserl para Ponty é um sujeito destituído de historicidade, de espaço e de tempo, um sujeito transcendental que não guarda relação com a corporeidade e o mundo como esse se apresenta (Matthews, 2006). Entretanto, essa crítica ao sujeito transcendental husserliano, que primeiramente fora feita por Heidegger, parece ser acatada em suas últimas obras pelo próprio Husserl, que a partir daí passaria a dar atenção a condição do homem enquanto ser situado em um mundo (Matthews, 2006).

compreensão da ciência é ela também um momento secundário da análise do real, desse real que em um primeiro momento não se apreende enquanto conjunto de relações e causalidades sistematizadas, e sim enquanto experiência sensível, singular, particularizada, de um homem circunscrito em um espaço e tempo bem delimitados:

Reconhecer, na ciência e nos conhecimentos científicos, um valor tal que toda nossa experiência vivida do mundo se encontra imediatamente desvalorizada é uma característica, não apenas das filosofias francesas, mas também do que se chama, mais ou menos vagamente, de espírito francês. Se desejo saber o que é a luz, não é ao físico que devo me dirigir? Não é ele que me dirá se a luz é, como se pensava numa certa época, um bombardeio de projéteis incandescentes ou, como também se acreditou, uma vibração do éter, ou finalmente, como admite uma teoria mais recente, um fenômeno assimilável às oscilações eletromagnéticas? De que serviria aqui consultar nossos sentidos ou nos determos naquilo que nossa percepção nos informa sobre as cores, os reflexos e as coisas que transportam, já que, com toda evidência, são meras aparências e apenas o saber metódico do cientista, suas experiências podem nos libertar das ilusões em que vivem nossos sentidos e fazer-nos chegar à verdadeira natureza das coisas? (Merleau-Ponty, 2004, p. 2)

O mundo não aparece por meio de sujeitos substancializados e comprimentos de onda, mas sim, com homens históricos vivendo situações cotidianas em que se relacionam com os objetos em contextos particulares. É a essa simplicidade e porque não ingenuidade do pensamento e da sensibilidade que Merleau-Ponty busca reatar. É um momento originário da experiência sensível que antecede qualquer tese e explicitação conceitual.

Em suma, o momento primordial antepredicativo que é o solo sem o qual nenhuma teoria poderia se desenvolver. A sensibilidade é, portanto, o grande impensado que permite posteriormente que todas as teses possam ser formuladas e fundamentadas.

A EXPERIÊNCIA PICTÓRICA DE CÉZANNE

Cézanne é um artista fundamental para que Merleau-Ponty pense o retorno à sensibilidade originária. Incompreendido e de alguma forma maldito em seu tempo, Cézanne trouxe para história da arte um novo momento pictórico. Discípulo dos impressionistas e amigo pessoal de Pissarro, esse pintor aprende as técnicas fundamentais da escola. Todavia, o artista acredita que a pintura impressionista carece de peso e cor e acaba se afastando dessa interpretação.

Cézanne, por sua vez, acrescenta cores além das sete ligadas ao prisma, desconstrói perspectivas, nos mostra ângulos diversos, rompe as estruturas tradicionais da pintura, sobretudo

dá peso e forma ao impressionismo³. Já a arte clássica, por sua vez, que era uma arte de ateliê que se refugiava na imaginação do artista exilado em seu estúdio, era baseada em uma perspectiva geométrica central que parece retratar um observador imparcial desconectado do mundo.

Os impressionistas, por sua vez, iniciam o processo de ruptura com essa mesma arte, à medida em que se afastam do ateliê e se aproximam da natureza. Mas a pintura de Cézanne, fruto do excesso de brilho, parece em muitos aspectos sobrepujar o objeto, fazendo com que ele se perca na representação:

Resultava desses procedimentos que a tela, não mais comparável à natureza ponto por ponto, restituía, pela ação das partes umas sobre as outras, uma verdade geral da impressão. Mas a pintura da atmosfera e a divisão dos tons sufocavam ao mesmo tempo o objeto e faziam desaparecer seu peso próprio (Merleau-Ponty, 2004, p.126).

Cézanne recupera a observação atenta do mundo originário e estuda incessantemente as diversas perspectivas, ângulos, cores, contornos, em suma, estuda a natureza e a sensibilidade a fundo de forma insaciável⁴. Isso cria uma possibilidade alternativa de interpretação do real muito diferente do que a arte clássica poderia compreender, permitindo assim que os movimentos revolucionários da pintura do século XX pudessem emergir.

Após Cézanne, a arte se liberta da sua subjugação de séculos à representação do mundo e deixa de ser um processo mimético para ser um processo especulativo/criativo, e é por isso que Merleau-Ponty afirma que a arte possui seu próprio mundo. Não mais como representação idealizada e mundo imaginado, mas como constante criação de outras perspectivas do real.

Por isso, Cézanne é incompreendido e Émile Bernard, amigo pessoal do pintor, teria dito que o mesmo havia "mergulhado 'a pintura na ignorância e seu espírito nas trevas" (Merleau-Ponty, 2004, p. 127). Mas isso é uma total incompreensão de sua obra, ao romper com as estruturas clássicas da pintura, Cézanne se lança ao estudo atento da natureza. Mas não só: de uma natureza que se relaciona a todo tempo com a sensação em suas livres associações, a grande renegada tanto pela filosofia quanto pela arte:

Sua pintura seria um paradoxo: buscar a realidade sem abandonar a sensação, sem tomar outro guia senão a natureza na impressão imediata, sem delimitar os contornos, sem enquadrar a cor pelo desenho, sem compor a perspectiva nem o

³Segundo Merleau-Ponty, Cézanne: "declara ter querido fazer do impressionismo 'algo de sólido como a arte dos museus'"(Merleau-Ponty, 2004, p. 127).

⁴ Segundo nos descreve Merleau-Ponty (2004, p. 123): "Eram-lhe necessárias cem sessões de trabalho para uma natureza-morta, cento e cinquenta de pose para um retrato. O que chamamos sua obra não era, para ele, senão o ensaio e a aproximação de sua pintura".

quadro. É o que Bernard chama de suicídio de Cézanne: ele visa a realidade e proíbe-se os meios de alcançá-la (Merleau-Ponty, 2004, p.127).

Pois bem: o pintor quer experienciar a sensibilidade em seus múltiplos pontos de vista. Vimos que o que é próprio da fenomenologia é justamente esse lançar-se na sensação para compreender a natureza, não mais a partir de estruturas dicotômicas essenciais, mas através de uma relação que acaba por gerar um processo de observação interminável das relações entre sujeito e objeto, não se detendo em uma compreensão unívoca da pintura. Por isso, tenta desvincular as cores dos contornos geométricos, as perspectivas de um centro único e imparcial, e também captar os rostos em outras perspectivas que não somente às do universo humano⁵:

Vivemos num meio de objetos construídos pelos homens, entre utensílios, em casas, ruas, cidades e, na maior parte do tempo, não os vemos senão através das ações humanas das quais eles podem ser pontos de aplicação. Habituo-nos a pensar que tudo isso existe necessariamente e é inabalável. A pintura de Cézanne suspende esses hábitos e revela o fundo de natureza inumana sobre o qual o homem se instala. Por isso seus personagens são estranhos e como que vistos por um ser de outra espécie (Merleau-Ponty, 2004, p.132).

A perspectiva clássica era fruto de um acordo representativo ideal de como observamos a realidade, assim como a ciência, a filosofia e o senso comum, partia, portanto, de uma determinada observação que almejava a impessoalidade do mundo. É por isso que se abarcamos a pintura de Cézanne de uma vez só: quer dizer, ela inevitavelmente nos causa um estranhamento. Não nos enganemos aqui, a representação que a arte clássica tenta fazer do mundo é também ela uma criação, já que restringe o observador a um ponto de vista específico, criando um mundo próprio e uma maneira própria de conceber as coisas. A própria fotografia por mais imparcial que possa parecer em sua ação artística, em última instância, possui a escolha de um determinado ângulo, posição e jogo de luz, enfim, toda uma conjuntura escolhida pelo observador, que é ela também criativa:

Um pintor, seja clássico ou moderno, produz uma obra colocando tinta na tela. "A pintura", diz Merleau-Ponty, "não imita o mundo, é um mundo próprio". Isso aplica-se tanto à pintura clássica quanto à moderna. Aplica-se até à fotografia, pelo menos à fotografia enquanto obra de arte. O fotógrafo não posiciona simplesmente a câmera em frente à cena para que a luz penetre pela lente e registre o que está diante dela. A mão do artista é ainda mais evidente na pintura, de qualquer tipo. E ao apreciarmos o trabalho, na medida em que o consideramos esteticamente, estamos preocupados não se há semelhança da obra com o que

⁵ Existem muitas especulações sobre o fato de a mentalidade esquizóide e misantropa de Cézanne ter contribuído para uma pintura com caracteres inumanos, o que seria fruto de sua aversão à maioria dos homens. Merleau-Ponty, entretanto, afirma que o gênio de Cézanne vai muito além disso, de forma que "O sentido de sua obra não pode ser determinado por sua vida" (2004, p. 125).

propõe retratar, diz Merleau-Ponty, mas se o mundo criado pelo artista é coerente, satisfatório, revelador, atraente, e assim por diante (Matthews, 2006, p. 175).

Esse ponto é fundamental: Cézanne rompe a estrutura tradicional que se julgava como sendo a verdadeira, mas que no fundo era também criação, e a substitui por outras possibilidades de interpretação. Aquilo que parece desajustado, se visto através de um olhar atento e paciente que não mais busca apreender a pintura como um todo, mas se detém em cada ângulo específico, acaba por descobrir as diferentes perspectivas de um olhar encarnado, cotidiano, que perpassa sobre os diversos objetos sem olhá-los de um ponto de vista convencional⁶. Em suma, realizando o processo fenomenológico de voltar às coisas mesmas, nos devolvendo ao centro da experiência em sua riqueza de possibilidades, Cézanne é, portanto, o criador de uma nova ótica:

Porém, não é assim que o mundo se apresenta a nós no contato com ele que nos é fornecido pela percepção. A cada momento, enquanto nosso olhar viaja através do espetáculo, somos submetidos a um certo ponto de vista, e esses instantâneos sucessivos não são passíveis de sobreposição para uma determinada parte da paisagem [...] Se muitos pintores a partir de Cézanne, recusaram curvar-se à lei da perspectiva geométrica, é porque queriam recuperar e representar o próprio nascimento da paisagem diante de nossos olhos, é porque não se contentavam com um relatório analítico e queriam aproximar-se do estilo propriamente dito da experiência perceptiva. As diferentes partes de seus quadros são então vistas de ângulos distintos, oferecendo ao espectador pouco atento a impressão de "erros de perspectiva", mas dando aos que observam atentamente o sentimento de um mundo em que jamais dois objetos são vistos simultaneamente, em que, entre as partes do espaço, sempre se interpõe o tempo necessário para levar nosso olhar de uma a outra, em que o ser portanto não está determinado, mas aparece ou transparece através do tempo (Merleau-Ponty, 2004, p. 13,14-15).

Esse retorno ao corpo não pode, todavia, ser confundido com o empirismo da tradição, uma vez que os empiristas pretendiam partir da experiência dos objetos, tomando nossas impressões como o fundamento de tudo aquilo que conhecemos, de maneira que se propunha a ser, antes de mais nada, uma epistemologia, um ponto de vista do que pode ou não pode ser compreendido, do que podemos teorizar a seu respeito, de forma a erradicar aquilo que não esteja amparado nos sentidos⁷.

⁶ A pintura de Cézanne reforça o nosso olhar cotidiano, que migra de uma coisa para outra se detendo em cada uma delas sem abarcar o conjunto dos objetos de uma vez. Tal esforço permite um olhar mais natural, ainda que a princípio sua pintura nos cause estranheza por conta dessa mudança de concepção, é preciso então uma observação atenta de cada ângulo do quadro isoladamente para que se compreenda o objetivo do pintor.

⁷ Segundo Matthews, o empirismo diferentemente da fenomenologia busca razões dentro da experiência, como o porquê de determinados fenômenos ocorrerem da forma como ocorrem, dessa forma acabaria escapando a empiria a capacidade de observação dos fenômenos que a fenomenologia necessita: "Viver no mundo vem primeiro, saber sobre ele vem depois" (Matthews, 2006, p. 34).

O método fenomenológico, por sua vez, busca uma relação não epistemológica com o mundo, que não é a de conhecer em termos fundamentais ou científicos, isso é absolutamente secundário dentro de tal concepção. Um trecho peculiar e que não deixa de ser hilário sobre essa relação mais antipredicativa com a realidade sensível é o início da crônica de Júlio Cortázar, *Instruções para subir uma escada*:

Ninguém deve ter deixado de reparar que frequentemente o chão se dobra de uma maneira que uma parte sobe em ângulo reto com o plano do chão, e, em seguida, a próxima parte está colocada de maneira paralela a esse plano, dando vez a uma nova perpendicular, procedimento que se repete em espirais ou em linhas desiguais até alturas extremamente variáveis. [...] As escadas se sobem de frente, pois de costas ou de lado são particularmente incômodas. A atitude natural é manter-se em pé, os braços dependurados sem esforços, a cabeça erguida, mas não o suficiente para que os olhos deixem de ver os degraus imediatamente superiores ao que se pisa, e respirando-se lenta e regularmente. Para subir uma escada deve-se começar por levantar essa parte do corpo situada à direita e abaixo, quase sempre envolta por couro ou camurça, e que, salvo exceções, cabe exatamente no escalão. Colocada no degrau dita parte, que, para abreviar, chamaremos de pé, recolhe-se a parte equivalente da esquerda (também chamada pé, mas que não se deve confundir com o pé anteriormente mencionado) e, levando-a à altura do pé, faz-se que continue até colocá-la no segundo degrau, com o que, neste, apoiará o pé, e no primeiro apoiará o pé. (Os primeiros degraus são os mais difíceis, até adquirir-se a coordenação necessária. A coincidência de nomes entre o pé e o pé torna difícil a explicação. É especialmente importante cuidar em não levantar ao mesmo tempo o pé e o pé) (Cortázar, 1973, p.29).

Dentro de um cotidiano burocrático a escada se apresenta enquanto objeto em si, banal, indigno de qualquer percepção mais atenta. Quando muito os engenheiros e arquitetos de toda ordem se detém sobre ela com fins matemáticos e arquitetônicos, assim como seu diâmetro e a quantidade de degraus, e em que canto da casa ou do prédio deverá ser devidamente instalada. Em tudo isso, a relação inicial com a escada se oblitera.

Cortázar, assim como Cézanne, nos lança novamente no centro da percepção, o que gera esse estranhamento tão peculiar tanto na pintura quanto na literatura. Por vezes foi dito que o que caracterizava a pintura de Cézanne era sua não familiaridade, sua estranheza. O mundo enquanto aparição, enquanto criação de perspectiva não nos permite inicialmente qualquer cisão conceitual, se mostra enquanto união de sensibilidade e inteligência. Dessa forma, a experiência fenomenológica busca, antes de mais nada, descrever e não teorizar.

O ESPECTADOR ENQUANTO OBRA DE ARTE

A experiência do sensível na arte contemporânea se desenvolve de inúmeras formas e meios, vimos como Cézanne influenciou as obras de Braque, assim como Picasso e as demais vanguardas.

Essa influência se deu por conta da quebra efetuada por Cézanne para com uma arte representativa. A partir daí, o cubismo se apresenta enquanto uma decomposição dos objetos, radicalizando as inúmeras perspectivas já apresentadas nas obras de Cézanne.

É evidente que, por um lado, a arte se torna cada vez mais conceitual, preocupada muito mais com a ideia por trás de determinada obra, do que com sua sensibilidade, o que é o caso emblemático de Duchamp, através de seus ready-mades, e toda uma cultura posterior da arte engajada em fenômenos reflexivos.

Contudo, há inúmeros artistas que permanecem na via do sensível, buscando o envolvimento criativo com a percepção. Esse é o caso do artista carioca neoconcreto Hélio Oiticica. Subversivo e contestador, Hélio soube como ninguém romper as estruturas pictóricas da relação sujeito e objeto, lançando o espectador da obra de arte para dentro do quadro, assim como o quadro para o centro da vida, rompendo a estrutura contemplativa e mesclando vida e obra de arte.

Desde o primeiro momento, Hélio se preocupa com a superação da estrutura bidimensional na obra de arte, criando instalações tridimensionais que tem por objetivo fazer com que o espectador sinta as cores, a profundidade, a textura, ou seja, que seja definitivamente envolvido e porque não engolido pela obra.

É importante lembrar que o movimento neoconcreto foi uma forma de resistência artística que surgiu a partir do movimento concreto, como contestação à excessiva objetividade e racionalismo dos poetas do movimento anterior. É com essa ruptura que o espectador passa da contemplação para participar da obra, produtor e manuseador que interage com o objeto:

Já não quero o suporte do quadro, um campo a priori onde se desenvolva o “ato de pintar”, mas que a própria estrutura desse ato se dê no espaço e no tempo. A mudança não é só dos meios, mas da própria concepção da pintura como tal: é uma posição radical em relação à percepção do quadro, à atitude contemplativa que o motiva, para uma percepção de estruturas-cor no espaço e no tempo, muito mais ativa e completa no seu sentido envolvente. Dessa nova posição e atitude foi que nasceram os Núcleos e os Penetráveis, duas concepções diferentes, mas dentro de um mesmo desenvolvimento (Oiticica, 2019, p.11).

Podemos afirmar que assim como o espectador de Cézanne de alguma maneira olha para o quadro de forma a perseguir o movimento natural do olho, Hélio intensifica a mesma proposta trazendo o olho, assim como todos os outros sentidos para dentro da obra. Um dos pontos emblemáticos desse processo artístico é a obra intitulada *Parangolé*. Os parangolés são um misto de faixas, capas e bandeiras que formam uma vestimenta que pode ser assumida pelo até então

espectador, o transformando em um participante da obra, permitindo a ele que dance, pule, e sobretudo se expresse de inúmeras formas:

Toda a unidade estrutural dessas obras está baseada na “estrutura-ação” que é aqui fundamental; o “ato” do espectador ao carregar a obra, ou ao dançar ou correr, revela a totalidade expressiva da mesma na sua estrutura: a estrutura atinge aí o máximo de ação própria no sentido do “ato expressivo”. A ação é a pura manifestação expressiva da obra. A ideia da “capa”, posterior à do estandarte, já consolida mais esse ponto de vista: o espectador “veste” a capa, que se constitui de camadas de pano de cor que se revelam à medida que este se movimenta correndo ou dançando. A obra requer aí a participação corporal direta; (Oiticica, 2019, p. 33).

Toda a obra de Hélio tem isso por objetivo. As suas famosas instalações permitem que o indivíduo entrecruze a fronteira da vida para a arte, sentindo cheiros, gostos, toques, em suma, experienciando a percepção e a sensibilidade enquanto uma redescoberta de algo até então embotado. O mesmo processo se encontra em seus companheiros Lygia Clark e Ferreira Gullar, suas obras adquirem o aspecto tridimensional que permite o envolvimento da sensibilidade, que abrange o pegar, o sentir e o subverter⁸.

A arte concreta havia novamente se refugiado em estruturas racionais enrijecidas, em toda uma objetividade que nos lembra a lógica cientificista e de alguma forma os clássicos. O movimento neoconcreto vem como uma ruptura a esse modelo, reinstaurando o homem no núcleo da vivência e da sensibilidade. No manifesto neoconcreto, vemos nas palavras de Gullar a tentativa de rompimento das estruturas abstratas de interpretação e de relação do homem com a arte, assim como uma crítica aos artistas e obras que buscam se respaldar em modelos racionalistas:

É porque uma obra de arte não se limita a ocupar um lugar no espaço objetivo – mas o transcende ao fundar nele uma significação nova - que as noções objetivas de tempo, espaço, forma, estrutura, cor etc não são suficientes para compreender a obra de arte, para dar conta de sua “realidade”. A dificuldade de uma terminologia precisa para expressar um mundo que não se rende a noções levou a uma crítica de arte ao uso estendido de palavras que traem a complexidade da obra criada. A influência da tecnologia e da ciência também aqui se manifestou, a ponto de hoje, invertendo-se os papéis, certos artistas, ofuscados por essa terminologia, tentando fazer arte partindo dessas noções objetivas para aplicá-las como método criativo. Inevitavelmente, os artistas que assim procedem apenas ilustram noções a priori, limitadas que estão por um método que já especifica, de antemão, o resultado do trabalho. Furtando-se à criação espontânea, intuitiva, reduzindo-se a um corpo objetivo num espaço objetivo, o artista concreto racionalista, com seus quadros, apenas solicita de si e do espectador uma reação de estímulo e reflexo: fala ao olho como instrumento e não olho como um modo

⁸ No caso de Gullar, seu poema-objeto exige uma intensa relação do leitor com o poema, que rompe a estrutura bidimensional tradicional. No caso de Lygia, sua arte se assemelha muito a de Hélio, mas carrega intensamente um fundo terapêutico.

humano de ter o mundo e se dar a ele; fala ao olho-máquina e não ao olho-corpo (Gullar, 1959).

Ora, a abordagem através de conceitos científicos não é a melhor para se compreender a “realidade” que o campo artístico instaura, já que sua realidade é outra, particular e própria do mundo do artista enquanto criador. A perspectiva inaugurada por Cézanne, da arte enquanto criação e não mais imitação, é radicalizada posteriormente tornando o espaço artístico um espaço livre de contornos e determinações geométricas. Isso liberta a arte dos ditames da ciência e a eleva a um domínio de criação ilimitada, já que não necessita prestar contas às percepções científicas (que são em última instância também criações), mas se subjugando somente a si mesma. Por isso em nossa atitude natural⁹ é tão difícil compreender os movimentos pictóricos contemporâneos, pois eles orbitam em volta de interpretações próprias, devires particulares, que são as compreensões estéticas e reflexivas de cada artista, possuem dessa forma, concepções específicas para seus próprios mundos, ainda que não se restrinjam apenas a uma interpretação.

Aqui não vigoram leis geométricas subjugadas a qualquer forma de compreensão científica do real, mas a própria lei da imaginação do artista, que não deve ser reprimida pelas perspectivas convencionais. Da mesma forma, aquele que contempla ou se relaciona com a obra passa a ter uma relação interativa e também criativa ao buscar suas próprias interpretações e particularidades dentro da obra, na liberdade irrestrita de criar e interpretar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No fundo o que a fenomenologia quer descrever é que o que existem são diversas interpretações possíveis do real, mas todas elas estão amparadas na estrutura intencional do sujeito-objeto. O problema de toda teorização é que almeja ser a interpretação última, desconsiderando seu caráter criativo, e não percebendo a fonte originária, o ser bruto, que subjaz a todas as interpretações. É preciso, pois, que a arte, a ciência e a filosofia se abram novamente para essa percepção antipredicativa primordial.

O problema fundamental é então a perspectiva idealizada e substancializada que as teorias desenvolvem como sendo independentes da sensibilidade. Intellectualismos e empirismos de toda ordem parecem desprezar essa primeira instância. Também a arte clássica caminha para um impessoal idealizado, baseado em uma perspectiva geométrica abstrata e convencionada pela maioria. Isso limita a arte e conseqüentemente a criação, o artista, o filósofo e o cientista devem,

⁹ Lembrando que já em Husserl a atitude natural era identificada com as concepções prévias que temos a respeito do real, sejam elas as do senso comum ou mesmo as concepções científicas mais desenvolvidas (Matthews, 2006).

portanto, se deter na carne do mundo e em suas relações primevas em uma tentativa ousada porém necessária de outras formas de existir e pensar.

Por fim, podemos constatar aqui aquilo que Merleau-Ponty comenta na última conferência radiofônica editada em seu livro *Conversas*. A ideia de que já não é possível no mundo moderno uma restauração do racionalismo clássico, pois o homem moderno está literalmente mergulhado na ambiguidade e na incompletude, em um momento que todos os seus conceitos, todas as suas verdades permanecem insuficientes.

Longe da perspectiva clássica que acreditava atingir uma verdade, a contemporaneidade não possui verdades, mas dúvidas. A sua ciência já não pode se pretender o universal e uma objetividade plena do real em qualquer sentido que seja, o que abala as tentativas pretensiosas do cientificismo. As obras de arte mostram as múltiplas perspectivas de seus autores e espectadores.

Assim, portanto, é contra a tentativa ingênua e presunçosa de reivindicar um racionalismo que absorvesse toda a realidade, que Merleau-Ponty se opõe. E longe de pensar como muitos que essa incompletude seja uma decadência ou um declínio, ele vê nisso algo promissor, quiçá uma verdade. Trata-se, enfim, de uma possibilidade de abertura para a criação estética, assim como outras perspectivas do que seja o real.

REFERÊNCIAS

- BENVENUTTI DE ANDRADE, E. História, tempo e historicidade em Merleau-Ponty. *Alamedas*, v. 11, n. 2, p. 51–59, 2023. DOI: 10.48075/ra.v11i2.32135. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/alamedas/article/view/32135>
- CHAUÍ, M. *Experiência do pensamento*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2002.
- CORTÁZAR, Julio. Instruções para subir uma escada. CORTÁZAR, Julio. In: *Histórias de cronópios e de famas*. São Paulo: Civilização Brasileira, 1973.
- GULLAR, F. Manifesto neoconcreto. *Suplemento Dominical do Jornal do Brasil*, 1959. Disponível em: <https://portal.lygiaclark.org.br/acervo/67348/manifesto-neoconcreto>.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução: Paulo Meneses. São Paulo: Vozes, 1992.
- MATTHEWS, E. *Compreender Merleau-Ponty*. Tradução: Marcus Penchel. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.
- MERLEAU-PONTY, M. *Conversas*. Tradução: Fábio Landa e Eva Landa. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- MERLEAU-PONTY, M. *O olho e o espírito*. Tradução: Paulo Neves e Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- OITICICA, H. *Experimentar o experimental*. Lisboa: Revista Cultura, 2019.

PIRETTI BRANDÃO, R. T. Pensar a arte filosoficamente: espaços conceituais no interior da experiência estética. *Alamedas*, v. 3, n. 2, 2015. Doi: 10.48075/ra.v3i2.12458. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/alamedas/article/view/12458>.

SILVA, Claudinei A. F. A profundidade abissal: Nietzsche, Cézanne, Merleau-Ponty e o enigma do mundo. *Voluntas: estudos sobre Schopenhauer*, v. 12, n. 1, p. 01-33, 2021.

DOI:<https://doi.org/10.5902/2179378664659>. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/64659>.

Recebido em: 15/01/2024.

Aprovado em: 05/12/2024.

O COMPÊNDIO DE PSICANÁLISE DE FREUD ENQUANTO SISTEMA MÉDICO-FILOSÓFICO

THE *OUTLINE OF PSYCHOANALYSIS* OF FREUD AS A MEDICAL-PHILOSOPHICAL SYSTEM

Douglas Chaves de Souza

Universidade Federal de Rondonópolis (UFR), Mato Grosso, Brasil. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0272-9642> E-mail: douglassabec@hotmail.com

Resumo: Este artigo é um estudo do *Compêndio de Psicanálise* de Freud, no qual procuro expor a importância da obra enquanto síntese doutrinal da psicanálise. Neste contexto, a estruturação do sujeito psicossomático será investigada, dando ênfase na teoria da libido e na dimensão inconsciente da personalidade. Ademais, também será analisado o Complexo de Édipo no processo de [de]formação da personalidade ao longo do desenvolvimento psicosexual. A psicanálise, embora disponha de elementos mitológicos e filosóficos, revela-se enquanto uma ciência natural com fundamentos medicinais, uma vez que Freud emprega técnicas terapêuticas para superar as psicopatologias. Por fim, a pesquisa busca verificar até que ponto Freud conseguiu aperfeiçoar sua psicologia, enquanto sistema médico-filosófico.

Palavras-chave: Freud. Psicanálise. Libido. Inconsciente. Sistema médico-filosófico.

Abstract: This article is a study of Freud's *Outline of Psychoanalysis*, in which I seek to expose the importance of the work as a doctrinal synthesis of psychoanalysis. In this context, the structuring of the psychosomatic subject will be investigated, emphasizing the theory of libido and the unconscious dimension of personality. Furthermore, the Oedipus Complex will also be analyzed in the process of personality [de]formation throughout psychosexual development. The psychoanalysis, although it has mythological and philosophical elements, reveals to be a natural science with medicinal foundations, since Freud employs therapeutic techniques to overcome psychopathologies. In the end, the search seeks to verify the extent to which Freud was able to improve his psychology, as a medical-philosophical system.

Keywords: Freud. Psychoanalysis. Libido. Unconscious. Medical-philosophical system.

INTRODUÇÃO

Abriss der Psychoanalyse é considerada uma das últimas obras de Sigmund Freud (1856-1939), podendo ser traduzida por *Compêndio de Psicanálise*, *Esboço de Psicanálise*, ou ainda, *Esquema de Psicanálise*. Ela começou a ser escrita em Viena no ano de 1938, contudo, devido a fuga de Freud do regime nazista, ela é concluída abruptamente em Londres, por causa do falecimento de Freud em 1939, e publicada postumamente na *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse und Imago* (Revista Internacional para a Psicanálise e Imagem), em 1940. O texto, considerado inacabado, foi dividido pelos editores em três partes: α) A natureza do psíquico, β) O trabalho prático e γ) O progresso teórico. Freud diz que a obra é uma exposição dogmática sobre o que é psicanálise, ou seja, busca uma síntese objetiva da teoria psicanalítica ¹.

Procuro fazer uma leitura desta obra, observando em que medida ela nos fornece uma sistematização da psicanálise, tendo em vista sua fundamentação filosófica, bem como a sua pertinência médica.

O SUJEITO PSÍQUICO E A TEORIA DA *LIBIDO*

Logo no início do tratado, Freud argumenta que a psicanálise tem duas premissas: a medicina fundamentada na biologia/fisiologia do cérebro e do sistema nervoso, mas também a alma, enquanto premissa filosófica. Entre as duas premissas, Freud identifica o Id como ponto de ligação entre o material e o espiritual, o Id é um conteúdo herdado e trazido desde o nascimento, constituído por instintos primordiais oriundos da organização somática, tendo uma expressão psíquica, porém, desconhecida formalmente. Assim, a criança recém-nascida é puro Id, contudo, na medida em que a criança interage com o mundo, ela recebe estímulos externos e desenvolve um mecanismo contra os mesmos, deste processo surge o Ego.

No Ego estão as disposições de autopreservação e os movimentos volitivos, além disso, o Ego faz a mediação tensional entre o Id e o mundo externo, sentindo dor e prazer: há dor quando aumenta a tensão entre Id e mundo, e a diminuição desta tensão, gera prazer. O Ego busca simultaneamente alcançar o prazer e fugir da dor, porém, quando há muito desprazer, devido a tensão entre Id e mundo, surge a angústia e o sentimento de perigo, isso sempre acontece, porque a existência nunca é apenas prazer, a dor é inevitável. Ademais, no período de infância, o ser

¹ “O objetivo deste pequeno trabalho é reunir os princípios da psicanálise, expondo-os, por assim dizer, dogmaticamente – da forma mais concisa e nos termos mais inequívocos” (Freud, 2018, p. 111).

humano depende essencialmente dos pais, e neste contexto, surge um terceiro elemento na alma, o Super-Ego, onde está a moral parental e os valores da cultura e da sociedade. Freud também levanta a hipótese que tal esquema do Super-Ego também esteja em animais superiores, que são evolutivamente semelhantes ao ser humano e possuem um longo período de dependência parental (gorilas, por exemplo), mas que não há estudos precisos sobre o tema, o que caberia à psicologia dos animais. Portanto, o Ego tem que lidar com diversas exigências: os instintos do Id, os valores morais do Super-Ego, e a realidade do mundo, de tal modo que o Ego é acidente destas tensões (Freud, 2018, p. 111-113).

O Id é um poder que expressa o propósito de satisfações congênitas, a força por detrás do Id é denominada impulso ou pulsão (*Trieb*), onde estão instintos (*Instinkte*) múltiplos e variados, porém, Freud reduz o turbilhão das pulsões em apenas dois: *Eros* e *Thanatos*². *Eros* corresponde ao instinto do amor, desejo de viver, criar, unificar; já *Thanatos* manifesta o instinto da morte, o desejo de morrer, querer retornar ao estado inorgânico, aniquilar. Ambos instintos estão juntos, se combinando: a destruição do alimento visa incorporá-lo ao organismo; a agressividade sexual busca a união íntima³. Ademais, a energia de *Eros* também é chamada de *libido*, isto é, o desejo sexual⁴; Freud confessa que falta um termo análogo a *libido* para a energia de *Thanatos*, mas que no decorrer das vicissitudes do desejo, também podemos identificar a *libido* com a morte e a destruição. Contudo, no Super-Ego também há tensões, através dos mecanismos de defesa, que podem gerar agressividade e autodestruição. Em síntese, *libido* são os desejos sexuais, que revelam tanto a *Eros* quanto a *Thanatos*. Sobre o conceito de *libido*, cito Freud:

É difícil afirmar algo sobre o comportamento da *libido* no Id e no Super-Ego. Tudo o que sabemos sobre isso diz respeito ao Ego, no qual inicialmente se acha

² “Após muito hesitar e oscilar, decidimos supor a existência de apenas dois instintos fundamentais, *Eros* e *Thanatos*. [...] A meta daquele é estabelecer unidades cada vez maiores e assim mantê-las, isto é, a ligação; a do segundo, ao contrário, é dissolver nexos e, assim, destruir as coisas” (Freud, 2018, p. 113-114).

Na mitologia greco-romana, *Eros* ou *Cupido* é o deus do amor. Hesíodo, na *Teogonia*, o considera filho do deus *Caos*, e lhe atribui o papel de unificador e ordenador dos elementos, possibilitando o surgimento do *Cosmos*; já Platão, no *Banquete*, diz que, além da versão de Hesíodo, *Eros* também descende de *Afrodite* (*Vênus/Amor e Beleza*), porém há duas « *Afrodites* », uma que é filha de *Urano* (*Céu*), tida por celestial, e outra que descende de *Zeus* (*Júpiter*), tida por popular, assim, há dois *Eros*: um celestial e outro popular. *Eros* popular é filho de *Afrodite* popular e *Ares* (*Marte/Guerra*), já *Eros* celestial é aquele que possibilitará contemplar o mundo inteligível e adquirir a sabedoria, através da famosa *scala amoris*. Ademais, *Apuleio* (125-170) narra que *Eros* teve um romance com *Psique* (*Alma*), que gerou *Hedone* (*Prazer*). Por sua vez, *Thanatos* ou *Tânatos* é a personificação da morte, distinto de *Hades* (*Plutão/Inferno*), que reinava sobre os mortos. De acordo com a *Teogonia* de Hesíodo, *Thanatos* é filho da união incestuosa entre os irmãos *Nix* (*Noite*) e *Érebo* (*Escuridão*), que eram filhos de *Caos*. Seu irmão gêmeo é *Hipnos* (*Sono*), daí talvez a noção de que a morte seja algo semelhante ao estado de adormecimento ou descanso.

³ Aqui Freud parece retomar aquela teoria do movimento do filósofo *Empédocles* de *Agrigento* (495 a.C.–430 a.C.), onde amor e ódio são as potências contraditórias e harmônicas que regem a *physis*, porém, Freud não aplica aos elementos naturais – fogo, ar, água e terra –, mas à mistura dos instintos primordiais do Id.

⁴ Termo utilizado conceitualmente pela primeira vez por *Santo Agostinho* (354-430), ao explicar a sexualidade humana e a transmissão do pecado original (*Agostinho. A cidade de Deus XIV. 16; XV. 15-16*).

armazenado todo o montante disponível de *libido*. A esse estado chamamos *narcisismo* absoluto, primário. Ele dura até que o Ego começa a investir de *libido* as ideias de objetos, a transformar *libido narcísica* em *libido objetal* (Freud, 2018, p. 115).

Assim, conhecemos a *libido* por seus efeitos no Ego, sendo necessário partir do efeito egóico para encontrar a causa no Id e no Super-Ego, além disso, a *libido*, enquanto desejo sexual, seja erótico ou tanático, pode ser verificada primeiramente enquanto *narcisismo*, ou seja, desejar a si mesmo⁵. A criança, que como vimos é puro Id, possui uma *libido narcísica*, e no decorrer do desenvolvimento se torna *libido objetal*, isto é, deseja outra coisa. A *libido objetal* pode ser por mobilidade (querer vários objetos ou querer uma coisa, depois querer outra coisa) ou por fixação (querer sempre a mesma coisa)⁶. A *libido* não é apenas psíquica, enquanto estrutura do sujeito, mas também somática, de tal modo que a *libido* está presente em todo corpo, e as partes onde ela se manifesta são as *zonas erógenas*: “o corpo inteiro é uma zona erógena” (Freud, 2018, p. 115).

Na sequência expositiva, Freud observa que a sexualidade não inicia na puberdade, nem que seja apenas procriação, pois existem pessoas do mesmo sexo que exercem atração recíproca (homossexuais), também existem pessoas que possuem desejos sexuais que desconsideram o sexo (perversão), além do fato de que várias crianças, desde muito cedo, mostram interesse em seus genitais e se excitam (“degeneradas”). Estas constatações mostram que a sexualidade está além do ato reprodutivo, ou seja, de algo meramente conforme às disposições fisiológicas, assim, deve-se distinguir claramente o sexual do genital e perceber o desenvolvimento psicosexual da *libido* nas zonas erógenas (Freud, 2018, p. 116). Podemos dividir o desenvolvimento em quatro fases: fase oral, fase anal, fase fálica, fase latente/genital.

A fase oral inicia imediatamente com o nascimento. Naturalmente, a boca serve para a alimentação, mas também a ação de chupar, morder, lambe o dedo e outros objetos mostra que na boca há um prazer independente da nutrição, e deve ser tida por sexual, nesta fase há também alguns impulsos sádicos decorrentes do surgimento dos dentes. Porém, é na segunda fase que aumenta o sadismo, na chamada fase anal, onde busca-se na função excretória a satisfação da

⁵ Na mitologia greco-romana, Narciso era um herói muito bonito, que despertava amor tanto em mulheres quanto em homens, até as ninfas se apaixonaram por ele, porém, ele era muito orgulhoso e menosprezava a todos. As moças desprezadas pediram aos deuses para que punissem Narciso por sua arrogância. A deusa Nêmesis o condenou a apaixonar-se por seu próprio reflexo. Quando Narciso viu sua imagem em uma lagoa, ele ficou encantado com sua beleza, até que acabou se afogando e morreu por amar a si mesmo. Freud utiliza essa narrativa para explicar a *libido* de um recém-nascido.

⁶ “Apenas no estado de completo enamoramento o montante principal da *libido* é transferido para o objeto, de certo modo o objeto se põe no lugar do Ego. Uma circunstância importante na vida é a *mobilidade* da *libido*, a facilidade com que ela passa de um objeto para outro. Contrastando com isso há a *fixação* da *libido* em certos objetos, que muitas vezes persiste por toda a vida” (Freud, 2018, p. 115).

agressividade e destruição, nesta fase há uma grande mistura entre impulsos eróticos e tanáticos. Na terceira fase há concentração no genital masculino, isto é, no pênis ou falo. Aqui, segundo Freud, o menino e a menina começam histórias diferentes. O menino começa a manipular o pênis, desperta fantasias com a mãe e sofre ameaças de castração da figura paterna, é o chamado *Complexo de Édipo*: o desejo primordial de casar com a mãe e matar o pai⁷, neste período, a criança masculina também pensa que todas as pessoas tem pênis, ou então, que todas as pessoas tem cloaca, mas quando descobre que não são todas as pessoas que tem pênis, ele fica traumatizado, e inicia a fase da latência. Por sua vez, a menina tenta fazer as mesmas coisas que o menino, mas daí ela reconhece que não tem pênis e se sente inferiorizada, sua reação a este fato consiste no afastamento da sexualidade, adentrando na fase latente; com raras exceções, a menina se reconhece em seu clitóris, assim como o menino se reconhece em seu falo. Por fim, a última fase ocorre na puberdade, onde há um primado da genital sobre as demais zonas erógenas. Todavia, Freud adverte:

Seria um erro acreditar que essas três fases sucedem uma à outra de maneira simples; uma se acrescenta à outra, elas se superpõem ou coexistem. Nas primeiras duas fases, os instintos parciais buscam independentemente o prazer, na fase fálica surgem os primórdios de uma organização que subordina os outros impulsos ao primado dos genitais e significa o começo da adequação da busca geral de prazer à função sexual. A organização completa é alcançada apenas pela puberdade, numa quarta fase, a genital (Freud, 2018, p. 118).

Assim, não devemos acreditar que as três primeiras fases – oral, anal e fálica – sucedem umas às outras linearmente, elas coexistem e variam de indivíduo para indivíduo, havendo um processo complexo, não uma simples evolução de uma fase para a outra. Somente na quarta fase o desenvolvimento da personalidade se completa, uma vez que, nesta última fase, todas as inibições pregressas se manifestam como transtornos ou perversões, havendo regressões às fases pré-genitais ou fixações em objetos e fantasias. Freud conclui que seu estudo acerca dos desejos sexuais produz uma fenomenologia da libido e uma etiológica dos transtornos.

A CIENTIFICIDADE DA PSICOLOGIA

Após expor a constituição do aparelho psíquico, a energia libidinal e as fases do desenvolvimento psicosssexual, Freud se esforça em explicar o que é a consciência. Primeiramente,

⁷ O *Complexo de Édipo* será investigado na IV parte do presente artigo.

ele argumenta esta tarefa é difícil, pois nem todo processo da consciência tem concomitância com um processo somático, assim, é preciso:

[...] supor processos físicos ou somáticos concomitantes aos psíquicos, e aos quais se deve atribuir uma maior completude do que às séries psíquicas, pois alguns deles têm processos paralelos conscientes, mas outros, não. Portanto, é plausível dar ênfase a esses processos somáticos na psicologia, reconhecer neles o propriamente psíquico e buscar uma apreciação diferente dos processos conscientes. Isso é rejeitado pela maioria dos filósofos e por muitas outras pessoas, que afirmam ser um contrassenso que algo psíquico seja inconsciente. É justamente isso que a psicanálise precisa fazer, e esta é a sua segunda hipótese fundamental. Ela explica os supostos processos concomitantes somáticos como sendo o propriamente psíquico, não considerando inicialmente a qualidade da consciência (Freud, 2018, p. 119).

A primeira hipótese afirma que o psíquico e o somático se autodeterminam e são concomitantes, isto é, se algum processo ocorre no somático deve ocorrer no psíquico, ou então, se acontece no psíquico também deve acontecer no somático; entretanto, há processos somáticos que não acontecem na consciência, portanto, deve haver uma dimensão psíquica que não é consciente; esta primeira hipótese leva à segunda hipótese: o psíquico tem uma dimensão tanto consciente quanto inconsciente, pois se todo processo no corpo está na alma e todo processo da alma está no corpo, logo, a alma é consciente e inconsciente. Parece que filosofias que negam o inconsciente são aquelas de inspiração platônica ou cartesiana, que privilegiam a razão em detrimento da sensibilidade corporal, todavia, há outras filosofias, como a aristotélica, que, embora defenda a preponderância da consciência, admite a união hilemórfica entre o psíquico e o somático⁸. Porém, a psicanálise vai mais longe, ao conceber a consciência como produto acidental do inconsciente; eis a novidade da psicanálise em relação às demais filosofias: a descoberta da primazia do inconsciente.

A constatação de que alma e corpo se autodeterminam e da primazia do inconsciente, possibilita que a psicologia, através dos esforços da psicanálise, deixe de ser apenas filosofia e passe a ser uma ciência com leis e definições, semelhante à física e à química modernas. Portanto,

⁸ A filosofia aristotélica concebe que a união entre alma e corpo seja semelhante à unidade entre forma e matéria, isto é, embora distintos, ambos são inseparáveis. Aristóteles define a alma como atualidade formal de um corpo natural orgânico: “[...] A alma não é corpo, pois o corpo não é um dos predicados do substrato, antes, ele é o substrato e matéria. É necessário, então, que a alma seja substância como forma do corpo natural que em potência tem a vida. E a substância é atualidade. Portanto, é de um corpo de tal tipo [i.e. vivo] que a alma é atualidade (Aristóteles. *De anima II*, 1; 412A 17-22). “[...] a alma é aquilo por meio do que vivemos, percebemos e pensamos. Por conseguinte, a alma é uma certa determinação e forma, e não matéria ou substrato. Pois, dizendo-se a substância de três modos, como já mencionado, dos quais um é a forma, outro a matéria e, por fim, o composto de ambas – e, destes, a matéria é potência e a forma, por sua vez, atualidade –, e já que o composto de ambas é animado, não é o corpo a atualidade da alma, ao contrário, ela que é a atualidade de um certo corpo. E por isso supõem corretamente aqueles que têm a opinião de não existir alma sem corpo e tampouco ser a alma um certo corpo” (Aristóteles. *De anima II*, 2; 414A 12-20).

a psicanálise permite levar a psicologia à categoria de ciência natural (*Naturwissenschaft*)⁹. As ciências geralmente tomam algum objeto em relação a um sujeito, por exemplo, o botânico (sujeito) investiga as plantas (objeto), um geólogo (sujeito) estuda as rochas (objeto), ou seja, o cientista se baseia nas observações e nas experiências de objetos intermediadas pelo aparelho psíquico; no caso da psicologia, Freud constata a particularidade desta nova ciência natural, pois o objeto de investigação é simultaneamente o sujeito investigador, de tal forma que o conteúdo inconsciente será racionalizado pela ciência psicológica.

Com efeito, a psicanálise assume que a alma não é totalmente consciente, mas é essencialmente inconsciente, de tal modo que a consciência é um instante do inconsciente. Segundo Freud, há três propriedades psíquicas: 1. conscientes (intelecção); 2. pré-conscientes (inconsciente capaz de consciência, havendo memória/esquecimento); 3. inconscientes (libido). Freud explica as propriedades, através das relações entre Id e Ego:

Originalmente tudo era Id, o Ego foi desenvolvido a partir do Id, pela contínua influência do mundo externo. No curso desse lento desenvolvimento, determinados conteúdos do Id foram mudados para o estado pré-consciente e assim recebidos no Ego. Outros permaneceram inalterados no Id, constituindo seu núcleo de difícil acesso. Durante esse desenvolvimento, porém, o jovem e fraco Ego fez novamente retornar ao estado inconsciente certos conteúdos já recebidos, abandonou-os, e agiu da mesma forma com várias novas impressões que poderia ter acolhido, de maneira que estas, rechaçadas, apenas no Id puderam deixar traço. A essa última porção do Id chamamos, considerando sua gênese, o reprimido. Não importa muito que nem sempre possamos distinguir claramente entre as duas categorias no interior do Id. Elas coincidem aproximadamente com a divisão entre o congênito e o adquirido ao longo do desenvolvimento do Ego (Freud, 2018, p. 123-124).

O Ego é consciente e pré-consciente, mas o Id é plenamente inconsciente. Idealmente, através de esforços do pré-consciente e com o auxílio do analista, o sujeito toma consciência dos conteúdos inconscientes, reconhecendo os processos repressivos que constituem seu Ego, enquanto uma autoconsciência; mas pode acontecer que os conteúdos conscientes se tornem inconscientes, havendo regressões, o que pode causar transtornos neuróticos, ou então, num grau mais profundo, desencadear psicoses. Além disso, não devemos confundir mundo externo e

⁹ “Enquanto a psicologia da consciência nunca foi além daquelas séries com lacunas, obviamente dependentes de outra coisa, a nova concepção — de que o psíquico é inconsciente em si — permite conformar a psicologia numa ciência natural como qualquer outra. Os processos de que ela se ocupa são, em si, tão incognoscíveis como os das demais ciências, a química ou a física, mas é possível constatar as leis a que obedecem, observar suas relações mútuas e dependências por largos trechos ininterruptamente, ou seja, aquilo que se denomina compreensão da esfera dos fenômenos naturais em questão. [...] Portanto, corresponde inteiramente à nossa expectativa que os conceitos fundamentais da nova ciência, seus princípios (*Trieb*, energia nervosa etc.), permaneçam tão indeterminados, por um tempo considerável, quanto os das ciências mais velhas (força, massa, atração)” (Freud, 2018, p. 120).

realidade, pois, na alucinação, por exemplo, a realidade se mostra totalmente diferente do mundo externo: a realidade é o que o sujeito percebe, ou seja, aquilo que é propriamente psicológico, e não a coisa em si mesma. As relações entre Id e Ego se mostram enquanto um “autêntico enigma da coisa psíquica” (Freud, 2018, p. 124), porque faltam analogias com outras formas de energia (mecânica, térmica, elétrica, etc.) para descrever a energia libidinal, contudo, há uma *dinâmica* de mudança entre as propriedades, do inconsciente para o consciente, ou, do consciente para o inconsciente, ambos com a mediação da propriedade pré-consciente.

O Ego e o Super-Ego funcionam juntos e em relativa concordância, estudar a harmonia não traria muitos ganhos teóricos, assim, deve-se investigar os conflitos e tumultos entre Id e Ego. Para Freud, o estado de sono permite o estudo mais propício das relações entre consciente e inconsciente. De maneira geral, durante a vigília, o Ego inibe a manifestação dos conteúdos inconscientes, mas no estado onírico há uma espécie de retorno do Ego à sua gênese inconsciente e os desejos ou impulsos instintuais do Id são manifestados no sonho, isto é, o Id é mais livre. Esta desinibição do sonho é descrita enquanto “retorno ao útero materno” (Freud, 2018, p. 125). Através da *memória onírica*, temos algumas evidências da manifestação ‘lúcida’ do Id nos sonhos: as lembranças inacessíveis durante a vigília; a apresentação de símbolos desconhecidos; a reprodução de impressões da infância, que não foram apenas esquecidas, mas sobretudo reprimidas; a lembrança arcaica influenciada pelas vivências dos ancestrais, como velhos mitos e conteúdos primordiais, que constituem uma fonte sobre a pré-história humana. Assim, apenas pela via onírica descobrimos os verdadeiros desejos e sua *elaboração*, além disso, parece que o sonho é uma *reminiscência do inconsciente*, não apenas individual, mas também primordial.

Com efeito, as leis que regem o estado de sono são ilógicas, ou seja, elas não admitem leis lógicas tais como o princípio de identidade ou o princípio de não-contradição¹⁰. Desta forma, é difícil *interpretar* os sonhos, pois há muitas ambiguidades e confusões nos conteúdos oníricos, uma vez que o sonho não possui um conteúdo exato e não é lógico, assim, uma interpretação dos sonhos mais simples será por meio de *adivinhações*, relacionando as imagens oníricas com a satisfação dos desejos, uma vez que o sonho é a satisfação de que o desejo se realize, contudo, o que é uma satisfação para o Id inconsciente pode ser, justamente, um motivo de angústia para o Ego, por exemplo: um homem sonhou que estava tendo uma relação proibida com a esposa de seu

¹⁰ Em lógica, o princípio de identidade afirma que a coisa é a coisa mesma, ou seja, A é A, exemplos, árvore é árvore; mesa é mesa; cadeira é cadeira; 5 é 5; o que é, é. Por sua vez, o princípio de não-contradição diz ser impossível que A seja não A, e simultaneamente, A não seja A, exemplos, é impossível que a bola seja redonda e simultaneamente a bola não seja redonda; é impossível que 5 seja 5 e simultaneamente 5 não seja 5; é impossível que o que é, é, e simultaneamente, o que é, não é. Estes princípios lógicos não existem nos sonhos, pois, por exemplo, uma mesa pode ser um animal (não havendo identidade), ou ainda, uma mesa pode ser redonda e quadrada simultaneamente (não havendo não-contradição).

amigo, para o Id isso é satisfatório, mas para o Ego pode ser angustiante, uma vez que ele é amigo do marido; ou ainda, uma pessoa sonhou que estava com fome, ele pode se alimentar numa refeição onírica e satisfazer seu desejo, mas quando a mesma pessoa sabe que está desempregada e não pode ter um banquete, a inibição do desejo se torna um pesadelo no sonho e uma angústia na vigília. Assim, as propriedades psíquicas (inconsciente, pré-consciente e consciente), bem como a interpretação correta dos conteúdos oníricos são de extrema importância para o desenvolvimento da investigação psicológica e para a compreensão causal dos enigmáticos sintomas das neuroses e das psicoses (Freud, 2018, p. 125-129).

PSICOPATOLOGIAS, TERAPIA E COMPLEXOS

Freud diz que, além de um retorno ao útero materno, “o sonho é uma psicose, com todos os absurdos, delírios e ilusões sensoriais de uma psicose” (Freud, 2018, p. 130). Assim, o sonho é um retorno à propriedade inconsciente e primordial. A grande questão é como curar o Ego de suas perturbações. Sabemos que o Ego tem a tarefa de cumprir as solicitações do Id, do Super-Ego e da realidade, de tal forma que as psicopatologias ocorrem quando o Ego não é autônomo perante estas exigências. De maneira geral, podemos dizer que há pelo menos duas psicopatologias, a saber, a *neurose* enquanto rejeição a si mesmo e a *psicose* enquanto rejeição à realidade. Segundo Freud, Id e o Super-Ego se unem para derrotar o Ego, daí ele sucumbe diante da realidade, em uma psicose:

Os dois primeiros [Id e Super-Ego] se tornando fortes demais, conseguem afrouxar e alterar a organização do Ego, de maneira que sua relação correta com a realidade é perturbada ou até mesmo rompida. Constatamos isso no sonho; quando o Ego se desprende da realidade do mundo exterior, sucumbe à psicose, sob a influência do mundo interior (Freud, 2018, p. 130).

O Ego está debilitado diante do conflito interior, como em uma guerra, assim, o analista deve, enquanto aliado externo, ajudar o Ego a vencer as exigências instintuais do Id e a moralidade inibidora do Super-Ego. O analista e o sujeito enfermo devem selar um *pacto*. Contudo, no caso do psicótico é quase impossível de haver cura, uma vez que ele é hostil à realidade externa, e nunca aceitará o *pacto*; todavia, no caso do neurótico, a psicanálise pode conduzi-lo à saúde psíquica através do *pacto* (Freud, 2018, p. 130-131). Freud diz que no *pacto* deve haver franqueza e sinceridade por parte do sujeito e total discrição por parte do analista; assim, o analista é um confessor secular, ou seja, o sujeito deve contar o que sabe, uma espécie de “confissão dos

pecados”¹¹; porém, Freud vai além da confissão tradicional, pois ele exige que o sujeito diga não apenas o que ele *sabe*, também o que ele *não sabe*. O conteúdo inconsciente se revela no estado onírico, e assim, *saber o que não se sabe*, pode ser induzido por livre associação de ideias (substituta da hipnose¹²), onde os atos falhos surgem e o analista descobre a causa inconsciente dos conflitos que afligem o neurótico.

No *pacto*, o sujeito deve se entregar ao analista, dizendo o que ele sabe e não sabe sobre si mesmo, neste contexto, além da confissão tradicional e da livre-associação, há uma terceira técnica, a *transferência*, aonde o analista assume a figura de genitor (autoridade primordial, pai, mãe), e daí o analista pode gerar um novo Super-Ego na pessoa. A transferência, embora muito útil e valiosa para vencer a guerra interna da pessoa neurótica, pode ser perigosa quando há domínio e servidão, ou seja, o analista não deve ser mestre do paciente (embora seja algo tentador), mas deve auxiliá-lo a vencer o sofrimento, isto é, o analista deve fortificar o Ego do sujeito neurótico. Além disso, a transferência deve ser mediada apenas pela confissão e conversa, todavia, ela pode vir a ser satisfação, uma vez que, ao assumir a figura de genitor, o analista se torna fonte de desejo no paciente, ou seja, surge no paciente a projeção de desejo sobre o analista, e quando tal projeção não é correspondida, pode emergir uma hostilidade do paciente em relação ao analista¹³. Freud recomenda que o analista não satisfaça o paciente, isto é, não deve ocorrer relação sexual entre analista e paciente, ou qualquer outra forma de satisfação, e quando for concedida, deve ser com extrema parcimônia. É preciso que o analista respeite a individualidade do paciente e não se deixe ser enamorado ou hostilizado por ele. Freud adverte que as transferências devem

¹¹ Foucault (1926-1984) diz que o sacramento da confissão cristã transpôs a sexualidade em discurso, isto é, enquanto produtora de verdade, chegando a se tornar, ao longo dos séculos, uma *scientia sexualis*. Assim, há uma semelhança formal entre os pecados e as psicopatologias, na medida em que o sacerdote (seja o padre medieval ou o médico contemporâneo) visa o controle dos corpos. Todavia, a psicanálise se distingue das demais terapias, pois ela não visa apenas alcançar à *vita salus* (vida saudável, salvação, saúde), mas também se propõe a uma crítica da cultura e da civilização. Cf. Foucault, Michel. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque & J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2011.

¹² Segundo a professora Peron, inicialmente, Freud utilizava a hipnose, oriunda de Charcot, como técnica para alterar os processos psíquicos do sujeito, mas, posteriormente, ele recorre à livre associação como nova forma de tratamento, e a hipnose passa a ser apenas um meio de iniciar a rememoração, não a cura em si. “Freud logo abandona a hipnose em favor de uma nova técnica de tratamento: a associação livre, pois percebera que a hipnose constituía apenas um meio de introduzir a rememoração fundamental para a cura” (Peron, 2004, p. 38). Hipnose provém da palavra grega *Hipnos* (divindade do sono, Cf. nota 2) e basicamente consiste na técnica de colocar uma pessoa em estado de sono para acessar os conteúdos inconscientes de sua psique por sugestões, por sua vez, a livre associação consiste em deitar o paciente em um divã e encorajá-lo a dizer o que viesse à mente e também relatando seus sonhos. Desta forma, a hipnose não permitia que o paciente se apropriasse da etiologia de seu trauma, uma vez que o mesmo não recordava do trauma após sair do transe hipnótico, ao passo que a livre associação permite relativa autonomia do sujeito no processo terapêutico.

¹³ “A cura já não podia ser explicada unicamente pela energética sexual. [...] A transferência seria a revivescência de movimentos sexuais inconscientes. Estaria na origem das resistências e seria, ao mesmo tempo, agente de cura. Ambivalente, comportaria atitudes ternas positivas e agressivas negativas para com o analista, este geralmente colocado pelo paciente no lugar dos pais” (Beauchesne, 1989, p. 88).

ocorrer exclusivamente nas sessões terapêuticas, onde é suspendida a moralização das anormalidades, também aconselha ao analista a não utilizar muito cedo a *adivinhação* ou *interpretação*, mas somente após algumas sessões, pois revelar os conteúdos inconscientes à pessoa enferma pode gerar hostilidade e agressividade, por meio da resistência do Ego (Freud, 2018, p. 132-136).

A neurose é o sentimento de culpa, isto é, a angústia, decorrente de um Super-Ego muito hostil aos desejos do Id. Há dois caminhos de destruição egóica no neurótico, a resignação ou o suicídio; a terapia deve impedir que a destruição aconteça, e para isso, valendo-se das técnicas (confissão, livre-associação e transferência) deve demolir o antigo Super-Ego e fortificar o Ego, havendo a *sublimação*, que consiste em transmutar a energia libidinal do Id em hábitos socialmente aceitos e em disposições intelectuais, a fim de que o sujeito neurótico possa viver de maneira menos conflituosa consigo mesmo. Ademais, Freud diz que no futuro, talvez, novas drogas possam surgir, mas que no momento, embora com suas limitações, temos a psicanálise para realizar a cura (Freud, 2018, p. 137-138).

Com efeito, Freud reitera que é impossível curar a psicose, apenas a neurose¹⁴. A neurose essencialmente é a angústia, provocada pela desarmonia das potências anímicas; é preciso encontrar as causas específicas da neurose em cada sujeito, a etiologia dos transtornos, através dos traumas infantis. Segundo Freud, a causa dos traumas geralmente surge da repressão cultural do Super-Ego, no caso da civilização ocidental moderna e seus valores, a repressão é expressa nas diversas instituições sociais, sobretudo na família. Assim, a neurose é fruto de processos socioculturais, de tal forma que onde não há civilização, quase nunca há neurose, porque, “para o bárbaro, pelo que vemos, é fácil permanecer sadio; para o homem civilizado, é uma árdua tarefa” (Freud, 2018, p. 140). A energia libidinal é natural, porém a repressão desta energia provém da cultura, ou seja, a cultura reprime a sexualidade. No plano biológico, é evidente que o sexo está completo no menino com a excitação do falo e na menina com o ciclo menstrual, mas a biologia é insuficiente para explicar a causa dos transtornos, pois eles são socioculturais. Assim, a sexualidade está além do sexo, sendo necessário encontrar as causas das neuroses no período da infância, porque geralmente elas estão associadas às vivências traumáticas sexuais, que acontecem na família, por exemplo, ser abusada sexualmente por adultos (tio, primo, etc.); ser seduzida por crianças mais velhas (irmãos e irmãs); ser testemunha visual ou auditiva de atos sexuais

¹⁴ “As neuroses e psicoses são os estados em que se manifestam os distúrbios no funcionamento do aparelho. Como objeto de estudo escolhemos as neuroses, pois somente elas parecem acessíveis aos métodos psicológicos de nossa intervenção” (Freud, 2018, p. 138).

(geralmente dos pais). Estas impressões sucumbem imediatamente à repressão egóica, e quando retornam como lembrança, produzem a condição para a compulsão neurótica, que tornará o Ego impotente no controle da função sexual, e provavelmente fará com que o indivíduo se afaste permanentemente dos atos sexuais. Esta reação de afastamento ao sexo terá por consequência uma neurose; não ocorrendo esta, várias perversões se formarão ou haverá a completa indisciplina dessa função extraordinariamente importante não só para a reprodução, mas para toda a configuração da vida, ou seja, o trauma pode se tornar neurose, psicose ou perversão (Freud, 2018, p. 140-142).

O esquema cultural-familiar que pode explicar satisfatoriamente a [de]formação da personalidade é o *Complexo de Édipo*. Freud retoma a narrativa do poeta grego Sófocles, que, em linhas gerais, narra a trágica história de Édipo, que é predestinado a matar seu pai e casar com sua mãe¹⁵. Segundo Freud, todas as pessoas possuem o *Complexo de Édipo*. Como sabemos, primeiro erotismo da criança ocorre na fase oral, onde o amor apoia-se no seio materno, que satisfaz a necessidade de nutrição; a criança não distingue o seio de seu próprio corpo, enquanto *narcisismo*, porém, após um tempo, a criança distingue sua boca do seio materno, tornando o seio um objeto de desejo, *libido objetal*. Com o crescimento da criança, o desejo pelo seio se transforma em desejo pela mãe, que não apenas alimenta, mas também cuida da criança (a higienização do corpo, e sobretudo do ânus), assim, a mãe se torna a primeira sedutora da criança. Posteriormente, o menino entra na fase fálica, começa a estimular o pênis, e torna-se amante da mãe, isto é, deseja possuí-la fisicamente e procura seduzir sua mãe mostrando seu membro viril, de cuja posse sente orgulho; neste contexto, o menino sente inveja do pai e busca substituí-lo, pois o pai possui a mãe, e ele não. Porém, observando esta excitação em seu filho, a mãe proíbe o garoto de manipular o pênis, e ameaça-o dizendo que o pai cortará seu membro fora; este medo destrói o *Complexo de Édipo* e origina o *Complexo de Castração*. Freud identifica a cegueira de Édipo, que ele teve após descobrir que realmente assassinou o pai e desposou a mãe, como equivalente simbólico do *Complexo de Castração*, sendo uma repressão aterrorizante, que culmina num esquecimento. Além disso, ele diz que a antiquíssima prática da circuncisão judaica também é outro sucedâneo simbólico da castração, sendo a masturbação tida por pecado e expressão da submissão à vontade do pai. Com o advento do *Complexo de Castração*, todas as relações do menino com sua família são modificadas, ele renuncia à posse da mãe e se torna submisso à figura paterna, ou seja, ele toma para si mesmo a postura que mãe tem em relação ao pai. O garoto abandona a excitação manual, mas cria fantasias, além de desenvolver sua parte feminina, tendo medo e ódio ao pai, enquanto mecanismo defensivo. Já a menina, após tentar se igualar ao menino, reconhece que não tem pênis,

¹⁵ Cf. Sófocles. *A trilogia tebana: Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona*. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

ela tenta se masturbar, mas não consegue, e assim, se afasta da atividade sexual, porém, se persistir no desejo inicial de se tornar um menino, em caso extremo terminará como homossexual, e exibirá traços masculinos em sua vida adulta. Em geral, por não ter pênis, a garota cria o desejo de dispor do pênis do pai, e acaba se afastando da mãe, pois a mãe não permitiria tal ato, deste modo, o desejo pelo pai se transforma em desejo de ter um filho do pai; a menina rivaliza com a mãe, por ciúme e por sentir-se ofendida pelo pênis que lhe foi recusado, de tal forma que na vida adulta, a mulher escolherá um marido conforme características de seu pai e estará disposta a reconhecer a autoridade deste. Portanto, o *Complexo de Édipo* se configura diferente na mulher e no homem, neste último, a ameaça da castração põe fim no *Complexo de Édipo*, e na mulher, ao contrário, a falta de pênis a empurra para seu *Complexo de Édipo* (ou *Complexo de Electra*¹⁶). Em síntese, a mulher quer um pênis para si e o homem teme perder o seu pênis (Freud, 2018, p. 142-147).

No final do texto, juntamente com uma recapitulação dos temas tratados, Freud explica a perversão. O *fetichismo* é o tipo de perversão mais comum, geralmente acontece em homens: o medo da castração faz com que o homem deseje que seu pênis sempre exista, e quando percebe que a mulher foi “castrada”, ele tem medo que isso ocorra com ele também, daí ele cria fantasias sexuais através de um desvio da norma sexual, ou seja, ele toma uma parte do corpo ou um objeto e lhe atribui o papel de pênis, enquanto um sucedâneo simbólico. O pervertido, se tiver um Ego forte não sofrerá, mas se seu Ego for fraco, ele se angustiará, isto é, terá uma neurose, devido inibição moralizadora de seu Super-Ego. Freud identifica o Super-Ego à *consciência moral*, que ordena e orienta, mas também ameaça com castigos e punições; embora o Super-Ego surja dos *complexos* oriundos das relações familiares e civilizatórias, ele também, assim como pensam os crentes e alguns filósofos, possui um caráter simultaneamente *interior e superior* (Freud, 2018, p. 153-155).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Verificamos que o *Compêndio de Psicanálise* é uma obra que expõe os principais pontos da teoria freudiana de modo sistemático, sendo extremamente útil e fértil para os iniciantes nos estudos da psicanálise. A descoberta psicanalítica do inconsciente trouxe ganhos teóricos, na medida em que a psicologia deixa de ser “apenas filosofia”, e passa a ser uma ciência natural. Na investigação da estrutura psíquica interior, o Id manifesta os instintos orgânicos e ilógicos, regidos

¹⁶ Na mitologia grega, Electra é filha de Agamenon e Clitemnestra; junto com o irmão, Orestes, ela vingou a morte do pai, que fora assassinado pela mãe e o seu amante, Egisto. Assim, a filha mata a mãe por causa do pai. O nome *Complexo de Electra* para o *Complexo de Édipo* feminino foi sugerido por Carl Gustav Jung (1875-1961), contudo, Freud se manifestou contra o seu uso.

por força primordial, que é a *libido*, composta por *Eros* e *Thanatos*; o Id deseja infinitamente o prazer, que invariavelmente também gera dor. Todavia, o Ego busca segurança e autopreservação, e não se entregará a todas as exigências do Id.

Os valores civilizatórios restringem a sexualidade, através de mecanismos de defesas postos no sujeito ao longo de seu desenvolvimento psicosssexual, pelos *complexos*, que possuem origem familiar e reprimem moralmente os desejos do Id, isto é, o Super-Ego. Nestes processos, surgem neuroses, psicoses ou perversões. Também constatamos que é possível acessar conteúdos reprimidos do inconsciente através da confissão e da memória onírica, de tal forma que a terapia, sobretudo a técnica da *transferência*, pode auxiliar os neuróticos e os pervertidos, mas dificilmente poderá curar os psicóticos; desta forma, assim como o oráculo de Delfos, que lembra Édipo de seu destino, o analista possibilitará ao adulto rememorar seus desejos primordiais, isto é, “conhece-te a ti mesmo”.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *De anima*. Tradução: Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

BEAUCHESNE, Hervé. *História da Psicopatologia*. Tradução: Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

DESCARTES, René. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Tradução: Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp, 2004.

FREUD, Sigmund. *Três ensaios sobre a Teoria da Sexualidade; Análise fragmentária de uma histeria [“o caso Dora”] e outros textos (1901-1905)*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. (Obras Completas, v. 6).

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque & J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2011.

FREUD, Sigmund. *Moisés e o Monoteísmo; Compêndio de Psicanálise e outros textos (1937-1939)*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. (Obras Completas, v. 19).

HESÍODO. *Obras y Fragmentos [Teogonía – Trabajos y Días – Escudo – Fragmentos – Certamen]*. Tradução: Aurélio P. Jiménez & Alfonso Martínez. Madrid: Editorial Gredos, 1978.

PERON, Paula Regina. Da sugestão à análise da transferência: a noção de cura psicanalítica no início da obra freudiana. *Revista Mental*. ano 2, n. 2. p. 35-53. Barbacena/MG, 2004. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/mental/v2n2/v2n2a04.pdf>. Acesso em: 26 maio 2024.

Douglas Chaves de Souza

PLATÃO. *Banquete, Fédon, Sofista, Político*. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha e Tradução: José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat & João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultura, 1991. (Coleção Os Pensadores).

SANTO AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Tradução: Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2012.

SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. Tradução: Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 2011.

SÓFOCLES. *A trilogia tebana: Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona*. Tradução: Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

Recebido em: 28/07/2024.

Aprovado em: 01/12/2024.

O JOGO AGONÍSTICO NO *BANQUETE* DE PLATÃO

THE AGONISTIC GAME IN PLATO'S SYMPOSIUM

Felipe Gustavo Soares da Silva

Instituto Federal de Pernambuco. Recife, PE, Brasil. E-mail: felipegustavopx@hotmail.com.

Karl Heinz Efken

Professor Adjunto IV da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). E-mail: karl.efken@unicap.br–
ORCID:<https://orcid.org/0000-0001-5432-5220>.

Resumo: O presente trabalho trata de analisar a dimensão do jogo no *Banquete* de Platão, servindo-se de uma leitura atenta com um olhar direcionado para a estrutura do texto e para sua lógica argumentativa. Nesta análise, buscamos demonstrar que, admitindo o caráter agônico do texto, a disputa é caracterizada por um jogo de ideias que enfatiza o questionamento, o raciocínio lógico e o debate argumentativo na busca do conhecimento, caracterizando não apenas um jogo intelectual, mas ressaltando-se com isso a natureza própria da filosofia que, tal como um jogo, não se joga sozinho, mas se realiza plenamente no confronto de ideias.

Palavras- chave: Filosofia do jogo. Platão. Banquete.

Abstract: The present work deals with analyzing the dimension of the game in Plato's Symposium, using a careful reading with a look directed at the structure of the text and its argumentative logic. In this analysis, we seek to demonstrate that, admitting the agonic character of the text, the dispute is characterized by a game of ideas that emphasizes questioning, logical reasoning and argumentative debate in the search for knowledge, characterizing not only an intellectual game, but emphasizing with this the nature of philosophy that, like a game, is not played alone, but is fully realized in the confrontation of ideas.

Keywords: Philosophy of the game. Plato. Symposium.

INTRODUÇÃO

A princípio, é importante destacar que o jogo, essencialmente, é uma atividade humana ligada ao divertimento, sem uma direta pretensão de ensino, aprendizado ou reprodução de ideias. Grosso modo, considerando que Mondin (2012,) afirma que as propriedades específicas do jogo e que o caracterizam são a distração e o divertimento, podemos ser interrogados se no *Banquete*¹¹ essas propriedades estão asseguradas, é o que pretendemos, portanto, mostrar.

Neste sentido, há então um distanciamento, pelo menos a princípio, da atividade filosófica e é claro, de todas as outras ciências que utilizam o jogo como estratégia metodológica de ensino ou como recurso visando facilitar o processo de ensino aprendizagem. Aqui não iremos nos deter a questão do uso do jogo como estratégia metodológica, ainda que reconheçamos os diversos avanços nas pesquisas que trabalham com essa premissa. Mais nos importa compreender e demonstrar como a relação Filosofia-jogo, para além das questões de metodologia de ensino, pode ser pensada e para isso, escolhemos o *Banquete* de Platão a fim de a partir de sua leitura demonstrarmos um aspecto dessa relação.

O *Banquete* é um famosíssimo diálogo de Platão que trata essencialmente sobre o amor partindo de uma perspectiva histórica, mas com um objetivo de cunho metafísico para apresentar essa dimensão de compreensão do amor e efetivamente a natureza do filósofo e da filosofia como “amor à sabedoria”. O diálogo traz em seu bojo sete discursos de personagens famosos ao mundo grego que figuram como interlocutores do diálogo: Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes, Agatão, Sócrates, o filósofo e, ao fim do diálogo, numa espécie de epílogo, Alcibíades e seu diálogo com Sócrates. O banquete enquanto instituição do mundo grego era um local efetivo de divertimento, regado a vinho e restrito aos homens; o banquete grego era também um local de afirmação da pederastia onde o chamado “jogo de sedução” na relação entre o homem mais velho (erastes) e o mais jovem (erónemos) tinha regras bem fixadas. Para ilustrar o jogo de sedução da pederastia, é importante fazermos referência à metáfora de Dover com a atividade da caça:

A caça é um esporte, e um dos esportes favoritos dos gregos. Embora o objetivo da perseguição seja a captura, uma caça que fique sentada esperando ser pega estraga o prazer da caçada, assim como, inversamente, uma caça que obriga o caçador a uma boa corrida conquista o respeito e a afeição – quanto mais difícil a caçada, maior a satisfação em concluí-la com sucesso (Dover, 1994, p.127).

¹ Queremos frisar o uso neste trabalho da seguinte tradução do *Banquete*: PLATÃO. *O Banquete*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: UFPA, 2011. Nas citações, usaremos a nomenclatura recomendada pela *International Plato Society*, citando, portanto, o passo do diálogo *Banquete* e sua referida abreviação (*Symp.*)

Nosso interesse nesse trabalho não é discutir as relações pedagógicas ou históricas que cercam o *Banquete*, nem tão pouco analisar o conteúdo metafísico que o diálogo possibilita, mas aqui direcionar nossos esforços para a estrutura dialógica que o compõe e, a partir disso, examinar as relações entre filosofia e jogo, pois consideramos que o *Banquete* é uma espécie de jogo de ideias com particularidades bem práticas que nos permitem, examinar essa questão nesse dado momento da história da filosofia antiga. A dinâmica de interação e reflete a natureza interativa de um jogo, onde os jogadores estão envolvidos, no caso do *Banquete*, em uma disputa intelectual.

A relação filosofia e jogo depende de um contexto e de perspectivas específicas nas quais o ato de jogar pode ser compreendida como uma atividade tipicamente humana. É importante ressaltar por exemplo, a distinção feita pelo filósofo americano Bernard Suits em sua obra “The Grasshopper: Games, Life, and Utopia, onde ele defende uma distinção entre jogo (game) e jogar (play): para ele, o jogo está na sua capacidade de criar desafios e recompensas dentro de um contexto de regras, enquanto o valor do jogar (play) está na sua liberdade e expressão criativa, atitude tipicamente humanas. A relação com o jogar pode ainda considerar a dimensão metafórica onde reside um campo fértil para a discussão filosófica sobre condições de comunicação e questões existenciais tais como liberdade, determinismo, escolhas, e ação humana. Há, por fim, a possibilidade de interpretar a relação filosofia e jogo na perspectiva do questionamento, valorizando o raciocínio lógico e o debate argumentativo, onde a filosofia é percebido como um jogo de ideias onde o processo pergunta-resposta promove a construção de uma espécie de jogo.

É nessa perspectiva particular que consideramos que o *Banquete* de Platão pode ser inserido, quando analisamos a estrutura do diálogo, a lógica argumentativa e o objetivo ao qual se cumpre a realizar. Antes disso, cabe aqui uma ressalva, a saber, a distinção entre retórica e dialética: na retórica, há uma rivalidade e competição que, como mostraremos, está presente nos discursos preliminares do *Banquete* nos quais fica evidente a tentativa da superação do interlocutor, na dialética, a discussão visa a uma espécie de concórdia, ou seja, apesar da diferença de opiniões e da disputa argumentativa, o objetivo é mostrar a um dos interlocutores que seu discurso está vazio, incompleto e, com isso, superar-se as falas desordenadas e cheias de confusões provocadas pelos achismos. Na fala de Sócrates, veremos uma linguagem na perspectiva dialética na medida em que ele retoma alguns dos argumentos dos discursos, mas não apenas para superá-los, mas para que a verdade efetivamente se manifeste.

Para falarmos da perspectiva do jogo de agonístico do *Banquete*, ou pelo menos para compreendermos essa relação filosofia e jogo nessa obra da antiguidade, é importante delimitarmos nossa hipótese de modo a tentar demonstrar como é possível essa leitura, para tanto, quatro coisas são importantes: a primeira, demonstrar como o *Banquete* é uma construção

discursiva que preza por regras específicas semelhante a um jogo; segundo, como o jogo é efetivamente jogado, ou seja, que “o que compõe o jogo” e que comportamentos ocupam os jogadores em relação à construção dos argumentos que conduzem ao terceiro ponto a ser analisado, “a jogada mais marcante” ou o “lance mais decisivo” e, por fim, as transgressões das regras do jogo, apresentadas no final do diálogo.

AS REGRAS DO JOGO NO *BANQUETE*

No sentido convencional, há no *Banquete* de Platão algumas regras específicas, afinal, trata-se de uma construção literária e ainda que se trate de uma narrativa sobre um acontecimento, o que poderia facilitar a criação de regras, porém o que efetivamente existe são certas diretrizes ou convenções entre os participantes que direcionam o andamento do diálogo. Podemos então dizer que, dentre essas convenções há primeiramente a regra diálogo, que deriva do banquete enquanto instituição e cada personagem, tem a oportunidade de apresentar seu discurso e, oportunamente, os outros podem debater, responder e questionar o que é exposto.

A característica principal do estilo literário de Platão é, sem dúvida, a retórica, que no *Banquete* ocupa um lugar de diretriz número um do jogo. Podemos dizer que não é necessário nem demonstrar como isso se realiza, porque é mediante a totalidade do diálogo é possível ver a riqueza de recursos da retórica antiga empregados em vista ao jogo de ideias cujo cada uma das personagens almeja a vitória. Possivelmente, a disputa já se faz presente e o clima de rivalidade “perfuma” o ambiente: Zombas de mim, Sócrates, falou Agatão. Porém dentro de pouco eu e tu haveremos de dirimir essa questão, tendo Dionísio como juiz (Platão, *Symp.* 175c). Mas considerando que para que o jogo efetivamente se realize ou criando condições para que se estabeleça as devidas convenções, a segunda diretriz do jogo é não excederem a bebida:

[...] “consideremos, senhores, a maneira mais inofensiva de beber. [...] fizesses bem, Pausânias, em propor que nos esforcemos por todos os meios para evitar excessos. [...] Da medicina me veio a convicção de que a embriaguez é prejudicial ao homem, razão por que nem pretendo recomeçar a beber nem aconselho os outros a fazerem o mesmo (Platão, *Symp.* 176a -176d).

A terceira diretriz diz respeito ao conteúdo do jogo, ou seja, tendo acordado as peças (retórica) e o que deveria evitar (os excessos na bebida) era ainda necessário delimitar o que efetivamente ia compor o conteúdo das falas que sustentariam as jogadas de cada personagem e, portanto, é aceita a proposta de Fedro que propõe que se fale sobre o deus Eros, ou sobre o amor,

pois, até então, como defende ele, até hoje ninguém se atreve a cantar o valor de Eros (Platão, *Symp.* 177c). O médico Erixímaco, então, confirma a proposta de Fedro:

Minha ideia é de todos os presentes fazerem o elogio de Eros, por ordem, da esquerda para a direita, da maneira mais bela possível, a principar por Fedro, não apenas por estar no primeiro lugar da mesa, como por haver partido dele a sugestão (Platão, *Symp.* 177d).

Em consequência dessas convenções é que o jogo agonístico pode ser efetivamente jogado. O trecho acima então evidencia que a primeira regra do jogo no *Banquete* é a sequência de falas, uma por vez, de maneira organizada. O cumprimento dessa regra é fundamental para que o jogo possa efetivamente ser jogado.

O QUE ESTÁ EM JOGO NO *BANQUETE*?

Aqui destacamos a exploração de diversas perspectivas no diálogo, afinal, a partir do momento que um tema de conhecimento comum – o amor – é escolhido como objeto de discussão para diversas personagens de relevância no mundo grego, há então uma permissão para a exploração de uma diversidade de perspectivas sobre o amor no qual cada uma das personagens oferece, tal qual num jogo, um discurso distinto. E esses discursos não são realizados por acaso, há um objetivo muito claro, há no *Banquete* um caráter agonístico dos discursos, ou seja, todos querem ganhar, levar vantagem, demonstrar que são melhores do que os interlocutores e, para isso, a jogada ou as jogadas mais comuns são os recursos retóricos nos quais os participantes tratam de desafiar-se mutuamente com suas ideias e com os argumentos provenientes das artes que representam. Cada participante busca convencer o interlocutor sobre sua visão sobre o amor. Essa dinâmica de desafio e de disputa intelectual em muito se assemelha à natureza de disputa de um jogo, nesse caso específico, não se trata de acumular pontos ou vitórias, mas a vitória de fato consiste no convencimento do interlocutor e da não superação do discurso.

É evidente a presença do diálogo entre os participantes que, como num jogo de palavras e debates eloquentes, cada personagem apresenta sua própria visão sobre o amor, disputando o reconhecimento e a atenção dos seus adversários. Essa interação e competição, próprias de um debate, podem muito bem ser comparadas a uma espécie de jogo intelectual onde o que está em jogo é a maior variedade de argumentos e a demonstração do saber. Portanto, é possível então a defesa de que o *Banquete* é naturalmente um diálogo de natureza agônica, ou seja, há uma disputa entre adversários e um choque evidente de teses de intelectuais que historicamente marcam o mundo grego e se fazem presentes no diálogo. O termo agonístico deriva do grego *ágon*, que

significa luta, disputa, combate e muito bem caracteriza as disputas intelectuais e artísticas que eram realizadas na Grécia antiga. De acordo com R. Caillois (2017), o *agôn* é uma das quatro categorias de jogos, as outras seriam *Alea* (jogos de sorte), *Mimicry* (jogos de imitação) e *Ilinx* (jogos de vertigem). Desta forma, ao admitir a tese de que o *Banquete* é um diálogo que reproduz uma relação agonística entre os discursos que o compõem, portanto, podemos enquadrá-lo como um diálogo que tem a contribuir com o estudo da relação filosofia e jogo. O termo *ágon* faz parte da literatura grega e é um recurso muito comum do teatro, tanto na comédia, quanto na tragédia. Em ambas dimensões, o *ágon* é uma expressão de uma disputa de natureza lógica, de raciocínio, que envolve uma espécie de esforço para defender um ponto de vista ou um argumento. É algo que se dá, como que num jogo, numa dimensão de interesse de convencimento. Esse caráter agônico, portanto, é muito importante para compreendermos como, num primeiro momento, pode-se dizer que há aproximações do *Banquete* com a filosofia do jogo, desta forma, é útil então destacar que

O Banquete é, assim, um concerto em que múltiplas vozes rivalizam sobre a natureza do amor. Fruto da excepcionalidade poética de Platão, a **competição** entre os oradores é também entre gêneros literários: retórico, científico, cômico, trágico e filosófico. [...]. A formação de uma sociedade de homens livres e iguais permitia-lhes desenvolver **relações competitivas no amor, nas artes, no esporte, na política e no pensamento**. Herdeira da técnica sofística de disputa discursiva, a filosofia dialética provém exatamente da forma de contrapor um argumento ao outro, presente nos **torneios retóricos**, nas assembleias e tribunais democráticos. [...] Com efeito, três rivalidades entrecruzam-se na obra: a vitória de Agatão numa competição de poetas trágicos é comemorada com uma competição de discursos sobre o amor, e encontra seu ápice numa competição erótica entre Sócrates, Alcibiades e Agatão (Pinheiro, 2011, p. 31)².

Portanto, o jogo agonístico de ideias que compõe a estrutura do *Banquete* se caracteriza pela disputa pelo convencimento, para isso, os recursos retóricos são abundantemente empregados a fim de produzir um discurso organizado e rico, do ponto de vista formal. É muito comum vermos que um discurso pretende “corrigir” o antecessor, como é o caso do discurso de Pausânias, que se propõe a falar contra o discurso de Fedro. Aqui se evidencia a tentativa de superar a “jogada” do adversário, por meio de uso de recursos comuns à retórica antiga, como é o caso das distinções entre termos, da improvisação e do apelo às leis que regem a cidade (Da Silva, 2020). No entanto, a fala de Sócrates é um pouco diferente e se apresenta como uma jogada efetivamente filosófica.

² Grifos nossos. A presente citação está contida no texto de introdução ao *Banquete* cuja tradução adotamos.

A JOGADA (DIALÉTICA) DE SÓCRATES

Na fala de Sócrates no *Banquete*, já uma conexão significativa com a ideia de jogo, afinal, o filósofo como que “chama para si a responsabilidade” de efetuar uma jogada que não se distancie da regra do jogo, ou seja, não foge ao objeto da disputa de ideias nem despreza as jogadas de seus adversários, nem tão pouco a eloquência discursiva que está presente nos discursos que o antecede, mas, ironicamente, trata de efetuar uma jogada diferente, mas que também parte do seu entendimento sobre o amor, porém, além de um simples debate, Sócrates usa o método dialético afim de desfazer a mera batalha verbal e, comprometido com a verdade, joga de outro modo e propõe uma reviravolta no jogo ao defende que:

A única coisa que posso prometer, se estiveres de acordo, é dizer a verdade como a entendo, não seguindo a bitola de vossos discursos; não desejo tornar-me ridículo. Vê, portanto, Fedro, se ainda vai bem aqui um discurso desse estilo, em que se ouça a verdade a respeito de eros, com palavras e frases como naturalmente ocorrem a quem fala (Platão, *Symp.* 199 a-b)³.

Durante sua fala, Sócrates apresenta-se como um grande questionador, certamente, isso sustenta a escolha de Platão pelo diálogo como modelo literário. Sócrates então faz perguntas aos outros participantes do banquete, extraíndo suas crenças e examinando-as criticamente. Essa abordagem de diálogo em que Sócrates desafia e estimula o pensamento dos demais, pode ser comparada a um popular jogo de perguntas e respostas, ainda que caracterize, como dissemos, a essência da dialética. Ele admite, ironicamente, que não possui uma resposta definitiva sobre o amor e busca aprender com os outros. Essa abertura para a aprendizagem e a disposição de se engajar em um jogo intelectual reforçam o uso da dialética socrática como via de busca pelo conhecimento. É então desta forma que se sobressai dentro do *Banquete* a concepção dialética do amor, na qual é explorada a natureza do amor mediante perguntas e respostas, desconstruindo as opiniões dos outros participantes e conduzindo-os a uma reflexão mais profunda. Esse processo dialético pode ser comparado a um jogo argumentativo, onde os participantes se desafiam mutuamente e buscam encontrar a verdade através do confronto de ideias. Além disso, a fala de Sócrates no *Banquete* apresenta uma ênfase na importância do diálogo e do debate como ferramentas para alcançar um maior entendimento.

³ Grifos nossos. Nesta afirmativa, Sócrates então confirma o que chamamos dialética no *Banquete*, ou seja, uma superação do modo de discurso puramente retórico.

A jogada de Sócrates, portanto, começa seguindo a lógica não de uma pura refutação, como faria a retórica, mas com um método de argumentação que envolve um exame crítico e o confronto de ideias já expostas para alcançar uma compreensão mais profunda e uma síntese das ideias em questão. Esse confronto se dá inicialmente às teses de Agatão. Sendo assim, podemos enfatizar que o discurso de Sócrates acaba adotando uma metodologia bem própria (dialética) onde ele faz referência a um aprendizado sobre as coisas do amor com a sacerdotisa Diotima de Mantinéia. Inserindo essa figura na fala de Sócrates, Platão acaba construindo a argumentação da personagem com a metodologia tipicamente socrática presente em outros diálogos, perfazendo um caminho dialético composto por perguntas e respostas, ou seja, não se lê no *Banquete* apenas a visão de Diotima mas a fala de Sócrates e o caminho dialético de perguntas e respostas. É claro que a jogada não prescinde de um encadeamento de ideias de cunho metafísico sobre o amor, nesse sentido, o discurso assume um tom filosófico ao falar sobre as dimensões do amor – movimento, geração, contemplação – e quando destaca que o amor só pode ser verdadeiramente compreendido à luz de uma dimensão que vai do físico ao espiritual.

Portanto, a fala de Sócrates no *Banquete* relaciona-se ao jogo por meio de sua abordagem dialética que ocorre como parte do processo de questionamento e crítica mútua, e no qual o objetivo final não é necessariamente "ganhar" o argumento ou invalidar a posição do outro, mas sim alcançar uma compreensão mais rica e abrangente, como de fato aconteceu.

ALCIBÍADES, O TRANSGRESSOR (DE REGRAS)

Assim registra-se a chegada de Alcibíades. “De súbito bateram na porta principal, com grande algazarra, como de um bando de ébrios, destacando-se na barulheira a voz de uma flautista” (Platão, *Symp.* 212c-d) Embriagado, barulhento, cheio de fitas e convidando todos a beber, é assim que esta personagem chega ao jogo de discursos, representando a transgressão e assustando Sócrates que clama a Agatão “Vê se te é possível proteger-me; O amor desse mancebo me causa sérios incômodos. (Platão, *Symp.* 213c) Não é pelo fato de ter chegado após o término da brilhante jogada de Sócrates que Alcibíades não é informado das regras, pelo contrário, Erixímaco, o médico, informa ao “atrasado”

Antes de chegares, havíamos combinado que todos os presentes, por ordem da colocação, da esquerda para a direita, fariam o elogio de Eros nos termos mais belos e encomiásticos que pudessem. Ora, acontece que todos nós já nos desempenhamos dessa incumbência; e como até agora nada disseste e já bebeste, é justo que também fales, depois do que imporás a Sócrates o tema que bem te parecer (Platão, *Symp.* 214c).

Alcibíades trata então de falar, mas absolutamente não fala sobre o amor, mas sobre sua experiência amorosa e frustrada com Sócrates. Percebe-se nesta última personagem a intemperança e o excesso que o condenam a um discurso, distante daquilo que as demais falas já tinham posto. Parece-nos que temos na fala do Alcibíades aquele jogador que não joga para ganhar, mas apenas tumultua o ambiente.

Ademais, estilisticamente, o elogio de Alcibíades a Sócrates, pode ser caracterizada por um enigma que visa despertar admiração em todos os que conhecem, aproximando-se assim aos jogos de adivinhação. Perceba-se que Alcibíades revela-se, no diálogo, como um sujeito próximo a Sócrates e faz uso da possível intimidade para despertar nos demais participantes o caráter enigmático de Sócrates, incentivando os demais participantes a se envolverem emocionalmente com a história e percebendo as facetas do filósofo que foram reveladas, em tons de mistério. Nesse tipo de jogo, os personagens mais complexos e intrigantes acabam por despertar o interesse do público.

Um ponto a ser destacado é que o testemunho de Alcibíades acaba por caracterizar a Sócrates como o jogador por excelência, poderíamos dizer até que Sócrates é em si “um jogo”, afinal, Sócrates conseguia, segundo o relato, persuadir as pessoas e leva-las a questionarem os seus próprios argumentos, seus medos, seus pensamentos e, tudo isso, apresentando meios poderosos para estimular a mente e a imaginação – assim como um jogo – Sócrates retira o sujeito da realidade em que seguramente pensa estar e os conecta com questões mais profundas sobre a vida e experiência humana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diz o senso comum que o amor é um jogo onde as duas opções, ganhar e perder, alternam-se frequentemente. Dizem também que azar no jogo é sinônimo de sorte no amor e vice-versa. Bem, nos parece que o *Banquete*, enquanto um jogo agonístico de ideias, não põe em jogo efetivamente o amor, mas o convencimento, a eloquência e a própria reputação de quem fala. Apenas Sócrates leva a sério a questão do amor e trata a questão de modo filosófico, verdadeiramente.

Quando a filosofia é considerada como um jogo, geralmente se enfatiza o aspecto do questionamento, do raciocínio lógico e do debate argumentativo. Na perspectiva da dimensão “agônica” do jogo, a filosofia pode ser vista como um processo intelectual no qual se busca o conhecimento e o entendimento por meio de um engajamento ativo e reflexivo.

Assim como em um jogo, no *Banquete*, as personagens estabelecem regras e princípios para investigar questões fundamentais sobre o amor. Eles formularam hipóteses, levantaram perguntas desafiadoras e desenvolveram habilidosos argumentos convincentes para sustentar suas posições. O diálogo e o debate foram, portanto, aspectos essenciais nesse "jogo filosófico". Essa abordagem crítica e lúdica, permite explorar questões complexas e ampliar a compreensão das possibilidades e limitações do pensamento humano. Deste modo, é possível enfatizar a importância do processo e do engajamento intelectual, incentivando a busca constante por respostas, a exploração de diferentes abordagens e a abertura para a mudança de ideias. É uma forma de encarar a filosofia como uma atividade intelectual que estimula a curiosidade, a criatividade e o pensamento crítico, e além do que se possa imaginar, interessante. Sócrates obedece às regras do jogo, porém, sua jogada é mais refinada, a dialética se contrapõe à retórica mostrando como esta última acaba por falhar perante a grandeza e o comprometimento do discurso filosófico.

A fala de Sócrates no *Banquete*, portanto, pode ser relacionada ao jogo através de seu estilo de questionamento, a busca por respostas verdadeiras, a ênfase no diálogo e no debate como meios de avanço intelectual, e a postura de aprendizado constante. Esses elementos contribuem para criar uma dinâmica de jogo intelectual dentro do diálogo, onde o objetivo é explorar, refletir e chegar a uma compreensão mais profunda de algo em questão. A Filosofia então, supera a retórica pela proposta dialética, esse é o placar final do jogo!

REFERÊNCIAS

CAILLOIS, Roger. *Os jogos e os homens: a máscara e a vertigem*. Tradução: Maria Ferreira. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2017.

DA SILVA, Felipe Gustavo Soares. Pausânias e o Amor Retórico. *Anais de Filosofia Clássica*, v. 14, n. 27, p. 297-322, 2020. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/FilosofiaClassica/article/view/34357/22452>. Acesso em: 30 jul. 2023.

DOVER, Kenneth James. *A homossexualidade na Grécia antiga*. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.

PLATÃO. *O Banquete*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: UFPA, 2011.

PINHEIRO, V.S. Introdução ao Banquete de Platão. In. PLATÃO. *O Banquete*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: UFPA, 2011.

SOARES, Lucas. Antecedentes del rol mediador del Éros en los discursos de Erixímaco y Aristófanes. *Jornadas de Investigación em Filosofia*, 9, 2013, La Plata. Anais... La Plata: Departamento de Filosofía, FaHCE-UNLP, p. 1-7, 2013.

SUITS, Bernard. *The grasshopper: games, life and utopia*. Toronto: University of Toronto, 1978.

Recebido em: 07/03/2024.

Aprovado em: 02/12/2024.

OS MODELOS GERATIVOS DE LINGUAGENS NATURAIS COMO PRÓTESES DE PERCEPÇÃO

NATURAL LANGUAGE GENERATIVE MODELS AS PERCEPTION PROSTHESES

Fernando Alberto Pozetti Filho

PUC São Paulo, São Paulo, Brasil. Email: felafilho@gmail.com Orcid: [https://orcid.org/0000-0002-4814-](https://orcid.org/0000-0002-4814-536X)

[536X](#)

Resumo: A experiência fílmica se alastrou a grande parte da população mundial produzindo mutações no sentir. Argumentamos neste artigo sobre a causalidade cognoscível entre a abstração dos signos – fenomenologicamente reduzidos e projetados em telas analógicas/digitais – com a organicidade e inteligibilidade da interação escópica do olhar. O conjunto de induções psíquicas decorrentes destas experiências de “mutação da sensibilidade” se mostram agenciadas por uma natureza estimulante, cujo poder de controle subjetivo é massivo e determinante. Iremos apresentar uma breve genealogia do uso de telas como prótese de percepção, iniciando com a invenção do cinema e sua contribuição às ideologias revolucionárias e contrarrevolucionárias, igualmente na integração estratégica do império americano e na filiação da população alemã ao nazismo. Com a mudança do suporte entre analógico-digital este cenário se torna altamente complexo na dita pós-modernidade. Tal cenário de expropriação da cognição voltou a ter, nos recentes ataques neofascistas às democracias, justamente o investimento e adesões às produções audiovisuais (fake news e negacionismos) direcionadas ao gerenciamento ideológico e ontológico de populações. Por fim, analisaremos os atuais modelos gerativos de linguagens naturais (LLM) utilizados pela inteligência artificial-deep learning, ressaltando como tais ferramentas delinearão as qualidades subjetivas e políticas da humanidade nos próximos anos.

Palavras- chave: Fenomenologia. História do cinema. Modelos gerativos de linguagens naturais. Inteligência artificial.

Abstract: The filmic experience has spread to a large part of the world's population, producing mutations in sensing. In this article, we argue about the cognizable causality between the abstraction of signs – phenomenologically reduced and projected on analog-digital screens – with the organicity and intelligibility of the scopic interaction of gaze. The set of psychic inductions resulting from these experiences of "sensitivity mutation" appear to be mediated by a stimulating nature, whose power of subjective control is massive and determinant. We will present a brief genealogy of the use of screens as perception prostheses, beginning with the invention of cinema and its contribution to revolutionary and counterrevolutionary ideologies, equally in the strategic integration of the American empire and in the German population's affiliation with Nazism. With

OS MODELOS GERATIVOS DE LINGUAGENS NATURAIS COMO PRÓTESES DE PERCEPÇÃO

the change of support between analog-digital, this scenario becomes highly complex in so-called postmodernity. This scenario of cognitive expropriation has recently returned in neofascist attacks on democracies, precisely through investment and adherence to audiovisual productions (fake news and denialisms) directed at the ideological and ontological management of populations. Finally, we will analyze the current natural language generative models used by artificial intelligence-deep learning (LLM), highlighting how such tools will delineate humanity's subjective and political qualities in the coming years.

Keywords: Phenomenology. History of cinema. Natural language generative models. Artificial intelligence.

INTRODUÇÃO

A emergência dos modelos de linguagem generativos e sua crescente sofisticação tecnológica nos apresenta um momento histórico singular para refletir sobre como as interfaces mediadas por telas têm modificado profundamente nossa experiência perceptiva e cognitiva ao longo do último século. Este artigo propõe analisar como, desde o surgimento do cinema até os atuais sistemas de inteligência artificial generativa, as telas têm funcionado como verdadeiras próteses de percepção, alterando não apenas nossos modos de ver e interpretar o mundo, mas também nossa própria constituição subjetiva e política.

Partindo de uma perspectiva fenomenológica, investigamos como o processo de redução e abstração dos signos, materializado inicialmente na experiência cinematográfica e hoje amplificado pelos modelos generativos de linguagem natural, tem produzido mutações significativas em nossa sensibilidade e cognição. Esta análise se desenvolve através de uma genealogia histórica que evidencia como tais tecnologias de mediação perceptiva foram instrumentalizadas para fins ideológicos - seja na revolução bolchevique, no nazismo ou na consolidação do império americano - revelando o papel crucial das próteses perceptivas na formação e controle das subjetividades coletivas.

À luz deste percurso histórico, buscamos compreender os desafios e implicações que os atuais modelos generativos de linguagem natural apresentam para nossa experiência cognitiva e política contemporânea, especialmente considerando seu potencial tanto para aprofundar mecanismos de controle e alienação quanto para possibilitar novas formas de imaginação e liberdade.

A CONSCIÊNCIA DO ABSOLUTO NO ATO DE PERCEPÇÃO

Na gênese da sétima arte – tal como na fotografia – algo de grande fascínio ocupou os cineastas, produtores, diretores, financiadores, artistas e roteiristas. Isto esteve relacionado com a forma de reações dos espectadores diante das primeiras impressões fotográficas e projeções cinematográficas. Neste contato inicial, o público foi incapaz de fazer a distinção entre a realidade e a virtualidade do que lhes era mostrado, ou seja, não se conseguia distinguir objetos reais e objetos fictícios. Somente após uma adaptação progressiva é que os espectadores conseguiram desassociar aquilo que era percebido (na imagem fotográfica ou na projeção dos filmes) como sendo realmente uma imagem ou uma obra ficcional; que tal manifestação não tinha existência

empírica idêntica à realidade: “dizem-nos que quando uma imensa cabeça ‘decepada’ sorriu para o público pela primeira vez houve pânico no cinema” (Buck-Morss, 2009, p. 12).

É justamente este “desconforto perturbador” que hoje em dia encontramos ao utilizar as ferramentas de inteligência artificial construídas por LLM (Large Language Models)¹. É uma experiência inédita em nosso histórico de observadores de formas de expressão da realidade, ou seja, formas com as quais nos relacionamos com a produção, edição e divulgação de imagens, sons ou imagens-movimento (audiovisuais). Há uma nova configuração (estética) revolucionária permeada por uma tecnologia altamente avançada e potente. É sob esta interface que iremos caminhar em direção a um novo processo civilizatório, ou de novas barbáries. Aos pesquisadores e cientistas deste campo, ainda não está claro para qual opção penderemos. Falta-nos uma ética e, sobretudo, um tipo de tecnologia capaz de supervisionar algo que já atribui, a si próprio, uma forma evoluída de inteligência autônoma, ou, não-supervisionada por humanos.

Nosso histórico como telespectadores se inicia há cento e vinte cinco anos atrás. Os primeiros públicos, ao terem contato com a projeção cinematográfica, seus efeitos especiais e sonorizações (ainda que rudimentares e “artesanais”) não suportavam o “disforme” que a experiência de ir ao cinema subitamente lhes arremessavam. Havia uma espécie de violência dissociativa entre a cognição/razão e um animismo fantástico, vivo e perturbador mesmo que artificial, apresentado em uma tela plana. Quando a câmera registrava uma personagem em close-up, destacando em sua objetiva apenas a face, os espectadores, não admitindo tal distorção e tal desproporcionalidade, acabavam por não se conter e, ao visualizarem aquele enquadramento, levantavam-se das poltronas e gritavam em direção à tela: “Mostre-nos seus pés!”.

A recepção do público com esta realidade projetada fez com que reações tipicamente “instintivas” fossem internalizadas como uma forma de agenciamento silencioso de desejos. Somente com o tempo é que os espectadores conseguiram apreender a distinção entre produtos audiovisuais e realidade. Conceitualmente, isto consiste em analisarmos um peculiar e exigente objeto, o qual demanda a invenção de um novo olhar. Na experiência do espectador, o que realmente se assiste através das telas são dados puros de uma outra experiência, estes dados provêm de raízes pré-reflexivas, ou, por um ato intencional cuja representação não é imediatamente dada. Ou seja, há uma lógica tácita em que a criação estética requer um

¹ O Chat-GPT despontou recentemente como a ferramenta mais utilizada entre os LLM (Modelos gerativos de linguagens naturais). De fato, os usuários atualmente recorrem à ferramenta para a criação de uma série de atividades (intelectuais, criativas, heurísticas, didáticas etc.). Contudo, neste texto, iremos discorrer sobre eventos que permearão a utilização, por usuários, não de modelos que processam e elaboram autonomamente textos e imagens, mas modelos capazes de elaborar produtos audiovisuais, ou vídeos gerativos. Em 2024, a empresa OpenAI, criadora do Chat-GPT, apresentou ao mundo a SORA-AI, LLM capaz de produzir vídeos realistas de forma autônoma, ou, sem a intervenção humana.

“condensamento” cognitivo espelhado em uma forma “imane” e idiossincrática à consciência de seus criadores, produtores e/ou organizações. Tal sensibilização justamente ocorre na transfiguração do olhar em percepção, ou, do olhar diante do “objeto fenomenológico de cognição [reduzido] apoditicamente de que fala Husserl” (Buck-Morss, 2009, p.8).

A etimologia da palavra “imagem” vem do vocábulo *magie* e, apesar de banal em nosso cotidiano, a criação das primeiras imagens artificiais não foi um procedimento simples, basta atentarmos que imagens não existem na natureza. A “confeção” da “primeira imagem” possui uma origem imbricada e ainda não compreendida de forma rigorosa pela pesquisa. A construção dos registros paleolíticos em cavernas, por exemplo, implica em um ato radical durante um período nebuloso na evolução humana, período de grandes mutações ontológicas e genéticas. Se imaginarmos homens nômades, caçadores e coletores sem domínio de linguagem verbal e escrita, sem organização simbólica através da família, comércio, organização social, espiritualidade etc. qual o motivo teriam em utilizar imagens para intermediar seu contato com o mundo natural?

Há pouco mais de um século apenas, ou seja, dezenas de milhares de anos depois do desenho da primeira imagem, produções audiovisuais vieram dominar parte considerável da realidade humana, de seus modos de produção simbólica, cultural, afetiva, ideológica etc. Pode-se dizer que a tela (e suas qualidades de receber e projetar realidades) funciona como “um órgão artificial de percepção e cognição humanos” (Buck-Morss, 2009, p.9).

Não é apenas pelo teor inteligível e racional que estes eventos podem ser descritos, circunstanciados e julgados; parece-nos haver um efeito universal excitatório oriundo destas realidades constringidas e figuradas (reduzidas) através das telas de projeção, espécie de golpe contra a consciência. É somente assim que a propagação de conteúdos insalubres ou desfiguradores da própria realidade encontraria apoiadores e defensores. Fica explícito, por meio da eficácia deste modelo de divulgação, como a “sociedade de espetáculo” e “de controle” é mantida por uma outra consciência, sempre má intencionada, que se utiliza de princípios de filmagens, roteiros, montagens, edições e sonorizações para direcionar o desejo, o qual, raro exceções, sensibilizará todos os espectadores.

Se quisermos ter uma visão do objeto puro, este ‘dado-em-si’, ‘dado-absoluto’ que não é coisa física nem fato psicológico mas (frase de abismar!) uma ‘coisa intencionalmente inexistente’ seria melhor abandonar o texto, e ir ao cinema. (...) Ir ao cinema é um ‘ato de puro ver’. O que é percebido na imagem cinematográfica não é um fato psicológico, mas fenomenológico. É ‘reduzido’, ou seja, a realidade é colocada entre parêntesis’ (Buck-morss, 2009, p. 8).

O advento deste processo em colocar a realidade em sucessivos parênteses possui três estágios distintos e sobrepostos no caso do cinema. Inicia-se pelo enquadramento, pois se

determina que, de todo universo de possibilidades diante de si, será enquadrado apenas uma fração, apenas uma amostra, um recorte. Assim, em sua câmera, ou atualmente em um software de imagens ou em um LLM, o primeiro ato de redução fenomênico ocorre ao se singularizar o todo em unidades fragmentadas ou restritas, podemos designar simplesmente como frames. Imaginemos que somos o diretor (de fotografia ou não) de um filme, e temos que “posicionar” a câmera para registrar uma cena. Quantos ângulos possíveis podemos utilizar? São muitos evidentemente, além do mais, podemos usar duas ou mais câmeras e explorar dois ou mais ângulos. Este recorte possui efeitos estéticos e ontológicos, simultaneamente. Portanto, a redução é sempre análoga a este ato forjado pelo reflexo de uma consciência particular, deliberando uma única e específica opção, induzida por seu campo de visão, por sua perspectiva. A significação dos dados contingentes e sensíveis da realidade é reduzida a um pensamento-ato. Vsevolod Pudovkin, ao argumentar a favor do infinito poder do cinegrafista, declarou primeiro que o espectador vê “somente aquilo que o diretor deseja mostrar a ele”, mas foi forçado a acrescentar: “ou melhor dito, aquilo que o próprio diretor vê na ação em questão” (Gillespie, 2000, p. 24).

Utilizando o cinema para apreendermos o conceito de redução fenomênica de Husserl, admitimos como eidética esta apropriação seletiva entre a distinção de cores, formas, sons, posições espaciais, temporais, ângulos, movimentos e efeitos diante o mundo e nosso olhar, nosso “ponto de vista”. As reduções não se restringem apenas a uma dimensão plástica e figurativa. Para intensificar este poder protético da percepção, podemos incluir um novo ambiente “reducionista”. Na segunda “intervenção” também há uma apropriação seletiva, agora, ela trata especificamente de planos abstratos, a saber: o plano das ideias e dos conceitos.

Assim como há um repertório visual esperando uma seleção pela nossa lente, há, igualmente, um repertório de proposições discursivas, conceituais e abstratas que também receberão um encaminhamento. Estes são os “argumentos”, aquilo que consta nas descrições do enredo e que condicionará, por exemplo, a personificação dos atores, ou, a abstração dos modos de ser sob um plano simulado fictício. Aqui, é possível que fenômenos de uma consciência questionadora, crítica, apocalíptica, violenta, poética, escatológica, niilista etc., seja formatado igualmente em uma essência singular, uma aglutinação que intensifica tais “conceitos” — tal como o faríamos com as possibilidades de escolhas plásticas. “Há uma ambição no cinema de penetrar, apreender e reproduzir o próprio pensamento. O cinema confrontado ao espírito humano e o pensamento como sistema de imagens, imagens-pensamento explorando sua potência própria” (Pelbart, 2004, p. 27).

Após o término das opções (plástica-conceitual) um novo processo de redução se abre, agora, ele estará direcionado não mais à realidade dada ou especulada, mas ao “amontoado” de

imagens-movimentos-conceitos já registrados pela câmera. Diante das horas de material capturado entra em jogo esta terceira “etapa de redução”, a saber: os procedimentos de edição e/ou montagem. Aqui, maneja-se a justaposição da “primeira redução” com a “segunda redução”, e, assim, fabricam-se novos recortes, ou corrigem-se recortes produzidos e que não demonstraram que as intencionalidades estavam devidamente explícitas.

A cada novo parêntese (filmagem, edição, mixagem, musicalização, masterização) uma modificação ganha espaço, um juízo vem consolidar a real intenção de cada cena, e estas vão assumindo camadas de significados às novas intenções, elaborando o objeto final altamente reduzido; será sobre este que ocorrerá a “adesão libidinal às fantasias ideológicas (Zizek, 1992). “A imagem torna-se, nesse caso, a sequência do objeto” (Blanchot, 1987, p. 262).

Falamos, então, justamente de tais dados absolutos; ainda que se refiram intencionalmente à realidade objetiva, o referir-se é nelas uma certa característica, enquanto que nada se preconceitua acerca do ser e não ser da realidade. E assim lançamos já a ancora na costa da fenomenologia [...] (Husserl, 1989, p. 71-72).

Logo, o que há explícito é uma refração da realidade, e por ser retrátil, não vemos expandida a possibilidade de encontros de realidades mais elaboradas e/ou desconhecidas por nós. “Os sentidos já estão determinados pelo aparelho conceitual antes que a percepção ocorra, o cidadão vê a priori o mundo como a matéria com a qual ele o produz para si próprio. Kant antecipou intuitivamente o que só Hollywood realizou conscientemente” (Adorno; Horkheimer, 1986, p. 42). O órgão protético da tela do cinema transformou a natureza da cognição humana de uma forma em que, mesmo as grandes obras filosóficas do passado, exclusivamente impressas, não conseguiram suscitar.

Ressaltamos que conforme um grau a mais é construído, mais a sua inscrição teleológica perde a identidade com o primeiro objeto selecionado. Ao final, o que realmente assistimos é, sobretudo, a cognição pura e reduzida externa a nós. Será a percepção de outrem (ou de um mercado, uma indústria, um “gabinete do ódio”) que estarão diante de um olhar-ato-pensamento; excessivamente interessados em certa estética dos atentados. Por isso, a acepção de um conteúdo talhado e auspicioso possui, na assimilação da massa, uma via fácil para a adesão alienatória, pois aqui, a fantasia se reveste de identificação.

Walter Benjamin corretamente menciona: “a natureza que fala a câmera não é a mesma que fala os olhos. Ela é diferente, sobretudo porque, no espaço onde domina a consciência do homem, ela substitui um espaço onde reina o inconsciente” (Benjamin, 1994, p. 187). Na mesma linha, podemos resgatar Adorno e adicionar a “expropriação do inconsciente, [ou seja, aparato ostensivo que a indústria cultural atua diretamente na expropriação pulsional direta] que serve

como enfraquecimento do Eu, [logo] da ascensão das patologias narcísicas” (Safatle, 2019, p. 186). Por isso, o cinema, e atualmente os vídeos compartilhados nas redes sociais, são proeminente gestores psíquicos por onde se dissemina a técnica de espreitar a percepção e, com isso, promover toda sorte de ruídos.

A VERDADE TEM ESTRUTURA DE FICÇÃO

O período inicial do cinema se desenvolveu dentro de um conjunto de circunstâncias instáveis tanto políticas quanto culturais. Já em sua origem, e justamente pelos recursos técnicos de sua produção terem rápida aceitação e poder de disseminação, o cinema foi a arte que mais soube se atualizar perante a necessidade de “acompanhar” uma realidade transitiva como a do século XX. O cinema parece não apenas responder, mas ser umas das fontes cujas formas de reconhecimento incorporam indivíduos à identidades, representações, ideologias, conceitos, mercados e formas de vida. O grande evento de efervescência política e cultural que instrumentalizou e disparou o processo histórico da Revolução Bolchevique contou com o anteparo do cinema. Ancorado nas operações típicas das reduções fenomenológicas, os cineastas soviéticos construía realidades a ponto de projetá-las a fim de que seu público, de imediato, estaria engajado nos processos de lutas para a sublevação popular. Portanto, houve, tanto antes quanto após a conquista do Estado pela esquerda, de um cuidado sobre a amplitude da alteridade que sofreriam seus cidadãos pelas vias cinéfilas. A solução foi imprimir, pelos cinegrafistas, “artefatos cognitivos” compatíveis com a ideologia marxista, sobretudo, um movimento guerrilheiro de luta urbana, de ocupação massiva da população dos espaços públicos e seu voraz deslocamento. O cinema aparece aqui em sua fina estratégia a uma condução intencionalmente positivada, como se nas salas fosse “ensaiado” a coreografia que iriam fazer nas ruas. Assim elegeram como objetos puros – a se refratarem àquela realidade – toda a estetização da luta contra o poder das classes dominantes. Por isso, (re)filmavam ações performáticas de protestos, reproduzindo através de milhares de figurantes, o grito e a violência das massas que percorriam àquelas cidades (não obstante, os mesmos espaços públicos e rurais que viviam seus espectadores).

Não havia ali enredos que singularizassem sujeitos e suas circunstâncias domésticas e/ou afetivas. O protagonista destes filmes era o coletivo em si. Esta massa reduzida cognitivamente pelas técnicas do cinema só pôde encontrar espaço, ou um habitat, nesta franquia indefinida que é a tela de projeção, ou seja, “que nenhuma [outra] realidade poderia suportar a intensidade da massa que se mostra no cinema” (1960, p. 14). Serguei Eisenstein nos mostrava em suas imagens cinematográficas a multidão de pessoas como forma compósita, “um ser protoplásmico no

processo de vir-a-ser”, ou, um “fluir de violência” que enche a tela, estendendo os corpos humanos ao “limite de sua expressividade” (Kracauer, 1960, p. 14).

A cognição é uma função tanto física quanto intelectual. Se consideramos a tela cinematográfica como um órgão protético dos sentidos, então uma característica suprema nos fulmina. Exposto ao choque sensual do cinema, o sistema nervoso sujeita-se a uma dupla e aparentemente paradoxal modificação: de um lado, há uma intensificação extrema dos sentidos, uma hipersensibilidade de estímulo nervoso. De outro, há uma neutralização da sensação, um entorpecimento do sistema nervoso que é equivalente à anestesia corpórea (Buck-Morss, 2009, p. 30).

Filmes como *Greve* (1924), *Outubro* (1927), *O Encouraçado Potemkin* (1925) todos do cineasta soviético, tentaram deduzir o capital, a opressão de classe e a equidade social tornando estes eventos realidades abstraídas pela classe e para classe; ver a ideia de unidade do povo revolucionário instruiria uma forma de vida revolucionária, pois, havia ali, uma solidariedade latente pela garantia da liberdade. É questionável se a experiência da União Soviética teria sido possível sem o cinema, e Lenin – um contemporâneo de Husserl – estava mais certo do que ele próprio poderia imaginar quando o qualificou como a mais importante das artes. A construção, depois de sua morte, deste Estado pós-revolucionário, precisava do mundo do cinema para se manter.

Esta experiência de estímulo ideológico a processos revolucionários comunistas foi rapidamente suprimida. O processo político revolucionário, subsidiado pelo poder de capacitação do inconsciente do próprio movimento da revolução formava uma combinação potente o suficiente para, quiçá, promover as mesmas revoluções ao redor do planeta. Como intervenção e contra-ataque às inventivas soviéticas, visando não apenas o confronto com tal forma de vida, mas também como aspiração a capacitar às próprias realidades ali envolvidas, veremos dois nichos recrutarem o poder do cinema para alavancar suas formas de vida e dissimulação ideológica: o nazismo e o american way of life.

Os estudos pioneiros da Escola de Frankfurt já demonstravam como a adesão do operariado alemão ao nazismo ocorria por “impulsos emocionais do indivíduo e suas opiniões políticas” (Jay, 1996, p. 32). O cinema surge justamente como meio de conexão do indivíduo às estruturas perversas vinculantes à autoridade do Führer. Esses “impulsos emocionais” não são nada abstratos nem meramente especulativos, são preceitos da regressão social que atuará na ontogênese das capacidades prático-cognitivas dos sujeitos. O caráter externo da máquina simbólica funciona como um verdadeiro automatismo; é ao mesmo tempo o lugar em que o destino de nossas crenças mais sinceras e íntimas é encenado e decidido de antemão. Como na estratégia comunista, o

Ministro mais importante de Hitler, Joseph Goebbels, era justamente o responsável ou o arquiteto da propaganda e das peças audiovisuais ao promover a “massa áurea” em sua luta contra o risco de contaminação por outros nichos étnicos. Assim se positiva este espaço simulado do cinema, instaurando novos imaginários potencialmente partilhados e, estrategicamente, úteis de se propagarem como fantasias ideológicas embebida por uma identificação dissimulada.

Já nos Estados Unidos, que durante os anos 1920 estavam em processo de ocupação e povoamento de seu território por imigrantes recém-chegados, ansiavam por tal poder ostensivo da “estilização cinematográfica”, oferecendo-a como um novo “estilo de vida” a estes indivíduos apartados de suas origens pátrias. Para agregar figuras estrangeiras distintas e em conflitos étnico/culturais, demandava-se por uma ideologia unificada que ficou conhecida como *melting pot*. O recurso adotado para tamanho esforço não foi outro do que a criação estética do cinema como regime de “ideologização das massas” centrada na faina de trabalhadores, em enredos que deixavam o passado de fora da tela. Os filmes eram disponibilizados gratuitamente, como na União Soviética e na Alemanha, em teatros improvisados e em vilarejos dispersos pelo país. Em oposição radical à cultura revolucionária bolchevique, as projeções norte-americanas louvavam o sistema de produção capitalista, pois somente assim é que se construiria o clamor necessário ao império norte-americano em poder prosperar. No filme de John Ford, *O Cavalo de Ferro* (*The Iron Horse*, 1925), o tema central era a vida cotidiana de milhares de trabalhadores que durante meses construíam uma estrada de ferro transcontinental, simbolizando, assim, a unidade nacional entre operários poloneses, chineses e italianos no extenso território. A realidade árdua de um trabalho infundo e extenuante retratada (reduzida) como apreço ideológico à união de esforços, induzia um mundo novo que ali nascia, sendo estratégia também de “apaziguar” o conflito e estimular aqueles imigrantes às grandes oportunidades oferecidas pela América industrial que logo nasceria. A partir dos anos 1940, Hollywood criara um novo plano fílmico, paradoxal à ideia de aglutinação de um coletivo de personagens sob um processo unificante. Agora, nasceria o protagonista, apontado no compósito individualizado do “astro” ou “estrela”. Estes personagens retiram os “olhos da câmera” do espaço político/geográfico, construído social e historicamente e, assim, direcionam-se para algo bem mais próximo de um “espaço íntimo”, ou seja, da corporeidade, de como este corpo será “conquistado” pelo outro. Aqui, uma perigosa combinação ganha relevância e passa a anunciar uma nova ontologia: a relação entre consumo, saber, erotismo e heroísmo. “O cinema, aqui, está na encruzilhada de um devir pornográfico, orientado para o prazer, com um fim masturbatório, que reduz o corpo nu a um objeto comum de desejo, instrumento de catarse coletiva anônima” (Pourriol, 2012, p. 26).

A partir deste objeto/substância permeando os astros/estrelas um amontoado simbólico de consumo encontra espaço privilegiado de divulgação. Agora, o molde ideal para a redução do real são os close-ups que enchem a tela, percorrendo em detalhes óticos partes do corpo, que sempre nos apresentam novos figurinos, acessórios, carros. Hábitos sociais recorrentes como o consumo de álcool e cigarro também passam a cada vez mais compor tais cenas. O interesse neste formato de “protagonismo” é de produzir identificações personalíssimas entre espectador e objeto estético, entre a demanda e a internalização do desejo de consumo. Constrói-se uma superfície psíquica altamente maleável, renovável, apta a aderir planos de alienação cada vez mais problemáticos.

O NASCIMENTO DO PÓS-CINEMA

A partir do ano de 2017 observamos a criação inédita de modelos generativos, também intitulados de transformers, os quais formaram a base tecnológica para a construção de inúmeras ferramentas da machine/deep learning nos anos mais recentes. O modelo Sora-AI, apresentado em 2024, opera através de texto para vídeo, ou seja, há um caixa de diálogo que conecta o usuário com a ferramenta, e ali escrevemos um prompt (uma solicitação), por exemplo, de uma cena qualquer, podemos descrever elementos que almejamos detalhadamente, ou simplesmente de forma genérica, não importa a compleição dos cenários, pode ser o mais surrealista e inédito possível, podemos incluir personagens humanos ou não, sugerir naturezas de diálogos etc. Qualquer comando ao modelo será revertido em imagem-movimento com traços e composições perfeitas, instantaneamente, sem a necessidade de “enquadramento e edição”. No fundo, Sora-AI é uma máquina de reduções fenomenológicas especializada e automatizada.

O termo gerativo conserva em si um longo movimento de produção científica, ocupando múltiplas áreas e com estratégias de pesquisa igualmente diferenciadas . Uma parte significativa do mercado de trabalho e do ambiente educacional — em que profissionais lidam com textos e/ou imagens — já utiliza tais recursos, auxílios, otimizações etc. Isso irrefreavelmente se espalhará por tarefas mais exigentes, tal como a pesquisa acadêmica, remodelará instituições e políticas, como universidades e funções ministeriais, ou mesmo, desempenhará com excelência a ação de se avaliar um artigo, em que as heurísticas sintéticas não apenas construirão os corpus, como automaticamente “dialogarão” com a literatura científica universal em ato, revolucionando toda a literatura através de um novo crivo de expertises inimagináveis em nossa vã condição atual. O espaço que restará ao trabalho intelectual e artístico humano será drasticamente reduzido.

Podemos flexionar e intensificar tal cenário de graves consequências incluindo também a ação dos novos modelos generativos que têm, igualmente, o potencial de expandir os limites da

narrativa e da plasticidade. Isso nos levará a uma nova era de entretenimento onde os espectadores têm um papel ainda incerto na construção e apreciação destes produtos.

No início do ano de 2024 foram feitas apresentações do atual “estado da arte” destes modelos para a produção de imagens-movimento. Os resultados são alarmantes ao ponto de se abrir uma “brecha antropológica” em que facilmente seríamos arremessados, e sem caminho de volta. Por isso, cremos, não há previsão de que lancem as ferramentas no mercado, e tal impedimento não possui atualmente objeções técnicas quanto à deficiência dos sistemas neurais artificiais. Ocorre, de fato, que mesmo diante de uma previsão de lucro, algo na casa de dezenas ou mesmo centenas de bilhões de dólares, os líderes das Big Techs não podem negligenciar o potencial risco em se permitir o acesso à população mundial de tais artefatos.

Como muitas das realidades da modernidade, a guerra precisa do órgão protético da tela do cinema para ser ‘vista’. A guerra é o cinema e o cinema é a guerra. Não precisamos ir tão longe para perceber o que conhecemos como guerra não pode ser separado de sua representação cinematográfica. Nenhum general moderno, nenhum piloto de bombardeiro pode atuar sem a percepção simulada da imagem cinética. A questão é que certos eventos só podem ter lugar na superfície protética da tela (Buck-Morss, 2009, p. 19).

A interface entre humanos e modelos generativos audiovisuais promete revolucionar a forma como criamos, consumimos e interagimos com qualquer tipo de conteúdo, com as mídias sociais, com a linguagem, com o outro (intersubjetividade). Ao explorar essa interface é cabal que poderemos aproveitar todo o potencial dessas tecnologias para melhorar nossas vidas e interromper o nível de degradação ecossistêmica do planeta, como também, isso pode ser um instrumento de violência, dominação e mais destruição. É o que nossa breve análise histórica mostrou: há uma contingência implicada no tipo de consciência a ser expropriada e disseminada pela composição e disseminação destes conteúdos audiovisuais. Para nossos frágeis estatutos éticos, além de nosso cenário de crises ininterruptas, não é visível que tipo de poder alienatório estaremos “assujeitados”. Os avanços irrefreáveis da tecnociência nos arremessará à redução fenomenológica que se ocupou Husserl, contudo, a manipulação de tal instrumentária não nos exigirá ir ao cinema ou ligar os aparelhos televisores e ficar parados diante deles. Um contingente maciço da humanidade já moldou seu comportamento ao recorrer às telas de dispositivos móveis em qualquer instante da vida cotidiana. Atualmente, captura-se o desejo de bilhões de indivíduos no mundo ao mostrar-lhes, pelos smartphones, um mundo de representações audiovisuais em que se mescla humor, violência, produtos, ideologias, empreendedorismo, educação etc. Esta rotatividade alucinatória tem o poder de provocar mutações em nosso sentir e uma nova ameaça de clivagem no pacto simbólico indica uma porta aberta para o renascimento de movimentos ainda mais extremistas e

irruptivos, como também, permitir-se-á que uma nova natureza de imaginação, cultura, ontologia e liberdade venha a nascer.

Quando se indaga o paradeiro dos movimentos de esquerda dentro desta atuação otimizada e especializada do poder de controle, é preciso questionar se a procuramos no lugar certo. No cenário brasileiro dos últimos anos ficou nítido que a extrema-direita construiu, mesmo grotescamente, um programa de disseminação de produtos audiovisuais que conseguiu alinhar certas pautas, mesmo obtusas e deslocadas. O modelo brasileiro é uma adaptação tardia da exposição ideológica outorgada pela extrema direita americana recente, com modelos nacionais herdados pelos descendentes de indivíduos ligados aos partidos fascistas na primeira metade do século passado. A esquerda não pôde combater este levante pois ela não possui para si um “programa fílmico” como aliado. Não achamos que seriam ingênuos ao ponto de abdicar desta arma de guerra por algum princípio moral, talvez, o fato seja que simplesmente não foram as escolhas corretas e estratégicas feitas pelos articuladores.

Não constitui uma tarefa fácil concluir um texto como este que se ocupa de especulações e previsões que deixaram de flertar com algum tipo de ficção científica. Os modelos generativos de texto para vídeo representam uma inovação tecnológica tamanha que nossa imaginação falha em acompanhar seus efeitos. Suas transformações ontológicas desafiam conceitos fundamentais sobre criatividade e realidade, enquanto suas implicações políticas destacam a necessidade de regulamentação e responsabilidade. Culturalmente, essas tecnologias têm o potencial de diversificar as formas de expressão e entretenimento, ao passo que educacionalmente podem revolucionar a forma como aprendemos, ensinamos e produzimos. No entanto, é essencial abordar os desafios éticos e sociais associados ao seu uso, a fim de maximizar seus benefícios e minimizar seus riscos.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor; Horkheimer, Max. *Dialética do esclarecimento*. Tradução: Guido Antônio de Almeida, São Paulo: Companhia das Letras, 1985.

BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. Obras escolhidas. 7. ed. Tradução: Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994. (v. 1).

BUCK-MORSS, Susan. *A tela do cinema como prótese de percepção*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2009.

GILLESPIE, David. *Cinema soviético antigo: inovação, ideologia e propaganda*. Londres: Imprensa Wallflower, 2000. (v. 4).

HUSSERL, Edmund. *A ideia da fenomenologia*. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.

JAY, Martin. *The dialectical imagination*. Berkeley: California University Press, 1996.

KRACAUER, Siegfried. *Theory of film redemption of physical reality*. Nova York: Oxford University Press, 1960.

PELBART, Peter. *O tempo não-reconciliado: imagens do tempo em Deleuze*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

POURRIOL, Ollivier. *Filosofando no cinema: 25 filmes para entender o desejo*. Tradução: Andre Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

SAFATLE, Vladimir. *Dar corpo ao impossível: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno*. São Paulo: Autêntica, 2019.

ŽIZEK, Slavoj. *Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

Recebido em: 03/04/2024.

Aprovado em: 04/12/2024.

OS SIGNIFICADOS DA CRÍTICA À RELIGIÃO EM FEUERBACH

THE MEANINGS OF CRITICISM OF RELIGION IN FEUERBACH

Gerson Lucas Padilha

Doutor pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Toledo, Paraná, Brasil. Email: gersonlucas.padilha@gmail.com. Orcid: 0009-0002-5010-66 90.

Resumo: O propósito deste artigo é explicitar as ideias e/ou determinações fundamentais concernentes à crítica à estrutura da alienação religiosa, tais como foram elaboradas por Ludwig Andreas Feuerbach em sua obra denominada *A Essência do Cristianismo*. Feuerbach fundamenta a crítica à teologia na antropologia. Nesta perspectiva, Deus se estabelece como a manifestação estranhada ou invertida das qualidades humanas genéricas objetivadas. Assim, todos os atributos designados a Deus: amor, poder, sabedoria, justiça, infinitude e outros, não passam de potencialidades humanas estranhadas. Esta oposição entre o humano e o divino implica em uma contradição aparente/ilusória, que mistifica o antagonismo essencial entre o indivíduo e o seu gênero. Assim, uma vez que o ser humano não se reconhece em suas características genéricas acaba projetando-as em Deus. Desta maneira, quanto mais predicados se designa a Deus, mais empobrecida e esvaziada se torna a condição humana. Desse modo, ocorre uma inversão na relação entre sujeito e predicado, onde o indivíduo não se reconhece como ator e autor do desenvolvimento histórico-cultural e passa a ser apenas o espectador dos desígnios de Deus.

Palavras-chave: Alienação. Deus. Homem.

Abstract: The purpose of this article is to explain the fundamental ideas and/or determinations concerning the critique of the structure of religious alienation, as elaborated by Ludwig Andreas Feuerbach in his work called *The Essence of Christianity*. Feuerbach bases the critique of theology on anthropology. In this perspective, God establishes himself as the estranged or inverted manifestation of the generic human qualities objectified. Thus, all the attributes designated to God: love, power, wisdom, justice, infinity and others, are nothing more than estranged human potentialities. This opposition between the human and the divine implies an apparent/illusory contradiction, which mystifies the essential antagonism between the individual and their gender. Thus, since human being do not recognize themselves in their generic characteristics, they end up projecting them onto God. In this way, the more predicates one assigns to God, the more impoverished and emptied the human condition becomes. In this way, there is an inversion in the relationship between subject and predicate, where the individual does not recognize himself as an actor and author of historical - cultural development and becomes merely a spectator of God's designs.

Keywords: Alienation. God. Man.

INTRODUÇÃO

Esta investigação tem como intenção analisar a¹ crítica à alienação religiosa, tal como foi elaborado por Feuerbach em *A Essência do Cristianismo*, obra publicada em 1841 na Alemanha. Feuerbach desloca a interpretação sobre os fatos e ideias que estavam apoiadas na religião e em princípios abstratos do idealismo alemão para as explicações fundadas em critérios sensíveis experimentados no cotidiano da vida. Desse modo, o estatuto da crítica da teologia se transformou em antropologia. Isto é, o conhecimento sobre Deus passa a ser a explicitação das potencialidades humanas genéricas objetivadas. Assim, na teoria de Feuerbach, o homem reencontra-se consigo mesmo no bojo da crítica religiosa, passando a ser o demiurgo da sua própria história, em detrimento de um ser fadado a seguir os preceitos divinos traçados a priori, na história.

Desta forma, mesmo a despeito do propósito explicitado pelo autor, a crítica religiosa feuerbachiana desempenhou importante função social no contexto ideopolítico da Alemanha, sobretudo na década de 40, do século XIX. Na anacrônica Alemanha da época², ainda imperava a herança de concepções da estrutura feudal, cuja justificação ideológica estava assentada na religião cristã. Sua conformação sociopolítica estava fundada na onipotência da vontade divina, a qual não era passível de ser transformada. No entanto, a filosofia de Feuerbach, ao se propor em desmistificar os dogmas religiosos, postula por extensão, o questionamento da estrutura social vigente. Desse modo, o homem, ao desembaraçar-se dos imperativos teológicos, reivindica para si enquanto livre agente, a possibilidade de reinventar a si e a sociedade na imanência do tempo de um mundo desencantado, o qual é a medida do seu próprio esclarecimento (Schütz, 2001, p. 19-21).

¹ A partir daqui até o final, o texto foi extraído literalmente do primeiro subcapítulo (parte do capítulo 1) de minha dissertação de mestrado intitulada *A relação entre os conceitos de alienação e fetichismo da mercadoria no pensamento de Karl Marx*. Do texto original foi acrescentado subdivisões (introdução, considerações finais etc.) bem como, foram feitas adequações no tempo verbal do último parágrafo, além de uma frase final no texto, para que ele ganhasse um caráter sistemático de artigo.

² Na primeira metade do século XIX, à situação do país, que viu nascer Marx e Feuerbach, foi caracterizada mediante à expressão miséria alemã. “Não se tratava apenas da penúria material da massa da população: tratava-se, antes, da situação sociopolítica alemã. É verdade que na entrada do século 19, enquanto a Inglaterra tornava-se a ‘oficina do mundo’, desenvolvendo a sua indústria moderna, e na França já se instalava a manufatura, a Alemanha continuava um país essencialmente rural, com três quartos dos seus 23 milhões de habitantes vivendo no campo, numa economia de base inteiramente agrária. Todavia, o mais importante dado da miséria alemã era o atraso das suas instituições sociopolíticas. (...) a Alemanha se articulou numa confederação de 39 Estados, formalmente soberanos, a Confederação Germânica, sob a clara dominação da Prússia. (...) Realmente, na terceira década do século 19, a Confederação Germânica não se apresentava como um Estado nacional unificado, constitucional e moderno: era um conjunto de quase quatro dezenas de Estados, com um sistema de representações políticas diversificados e restritivos, inexistência de laicização de fato, burocracia de raiz feudal e uma inequívoca dominação da nobreza fundiária. Nessa enorme distância política-institucional que separava a Alemanha da Inglaterra e França, residia o essencial da miséria alemã” (Netto, 2009, p. 10-12).

CRÍTICA AOS FUNDAMENTOS DA ALIENAÇÃO RELIGIOSA

Em *A Essência do Cristianismo*, Feuerbach afirma que a diferença substancial entre o homem em relação ao animal, reside no fato de que o homem possui a religião. Diferente do animal que, em conformidade com as características específicas de seu aparelho perceptível, possui o sentimento de existência individual, discernimento e juízo sensorial sobre os objetos que o afetam, o indivíduo dispõe da consciência no sentido rigoroso. A consciência humana, tomada no sentido rigoroso, ocorre porque o homem tem como objeto, não apenas a sua própria individualidade, mas o seu gênero, sendo, portanto, autoconsciente. O ser genérico é o ente que, na sua particularidade, traz a universalidade do gênero humano. A consciência, além de ser o fundamento antropológico da religião, é igualmente o elemento que está na base da ciência. O saber científico é a possibilidade do ser humano aprender a unidade do ser em meio à multiplicidade dos fenômenos.

O animal tem a vida simples, isto é, uma relação de identidade entre a dimensão interior e exterior da vida; já o homem possui a vida exterior diferente do interior. Em função de sua disposição natural determinada pelo instinto, o animal não consegue exercer as suas atividades genéricas de segunda ordem sem um referencial externo que estimule os sentidos. O homem, por ter subjetivamente a dimensão essencial da vida, pode exercitar suas potencialidades genéricas relacionadas ao pensar e o falar, sem necessidade de outro objeto externo. Assim, “o homem é para si ao mesmo tempo eu e tu” (Feuerbach, 2007, p. 36).

Segundo Feuerbach “A essência do homem em contraste com a do animal, não é apenas o fundamento, mas também o objeto da religião” (Feuerbach, 2007, p. 14). Ou seja, a consciência genérica foi o que possibilitou o homem constituir, no curso da história, a religião, embora simultaneamente, não reconheça nela a sua essência objetivada. A religião é formada pela consciência universal e infinita. Por isso, ao animal, que não possui a religião, não pode lhe ser atribuída a consciência, mas a determinação limitada do instinto, pois: “um ser realmente finito não possui a mínima ideia, e muito menos consciência, do que seja um ser infinito, porque a limitação do ser é também a limitação da consciência” (Feuerbach, 2007, p. 14). Já no que se refere ao estatuto antropológico da religião, ela é considerada a manifestação da consciência que, ao buscar abarcar a infinitude do mundo, acaba por demonstrar sua própria infinitude. Ou, dito de outro modo, a infinitude de Deus expressa a infinitude da consciência do gênero humano.

Então, o que caracteriza o gênero do homem quando este pensa ter a consciência do infinito? A realidade humana é constituída pela razão, pela vontade e pelo coração. “A força do pensamento é a luz do conhecimento, a força da vontade é a energia do caráter, a força do coração é o amor” (Feuerbach, 2007, p. 14). Estes poderes verdadeiros e perfeitos, que constituem a

unidade da trindade do homem, compõe a própria finalidade de sua vida. “Conhecemos para conhecer, amamos para amar, queremos para querer, para sermos livres” (Feuerbach, 2007, p. 14). Eles não são meros atributos do sujeito, mas constituem a própria essência humana enquanto tal, isto é, o seu Deus interior.

O homem toma consciência da sua essência genérica mediante a relação que estabelece com os objetos, sejam eles sensoriais ou espirituais. Mesmo os objetos que ficam mais distantes da visão: o sol, a lua e as estrelas, despertam nele o “conheça-te a ti mesmo”. Um exemplo deste fato é o caso dos pensadores gregos que formulavam suas teorias sobre o cosmo, a polis e sobre si próprios, balizados pela admiração e contemplação da *physis*.

Assim, mediante o exercício das suas capacidades essenciais que se processam na relação com os objetos que os correspondem, o homem, enquanto ser supremo, contempla em si mesmo, seu Deus interior. Por isso, o poder do objeto do pensar, do querer e do sentir, manifesta o próprio poder da razão, da vontade e do sentimento, respectivamente. Ao apreciarmos uma bela música, despertamos para a beleza do sentimento que está presente potencialmente em nós. Igualmente, quando o homem, por força da moral, abandona um costume ou domina as paixões, reconhece o triunfo da vontade sobre si. “Portanto, se pensas o infinito, pensas e confirmas a infinitude da faculdade de pensar; se sentes o infinito, sentes e confirmas a infinitude da faculdade de sentir” (Feuerbach, 2007, p. 41).

Desta forma, o indivíduo comparado ao gênero humano perfeito e infinito é um ser limitado e finito³. Da mesma maneira, aprende-se o caráter divino do sentimento quando ele é dirigido a Deus. “Se, p. ex., é o sentimento o órgão essencial da religião, então nada mais expressa a essência de Deus, a não ser a essência do sentimento” (Feuerbach, 2007, p. 17).

O sentimento⁴ é a essência subjetiva e objetiva da religião. Ou seja, o sentimento está na origem e na contemplação de si, mediante o exercício da prática religiosa, efetivada na relação

³ É na consciência da contradição insolúvel da condição humana, isto é, entre a finitude do indivíduo e a infinitude do gênero humano, que cada pessoa tem a possibilidade de atingir a autonomia enquanto sujeito autossuficiente, portanto, emancipado, que trata a si e aos outros como um fim em si mesmo.

⁴ “O sentimento de dependência é a base da religião, mas o objeto primitivo desse sentimento é a natureza, logo é a natureza o primeiro objeto da religião” (Feuerbach, 1989, p. 29). Observa-se que nesta obra, Feuerbach fundamenta a religião não apenas no homem (Antropologia), mas também, na natureza (Fisiologia). O sentimento de dependência é o fundamento da religião, e o elemento correlato que o impulsiona é o medo. A explicação do fenômeno religioso pelo medo é comprovada pela experiência dos diferentes povos no transcurso da história. Ao medo está associado o temor em relação aos fenômenos naturais externos ao homem, tais como, rios e mares revoltosos, o fogo, a tempestade, o trovão, e outros; e os fenômenos internos, doenças, medo da fome, da morte, do mal estar e outros. Alguns destes, mesmo doenças, febres, pestes, incêndios e deuses maléficos, eram prestados adoração, pois não cabe ao homem dominar essas forças. Mas, Feuerbach adverte que: “o medo não é a explicação completa e suficiente para a religião, não somente pelo motivo alegado por alguns, de que o medo é um sentimento passageiro, porque o objeto do medo permanece pelo menos na imaginação, sendo até mesmo a principal característica do medo, o fato de ele se estender para além do presente, o fato de ele temer males possíveis e futuros, mas também, porque ao medo segue-se um

com os objetos religiosos. Contudo, o objeto da religião – Deus – é apenas um exemplo que caracteriza o caráter divino do sentimento humano, pois apenas o divino pode reconhecer o divino. O valor do objeto, com o qual o homem se defronta, só tem importância na medida em que tocar a natureza do sentimento. “O sentimento é, pois, sacralizado meramente por ser sentimento; o motivo da sua religiosidade é a sua natureza, é inerente a ele próprio” (Feuerbach, 2007, p. 42).

Do mesmo modo que o sentimento, outras forças, capacidades e atividades humanas estão na base da essência dos fenômenos religiosos. Deus é a objetivação das qualidades humanas em sua pureza ilimitada e livre. Este fato caracteriza o estranhamento religioso, pois, o homem atribui a existência dessas qualidades a uma entidade imaginária transcendente, e não mais se reconhece no objeto de seu engenho. Assim, Feuerbach transforma a crítica da teologia em antropologia. Isto é, Deus é a manifestação invertida das potencialidades humanas genéricas ocultadas.

A diferença da consciência em relação aos objetos sensoriais e espirituais está no fato de que, em relação aos primeiros, a consciência do homem – autoconsciência – é facilmente

sentimento oposto, uma vez que o perigo passou, e esse sentimento contrário ao do medo se prende ao mesmo objeto, bastando um pouco de atenção e reflexão para se perceber. Esse sentimento é o da libertação do perigo, do medo e da angústia, é o sentimento do arrebatamento, da alegria, do amor e da gratidão. Os fenômenos naturais causadores do medo e do terror, são, na maioria das vezes, os mais benignos em suas consequências. O deus que destrói árvores, animais e homens, através de seu raio, é o mesmo que reaviva os campos e prados através de sua chuva. De onde vem o mal, daí vem também o bem; de onde vem o medo, daí também a alegria” (Feuerbach, 1989, p. 33). Contudo, o que unifica a base da experiência religiosa é o sentimento de dependência. Ele atua justamente na contradição aporética fundamental da condição humana, a saber, um ser cujo objetivo essencial é viver, mas que tenha consciência que mais cedo ou mais tarde vai desaparecer da face da terra. Desse modo, o sentimento de finitude e de dependência são correlatos. Se o homem fosse imortal não existiria religião. Contudo, Feuerbach, adverte que “a religião é essencial ou inata ao homem; não a religião no sentido da teologia, ou do deísmo, da própria crença em deus, mas a religião enquanto nada mais expressa que o sentimento de finitude e de dependência da natureza por parte do homem” (Feuerbach, 1989, p. 37). Desse modo, Feuerbach faz uma distinção, entre religião e deísmo ou teologia, isto é, na crença em um ser a cima da natureza e do homem. Foi a teologia que arrancou o homem de suas conexões sensíveis com o mundo, fazendo dele um ser vaidoso e isolado. Em sua obra intitulada *Preleções Sobre a Essência da Religião*, Feuerbach resgata as teses principais que desenvolveu em *A Essência da Religião* (publicada em 1945) em que fez a crítica também ao Deus físico. Assim, se aproximou das religiões naturais, não para defendê-las em si mesmas, pois estão emersas de fantasias e superstições religiosas, mas para resgatar a natureza e o homem enquanto tal de sua concepção divinizada. Contudo, Feuerbach não pretende com isso, como lhe foi objetado, subjetivar Deus no homem, pois pondera que o amor despendido entre os homens não está imune à constatação de seus defeitos e falhas. Igualmente não pretende endeusar a natureza, pois embora ela seja a fonte inexorável da vida humana, não é provida de razão, vontade e coração, atributos que o homem contempla em si, na relação com a natureza. Após fazer essas distinções, Feuerbach confessa ser um ateu religioso nos seguintes termos: “religião não é originariamente algo à parte, distinto da essência humana. Somente depois, em seu desenvolvimento posterior, torna-se algo à parte, apresenta-se com pretensões especiais. Saio em combate somente contra essa religião arrogante, soberba, espiritual e que exatamente por isso tem por representante, uma classe oficial especial. Eu mesmo, não obstante ateu, confesso-me francamente pela religião no sentido indicado, pela religião da natureza. Odeio o idealismo que arranca o homem à natureza; não me envergonho de depender da natureza, confesso abertamente que as influências da natureza não só afetam minha superfície, minha pele, meu corpo, mas também meu âmago, meu íntimo, que o ar que respiro em bom tempo atua beneficentemente não somente sobre meu pulmão, mas também sobre minha cabeça, a luz do sol não só ilumina meus olhos, mas também meu espírito e meu coração. E não creio, como o cristão, estar esta dependência em contradição com minha essência e por isso não espero também nenhuma redenção, nenhuma libertação desta contradição. Igualmente sei que sou um ser finito, mortal, que um dia não mais existirei. Mas julgo isso perfeitamente natural e por isso sinto-me inteiramente conciliado com esta ideia” (Feuerbach, 1989, p. 38).

discernível em relação à consciência dos objetos, enquanto que em relação ao segundo, a consciência de ambos (homem e objetos religiosos) coincide. Isso ocorre porque os objetos sensoriais estão situados fora do homem, enquanto os religiosos estão radicados no interior dele mesmo. O objeto sensorial afeta o homem, independente da intenção e do juízo a seu respeito, enquanto os objetos espirituais precisam de um exame acurado para distinguir o divino do não divino. Não obstante, ambas as modalidades de objetos expressam a essência humana objetivada.

Através do conhecimento do homem tem-se o acesso ao conhecimento de Deus; e mediante a apreensão do conhecimento de Deus desvela-se que foi o homem o seu artífice. O fenômeno sociológico da religião é a expressão dos mais profundos segredos humanos sublimados. Desse modo, a religião, quando submetida à crítica, se coloca como a consciência primeira, embora indireta, do autoconhecer-se do homem. Por isso, a religião antecede a filosofia, pois primeiramente o homem tende a transferir o conhecimento para fora de si próprio, antes de reconhecê-lo dentro dele. Assim, a religião é associada à fase infantil da humanidade, pois a criança é o ser que tem o seu ser fora dele. A criança toma o seu eu como extensão do corpo materno. Do mesmo modo ocorre com o progresso sócio-histórico das religiões, onde, o que anteriormente era tomado por uma religião primitiva, como algo objetivo e sagrado, posteriormente, é tido por outra religião como algo subjetivo e humano. Deus, considerado em seus atributos morais e espirituais, nada mais é que a essência divina objetivada⁵ do homem.

A contraposição entre o divino e o humano é uma oposição ilusória que recobre a oposição essencial entre o homem e o seu gênero. A essência da religião, pelo menos a religião cristã analisada nesta obra – *A Essência do Cristianismo* – é a manifestação sensível das qualidades genéricas da humanidade, abstraídas das limitações das individualidades concretas.

No que se refere às qualidades de Deus, como sabedoria, bondade, justiça, amor, e outras, estas não passam de predicados humanos estranhados. Feuerbach não opera a distinção entre existência

⁵ “Em *A Essência do Cristianismo*, Deus foi meu objeto de estudo somente como ser moral, por isso não pude dar nessa obra uma imagem completa de meus pontos de vista e de minha doutrina. A outra metade de Deus que faltou, tive então de tratar numa outra obra, mas só poderia tratá-la, prática e objetivamente, numa obra onde fosse tratada a religião natural, que tem por objeto somente o Deus físico. Uma vez que mostrei em *A Essência do Cristianismo*, que Deus considerado segundo seus atributos morais e espirituais, portanto, como um ser moral, nada mais é que a essência espiritual do homem divinizada e objetivada e que a teologia, na verdade, em seu último fundamento e em seu resultado final é apenas antropologia; agora mostro em *A Essência da religião*, que o Deus físico ou o Deus considerado apenas como a causa da natureza, das estrelas, das árvores, das pedras, dos animais dos homens enquanto seres físicos e naturais, nada mais significa que a essência divinizada e personificada da natureza, que então o segredo da teologia física é somente a física ou a fisiologia, mas fisiologia não no sentido restrito que tem atualmente e sim em seu sentido antigo e universal, quando então significava a ciência natural em geral. Por isso, se antes resumi minha doutrina na sentença: a teologia é antropologia, devo agora acrescentar: e fisiologia” (Feuerbach, 1989, p. 26- 27).

e essência, sujeito e predicado, afirmando que nenhum ser, seja a hipotética figura de Deus ou os sujeitos, em geral, sem qualidades, são seres sem objetividade, nulos, portanto, não ser. A ausência da designação de atributos e o não conhecimento sobre Deus são sinônimos e correspondem ao desencantamento da vida moderna.

Se, por um lado, o homem toma como verdades absolutas a experiência estética, o sentimento religioso e a consciência moral, por outro lado, a incognoscibilidade de Deus, resulta do perder-se do homem no mundo como aparente ser finito, revelando ainda um caráter religioso em sua postura. Com efeito, diferente de uma mera opinião subjetiva, o conhecimento da ideia absoluta de Deus está radicada no critério do gênero. Ou seja, o homem é o fundamento de Deus, e o gênero é a lei geral que possibilita o conhecimento sobre o homem e por extensão do próprio Deus. Assim, para Feuerbach:

Deus é então a essência do homem contemplada como a mais elevada verdade; mas, Deus ou, o que significa o mesmo, a religião é tão diversa quão diversa for a qualidade na qual o homem concebe esta sua essência, na qual ele a contempla como essência suprema (Feuerbach, 2007, p. 50).

O desenvolvimento da religião corresponde historicamente ao desenvolvimento da cultura humana. “Tudo que, num período posterior ou num povo culto é atribuído à natureza ou à razão é, num período anterior e num povo ainda inculto, atribuído a Deus” (Feuerbach, 2007, p. 60). As construções dos templos religiosos estão associadas ao valor que o homem designa as belas concepções arquitetônicas. Os artistas gregos depositavam nas estátuas de seus deuses o que julgavam como as melhores qualidades humanas, tais como, “dignidade”, “serenidade”, “magnanimidade”, “tranquilidade” e outras. Zeus era o deus mais forte, porque a força física era concebida como um atributo divino. Especialmente para os medievais, o fundamento do conhecimento era a fé em Deus, e as verdades eram reveladas pelos textos sagrados. Assim, tudo que a filosofia e a teologia consideravam, até então como Deus, era uma propriedade divina do homem; e tudo o que não era considerado como Deus, este o era. Por isso, diferente do ateísmo vulgar para o qual os predicados de Deus são desprovidos de sentido, ser ateu, no modo de pensar feuerbachiano, é reconhecer em Deus as potencialidades humanas projetadas e cultivadas aqui e agora no dia a dia da existência.

O conceito de Deus é derivado dos predicados do homem. O caráter divino das qualidades não deriva do fato de Deus as possuir, mas Deus as possui pelo fato de elas serem “divinas”. Desse modo, o sujeito (Deus) é o polo determinado da relação, e o predicado (homem) é o polo determinante. Este existe sem aquele, mas o contrário não é possível acontecer. Ou seja, no limite

da reflexão filosófica, Feuerbach atribui uma relação de identidade entre a essência de Deus e a essência humana.

Contudo, o homem por pensar ter a existência finita e, por conseguinte, a capacidade limitada de conhecer Deus, imagina saber apenas algumas de suas determinações, e o restante julga reconhecer futuramente, no mundo suprassensível. Assim, na religião concebida aqui enquanto teologia, o homem projetou, de forma estranhada, na onipotência da vontade divina, sua essência genérica, a qual se perdeu e não se reconhece mais enquanto tal. Quanto mais valor o homem atribui a Deus, em igual proporção, mais pobre fica. Desse modo, o criador está subordinado à criatura. Feuerbach exemplifica isso ao fazer alusão às figuras religiosos tradicionais dos monges e das freiras. Os monges reprimem a energia sexual ao fazerem voto de castidade a Deus, em compensação fizeram da Virgem Maria o modelo ideal da mulher perfeita. Já a freira “casa-se” com o próprio Deus. “Quanto mais o sensorial é negado tanto mais sensorial é o Deus ao qual o sensorial é crucificado” (Feuerbach, 2007, p. 56). Nesse sentido, o homem delega a Deus o que não reconhece como sendo seu.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desta forma constatamos que Feuerbach explicita, em sua obra, o fundamento humano da religião, em particular da religião cristã. Por isso, examina o conteúdo genuinamente religioso, a fim de evidenciar seu conteúdo/fundamento antropológico. Em seguida busca também contrapô-lo, por um lado, à doutrina teológica cristã, e, por outro, ao caráter especulativo da filosofia idealista. De certo modo, Feuerbach equipara religião e filosofia e as submete à mesma estrutura crítica. Diferentemente do que afirma Hegel, nem a religião, nem a filosofia contém apenas imagens fantásticas e afetivas de pensamentos abstratos, mas antes, ambas estão fundadas nos sentidos. Isto é, constituída pela unidade entre a dimensão racional e emocional, ou a material e espiritual do homem real e total. Portanto, para Feuerbach, a religião não deve ser tomada apenas como negação das potencialidades do homem, mas igualmente como portadora de suas qualidades humanas enquanto tais. Ela é negativa apenas no que diz respeito ao sentido teológico, onde a essência humana, tomada de forma fantástica e ilusória, é projetada em Deus (Schütz, 2001, p. 18).

Então, Feuerbach, em seu empreendimento teórico, ao elucidar as determinações

fundamentais que constituem o fenômeno religioso, pretende mostrar que Deus⁶ é a projeção estranhada da essência genérica objetivada do homem. Ou seja, no linear do desenvolvimento histórico, o homem criou Deus, o qual se desprende do seu criador, ganhou vida própria, passando a ser concebido como o centro da criação e da organização de tudo o que existe no cosmo. Desse modo, o criador não reconhece as suas potencialidades coaguladas no produto de sua criação imaginária, passando a ser subordinado a sua criatura. Contudo, o esclarecimento do estranhamento religioso pela reflexão filosófica ocorre e se equaliza nos limites da consciência. Ademais, aos predicados humanos é designada uma existência natural e imutável, independente das circunstâncias sócio históricas, por meio das quais foram influenciadas em seu desenvolvimento. Desse modo, o gênero humano (a espécie) é tido como algo que transcende o indivíduo, algo como um delineamento bastante estático, sobre o qual o indivíduo parece não ter influência histórica alguma. O viés ativo da produção do processo sócio histórico e da formação do próprio homem, bem como a superação da alienação que transcende o âmbito da consciência para a dimensão da praxis foi sistematizada anteriormente por Karl Marx (herdeiro de Feuerbach), algo que fica a ser analisado em um próximo artigo.

REFERÊNCIAS

FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*. Tradução: José da Silva Brandão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

FEUERBACH, Ludwig. *Preleções sobre a essência da religião*. Tradução e notas: José da Silva Brandão. Campinas – SP: Papirus, 1989.

FREDERICO, Celso. *O jovem Marx: 1843-1844 as origens do ser social* / Celso Frederico. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MARX, Carlos. Carta de Marx a Feuerbach (París, 11 agosto 1844). In: MARX, Carlos. *Escritos de juventude*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução: Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo,

⁶“Interessa-me acima de tudo, e sempre me interessou, iluminar a obscura essência da religião com a luz da razão, para que finalmente os homens parem de ser explorados, para que deixem de ser joguetes de todos aqueles poderes inimigos da humanidade que, como sempre, servem-se, até hoje, da nebulosidade da religião para a opressão do homem. Minha intenção era mostrar que, os poderes diante dos quais o homem se curva e os quais teme na religião, diante dos quais ele não se intimida nem mesmo de praticar sangrentos sacrifícios humanos a fim de aplacá-los, são apenas criações de sua própria afetividade servil e medrosa, assim como de sua razão ignorante e inculta; mostrar que o ente diante do qual o homem se coloca na religião e na teologia, como um ser distinto dele próprio, é sua própria essência, para que o homem, uma vez que é sempre dominado, inconscientemente, só por sua própria essência, faça no futuro, conscientemente, de sua própria essência, isto é, da essência humana, a lei e o fundamento, a meta e o critério de sua moral e de sua política” (Feuerbach, 1989, p. 28). Nota-se que nesta obra escrita em 1851, diferente de *A Essência do Cristianismo* de 1841, aparecem as preocupações de Feuerbach com a temática da política. Não se tem notícia se Marx conhecia esta obra. Talvez Feuerbach foi influenciado por Marx.

2004.

MARX, Karl. Teses sobre Feuerbach. In. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

SCHÜTZ, Rosalvo. *Religião e Capitalismo: uma reflexão a partir de Feuerbach e Marx*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

SCHÜTZ, Rosalvo. Propriedade privada e trabalho alienado: desvendando imbricações ocultas. *Revista Espaço Acadêmico*, n. 87, ano VIII, agosto de 2008.

Recebido em: 24/04/2024.

Aprovado em: 18/12/2024.

SOBRE A INFALIBILIDADE DO FALIBILISMO

ABOUT THE INFALLIBILITY OF FALLIBILISM

Remi Schorn

Unioeste. Toledo, Paraná, Brasil, Email: remirs@hotmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6739-7706>

Resumo: Se concebermos filosofia como um sistema conceitual autônomo e falibilista, que se refaz organicamente em uma constante busca do equilíbrio racional, compreendemos por que, no campo da epistemologia, Popper interpreta as essências em Hegel como as almas de Platão: autodesenvolvidas, automovidas, autocriadas, emergentes, tendentes à autorealização – semelhantes à causa final de Aristóteles. A causa final do desenvolvimento das essências é, em Hegel, a ideia absoluta. Essa Ideia, que unifica o Belo, a Cognição, a Atividade Prática, a Compreensão, o Mais Elevado Bem e o Universo Cientificamente Contemplado, é deflacionada por Popper à luz da categoria bergsoniana de essência, que é mudança em estado de constante evolução criativa ou emergente.

Palavras- chave: Analítico. Dialética. Contradição. Crítica. Racionalidade.

Abstract: If we conceive of philosophy as an autonomous conceptual system and fallibility, which remakes itself organically in a constant search for balance rationally, understand why, in the field of epistemology Popper interprets Hegel as essences in the souls of Plato: self-development, cars, self-created, emerging, aimed to self-realization - like Aristotle's final cause. The final cause is the development of essences, in Hegel, the absolute idea. This idea, that unifies the Beautiful, Cognition, Activity Practice, Understanding, the highest good and the Universe Looked Scientifically, it is deflated by the light of Popper Bergsonian category of essence, which is change in state of constant creative evolution or emerging.

Keywords: Analytical. Dialectic. Contradiction. Criticism. Rationality.

INTRODUÇÃO

No presente artigo tratamos de apresentar uma posição resultante de um contexto de pesquisa já bastante desenvolvido e publicado em importantes periódicos. Tratamos, contudo, aqui, de defender uma posição que demarca a defesa de um tema central na abordagem dos problemas relativos à filosofia da ciência e suas relações com a linguagem constituidora das narrativas teóricas que chamamos de conhecimento. A importância da pesquisa à qual este artigo se vincula pode ser apresentada como a constituições de um referencial teórico compatível com a disposição dos problemas do conhecimento e, principalmente, com as metodologias de atuação na constante busca por ampliação do horizonte do conhecimento.

Importante lembrar que Aristóteles, na *Metafísica*, propôs que a contradição deve necessariamente ser evitada se pretendemos conhecer qualquer coisa. O falibilismo de Popper requer o cumprimento do Princípio de Não-Contradição; isso por residir aí o fundamento do critério de demarcação entre proposições científicas e não científicas. O *princípio de não-contradição* impede que uma proposição seja verdadeira, se e quando ela se autocontradiz, quando ela afirmar simultaneamente a verdade de uma proposição qualquer e sua falsidade, quando ela tem a forma ‘x’ e ‘não-x’. O tema da refutabilidade ou irrefutabilidade, como abordada no presente artigo, faz parte da terminologia utilizada na epistemologia de Popper e o conjunto das implicações potenciais requer o tratamento do *princípio de não-contradição*; isso por residir aí o fundamento do critério de demarcação entre proposições científicas e não-científicas. Aristóteles, no Livro quarto da *Metafísica*, entende que o referido princípio “deve necessariamente ser possuído por quem quer conhecer qualquer coisa...” (Aristóteles, 2002, v. 2, p. 143). E prossegue na definição do princípio nos seguintes termos: “É impossível que a mesma coisa, ao mesmo tempo, pertença e não pertença a uma mesma coisa, segundo o mesmo aspecto” (Aristóteles, 2002, v.2, p. 144). E, logo a seguir, outra formulação com o mesmo conteúdo: “Efetivamente, é impossível a quem quer que seja acreditar que uma mesma coisa seja e não seja, como segundo alguns, teria dito Heráclito” (Aristóteles, 2002, v.2, p. 145).

Na busca do vínculo com a clássica noção de verdade, Alfred Tarski retira da *Metafísica* de Aristóteles uma passagem do que chama de a primeira explicação: “dizer do que é, que não é, ou do que não é que é, é falso, já dizer do que é que é, ou do que não é que não é, é verdadeiro.” (Tarski, 1969, p. 64). Contudo, se o *princípio de não-contradição* é irrefutável, a pretensão de universalidade da refutabilidade popperiana, devendo atingir toda proposição que pretenda validade científica, parece ameaçada. O *princípio de não-contradição* pode ser expresso em uma

proposição que é altamente requerida como norteadora do debate científico e, ao mesmo tempo, não ser atingida ou não se enquadrar nos limites da cientificidade desenhados por Popper?

EXPOSIÇÃO DA POSIÇÃO POPPERIANA

Popper distingue quatro funções principais da linguagem: a) função expressiva ou sintomática; b) função estimulante ou sinalizadora; c) função descritiva; e d) função argumentativa. Essas quatro funções pressupõem uma hierarquia, no sentido de que cada uma delas pressupõe as que lhe são inferiores, as quais podem existir sem as outras. Um argumento serve como expressão na medida em que é um sintoma externo de algum estado interno do organismo (físico ou psicológico); como um sinal, quando pode provocar uma resposta ou concordância; como uma descrição ao tratar de alguma coisa, sustentando algum ponto de vista sobre determinada situação. E funciona, ainda, como argumentação, quando, fornece razões em apoio à concepção que defende.

O interesse fundamental da ciência e da filosofia reside, segundo Popper, nas funções descritiva e argumentativa da linguagem. Com a função descritiva da linguagem, emerge a ideia reguladora de verdade, ou seja, de uma descrição que se ajusta aos fatos. A função argumentativa pressupõe a função descritiva, os argumentos são desenvolvidos sobre descrições, criticam descrições do ponto de vista da ideia reguladora de verdade. Essa objetividade linguística precisa ser compreendida no âmbito da teoria popperiana dos três mundos, quando o autor apresenta uma epistemologia sem um sujeito conhecedor. Os respectivos três mundos ou universos são: *primeiro mundo* é o mundo dos objetos físicos ou de estados materiais; *segundo mundo* é aquele dos estados de consciência ou de estados mentais ou, ainda, de disposições comportamentais para a ação, tratando-se de estados mentais ou episódios internos; *terceiro mundo* é aquele dos conteúdos objetivos de pensamento, especialmente de pensamentos científicos e poéticos e de obras de arte, tratando-se de conteúdos semânticos dos produtos simbólicos. É o mundo dos conteúdos lógicos de livros, bibliotecas, memórias de computador etc. Segundo essa tese, foi com o desenvolvimento da linguagem descritiva, que surgiu o terceiro mundo linguístico, e só assim é que podem desenvolver-se os problemas e os padrões da crítica racional. É a esse desenvolvimento das funções superiores da linguagem que devemos a nossa humanidade, a nossa razão, a nossa inventividade artística, pois os poderes de raciocinar são poderes de argumentação crítica. A crítica é o principal instrumento do crescimento do conhecimento humano. O mundo autônomo das funções superiores da linguagem torna-se o mundo da objetividade racional. Uma teoria é considerada científica à medida que for possível refutá-la; sua racionalidade é definida,

necessariamente, pela crítica. Nesse sentido, a linguagem possui um papel de fundamental relevância para o processo de construção do conhecimento, especialmente por suas funções mais altas: a descritiva e a argumentativa. Sem o desenvolvimento de uma linguagem descritiva exossomática (desenvolvida fora do corpo), nenhum objeto poderia existir para a discussão crítica. Logo, não poderia haver ciência, já que esta é determinada pela crítica. Ou, como escreve Popper em *Conhecimento objetivo*: ao desenvolvimento das funções superiores da linguagem é que devemos nossa humanidade, nossa razão. Pois nossos poderes de raciocinar nada mais são que poderes de argumentação crítica. É a evolução da função argumentativa da linguagem que possibilita o crescimento do conhecimento, mediante a eliminação de erros pela crítica racional sistemática. "Só dentro de uma linguagem enriquecida é que a argumentação crítica e o conhecimento no sentido objetivo se tornam possíveis" (Popper, 1975, p. 217).

A emergência das contradições é proporcionada pela crítica que, internamente às teorias, entre duas ou mais teorias, na relação entre as teorias e os fatos particulares, ao apontar contradições, afirma a antítese e, assim, fornece o motivo racional para a reconstrução teórica. Assim, para Popper, a crítica constitui o motor principal de qualquer desenvolvimento intelectual. Seguindo o tratamento de Bryan Magee, a epistemologia de Popper pode ser sintetizada como segue: começamos com um problema – que pode ser prático, mas não necessariamente ou, puramente teórico, algo que desejamos compreender ou explicar, recorremos à nossa compreensão do problema, aliada ao nosso potencial de *insight* e imaginação para chegar a uma possível solução. Neste estágio, nossa possível solução é uma teoria que poderia ser verdadeira ou falsa, mas que até o momento não foi testada. Desse modo, passamos a submeter essa conjectura a testes, tanto os de exame crítico quanto os da observação e experimentação – todos os quais, se realmente forem testes válidos, deverão constituir refutações potenciais dessa teoria. Daí o título: *Conjectures and refutations*, que condensa toda a epistemologia (Cf. Magee, 2001, p. 201) Assim, podemos ter certeza quando a teoria é declarada falsa, mas nunca podemos ter certeza quando ela é declarada verdadeira. A tarefa de um pesquisador é, portanto, desafiar-se a provar que suas teorias são problemáticas, buscar os limites da explicação e, assim, dispor-se a surpreender-se com o que ainda é oculto em suas conjecturas, sob o risco de incidir em dogmatismos que anulam a tarefa da ciência.

Mas o falibilismo, a busca da refutabilidade, que impõe às proposições não falsificáveis a exclusão do universo das ciências, pode ser universalizado? Vejamos a seguinte situação, sob a qual esse critério pode ser testado. Tomemos o conhecido *princípio de não-contradição* como elemento de teste do critério de refutabilidade apresentado por Popper. Rememoremos a definição de Cirne-Lima: “O *princípio de não-contradição* é a sentença que afirma que é impossível que

uma proposição seja verdadeira, se e quando ela se contradiz a si mesma(...) contradição é afirmar simultaneamente a verdade de ‘p’ e de ‘não-p’” (Cirne-Lima, 1993, p. 16). O que dizer sobre o critério popperiano a respeito de tal proposição? A proposição tomada como elemento de teste do critério se encaixa dentre as declarações refutáveis, ou não? Se se encaixa, deveria ser refutável de alguma forma, se não se encaixa, deveria não ser habitante do universo científico.

Reconhecidamente, o *princípio de não-contradição* tem origem na filosofia de Aristóteles e inaugura a tradição teórica analítica, que se diferencia da dialética cuja preponderância dentre os gregos é de Platão. A construção aristotélica teve como consequência as filosofias de Alberto Magno, Thomas de Aquino, Boaventura, Duns Scotus e Guilherme de Ockham, na Idade Média (Cirne-Lima, 1993, p. 09); Descartes, Leibniz, Kant na modernidade (Cirne-Lima, 1993, p. 61); Trendelenburg, Eduard von Hartmann, Frege e, como grandes críticos da dialética, Schopenhauer, Kierkegaard e Nietzsche no século XIX; e, no século XX, a Filosofia Analítica, além de Heidegger, Jaspers, Sartre, Wittgenstein, entre outros. Toda essa tradição sustentou o debate teórico ancorado no *princípio de não-contradição*. Pode ocorrer que uma tão sólida tradição possa ter deixado uma herança não reconhecida legítima nas ciências e que se admitisse legítimo afirmar cientificamente, ao mesmo tempo a verdade e a falsidade de uma determinada proposição? Popper pretendeu afirmar que essa espécie de construção é dogmática por não ser refutável? Lembremos que não se trata de afirmar a necessidade da refutação, mas sua possibilidade. Esse é o critério que parece não cumprir o *princípio de não-contradição*, e, por isso parece ser irrefutável. Não esqueçamos de que há outra corrente filosófica que tem, igualmente, origem na Antiguidade Clássica e, seguindo Platão, aceita o jogo dos opostos como o fundamento e método do pensar, a dialética. Essa tradição passa por Plotino, Santo Agostinho, Scotus Eriúgene e Nicolaus Cusanus na Idade Média; Fichte, Schelling, Hegel e Marx no século XIX e os marxistas no século XX (Cirne-Lima, 1993, p. 09).

Tratar-se-ia de desconsiderar o *princípio de não-contradição*, como seguidamente se acusa a tradição dialética de ter feito? Ou, antes, trata-se de aceitá-lo apesar de ser irrefutável e, assim, desconsiderar, mesmo que pontualmente, o critério de Popper?

Vejamos a descrição, aqui sumarizada, que fazem Kusch e Manninen, sobre o tratamento dispensado ao *princípio de não-contradição*, por Leibniz e Wolff. A filosofia de Leibniz e Wolff distingue necessidade absoluta, lógica, de necessidade hipotética, física. A filosofia modal moderna explica essa diferença afirmando que o que é logicamente necessário é verdade para todos os mundos possíveis, enquanto a necessidade física é verdade para todos os mundos acessíveis ao mundo real. Diferentemente, Leibniz e Wolff explicam a necessidade absoluta nos termos de uma definição formal de modalidade e aplicam o modelo temporal, dominante desde Aristóteles, para necessidade física. Eles utilizam o *princípio de não-contradição* e concordam que algo não pode

ser e não-ser ao mesmo tempo, assim, se A é, é necessário, e, não-A é impossível. Leibniz afirma que a verdade é necessária quando a oposição implica contradição (Kusch e Manninen, s/d, p. 111-114).

A necessidade hipotética, para Leibniz e Wolff, é sempre o que ocorre neste mundo, não é absolutamente necessária, não é um Deus. Eles aceitam, portanto, a versão temporal do modelo estatístico de modalidade para as possibilidades e necessidades físicas. O que é fisicamente possível neste mundo ocorreu, está ocorrendo ou ocorrerá no futuro, tendo que se realizar sempre neste mundo. O princípio da razão suficiente de Wolff, segundo o qual nada pode existir ou ocorrer se não há razão suficiente para tal, o faz aceitar a concepção temporal. A razão suficiente para um completo estado do mundo em um dado tempo é o completo estado do mundo em um tempo antecipado.

Assim, segundo Wolff, se o mundo é contingente, os eventos nele são igualmente contingentes e ocorrem porque o mundo existe. Esse é seu aspecto necessário que, contudo, não destrói o caráter contingente. O caráter contingente desse mundo é baseado na possibilidade de outros mundos. Tanto Leibniz quanto Wolff concebem a verdade necessária, derivada de deduções finitas, enquanto as verdades contingentes são derivadas de deduções infinitas; assim, para o ser humano, o mundo é mais contingente que necessário.

Kusch e Manninen também analisam a posição de Hegel acerca do *princípio de não-contradição*; segundo eles, Hegel pensa que o modelo da não-contradição conduz a dificuldades, como nas passagens da *Lógica* de Hegel, na *Enciclopédia*: nossa figura de pensamento é disposta primeiro para ver na possibilidade o rico e mais compreensivo, mas, na realidade, ela é uma pobre e estreita categoria. Tudo é possível, mas tudo que é possível não é considerado efetivo. Em termos reais, contudo, se nós tratamos de pensamentos, efetividade é o mais compreensível, porque é o pensamento concreto que inclui possibilidades como um elemento abstrato. E a superioridade é por alguma extensão expressa em nosso modo ordinário de pensar quando nós falamos do possível, distintamente do efetivo, como somente possível (Kusch e Manninen, s/d, p. 117).

O atributo do ser pensável sem contradição, isto é, o atributo do abstrato, identidade formal, não pode ser uma via suficiente de caracterização da possibilidade, porque, possibilidade é frequentemente dita para significar um pensamento pensado. Pensar, contudo, nesse uso do termo, somente menciona a concepção de um conteúdo sob a forma da identidade abstrata. Agora cada conteúdo pode ser pensado sob essa forma, desde que não seja requerida exceção para separá-la da relação em que ela se encontra. A partir dessa altura um conteúdo, apesar de absurdo e sem sentido, pode ser considerado como possível. “É possível que a lua caia sobre a terra essa noite; por ser a lua um corpo separado da terra – e pode bem cair sobre ela como uma pedra jogada no

ar. É possível que o Sultão se torne Papa; por ser um homem, ele pode ser convertido à religião cristã...” (Kusch e Manninen, s/d, p. 118).

Segundo Kusch e Manninen, Hegel aplaude o homem razoável e prático que não se deixa enganar com possibilidades abstratas e que adere ao efetivo, sem, contudo, confundir o meramente existente com o efetivo. A contradição implícita no modelo de não-contradição é apresentada por Hegel nos seguintes termos: eis uma boa razão para tomar todo ser impossível como ser possível: “para todo conteúdo (um conteúdo é sempre concreto) inclui não somente diversidade, mas igualmente características opostas” (Kusch e Manninen, s/d, p. 118). Logo, eu sou todo o possível: porque “eu” é ao mesmo tempo simples auto relação e, indubitavelmente, relação para com algo mais. “O mesmo pode ser visto em todos os outros fatos no mundo natural ou espiritual. Matéria pode-se dizer, é impossível: porque ela é a unidade da atração e da repulsão. Isso também é verdadeiro na vida, lei, liberdade, e acima de tudo, de Deus ele mesmo” (Kusch e Manninen, s/d, p. 118).

De acordo com os referidos autores, Hegel concebe todas as entidades contendo determinações opostas. Desta forma, possibilidades não podem ser definidas como não contraditórias, e a tarefa da filosofia é demonstrar a inutilidade de tentar fazê-lo. Os autores fazem notar que, na última citação da *Enciclopédia*, Hegel mencionou realmente dois diferentes aspectos de possibilidade formal: por um lado, possibilidade formal é simples identidade; por outro lado, contudo, na primeira citação, Hegel aludiu também outro aspecto de possibilidade, nomeando seu ser como meramente um elemento abstrato do real. Como a *Ciência da lógica* esclarece, esses dois aspectos da possibilidade formal podem ser distinguidos como o sentido positivo e o sentido negativo. O sentido positivo de possibilidade é a autoidentidade, enquanto o negativo está em sua curiosa ‘defasagem’ quando comparada com a efetividade: quando a possibilidade é não-realizada, ela é meramente possível. Mas quando a possibilidade é realizada, ela é – pelo menos na ordem epistêmica – um mero secundário e abstrato atributo do real.

Possibilidade é um simples momento da totalidade. Possibilidade formal é algo que com igual aparência *é e não é*. Possibilidade é em si mesma contradição, ou ela é impossibilidade. Essa contradição é o resultado da segunda fase da “razão negativa”. Hegel entende que todo possível é contra seu outro, é a autocontradição, ou a contradição na possibilidade disjuntiva. Isso permite que se resolva A e não-A pela efetivação de uma ou outra.

A *Lógica* hegeliana diz que o *princípio de não-contradição* é limitado, já que a legalidade formal é uma dimensão do real e não há contradição ou não-contradição. Leibniz e Wolff atuam em consonância com o *princípio de não-contradição*, já Hegel entende a contradição como

totalização do que é parte real e tenta explicar o todo pela parte. A totalidade é efetiva, é superação da contradição.

O PRINCÍPIO DE NÃO-CONTRADIÇÃO É REFUTÁVEL?

Voltamos ao nosso problema que é, rememoremos, saber se o *princípio de não-contradição* é refutável. Devemos lembrar que Popper abona o *princípio de não-contradição* e o utiliza quando de sua crítica a Hegel e à tradição dialética precisamente ao acusar a posição dialética de pretender refazer o entendimento do que seja lógica e, assim, abandonar a “lei da não-contradição” que, segundo a lógica tradicional, impõe que “duas proposições contraditórias não podem ser ambas verdadeiras; que uma afirmativa que consista na conjunção de duas afirmativas contraditórias deve sempre ser rejeitada como falsa, numa base puramente lógica” (Popper, 1994, p. 345). As contradições têm, para Popper, fertilidade proporcional à nossa disposição de não as aceitar, de criticar as teorias apontando as contradições. Aceitar as contradições implicaria decretar o fim da crítica e do progresso intelectual.

Popper valida o *princípio de não-contradição* apesar de tal princípio ser irrefutável? Por esse ângulo, devemos fazer a seguinte reflexão: ou Popper não sabia o que fazia ao propor que os enunciados científicos devem sempre ser refutáveis, ou não sabia o que fazia ao aceitar como válido o *princípio de não-contradição*, ou, ainda, devemos aprofundar a análise do problema e tentar compreender qual entendimento Popper teve para essa questão que nos parece paradoxal.

Atualmente o debate ganhou um novo e importante elemento. A contemporânea defesa da dialética não implica a validação de proposições contraditórias ou o abandono do *princípio de não-contradição*, como demonstraremos mais adiante. Mas antes retornaremos à síntese do raciocínio acusatório de Popper de que a dialética é inútil como raciocínio por aceitar a contradição e, assim, anular-se.

O argumento de Popper, na defesa do *princípio de não-contradição* é de que, se aceitamos duas afirmações contraditórias, precisamos admitir validamente também qualquer outra afirmativa. Ele sustenta sua posição com as regras de inferência, que somente são válidas se nunca levar de premissas verdadeiras a uma falsa conclusão. Suas duas regras de inferência são as seguintes: 1) De uma premissa p , pode-se deduzir validamente qualquer conclusão do tipo $p \vee q$. Isso porque uma proposição do tipo “ $p \vee q$ ” será verdadeira mesmo que somente um de seus componentes for verdadeiro, e a verdade da proposição p encontra-se igualmente na conclusão “ $p \vee q$ ”. 2) De duas premissas $\neg p$ e $p \vee q$, chegamos à conclusão válida q . Isso porque q será sempre verdadeiro se as premissas forem verdadeiras. Assim, utilizando-se das proposições “(a) O sol está

brilhando neste momento” e “(b) O sol não está brilhando neste momento”, Popper (1994, p. 350) afirma a possibilidade de inferência válida de qualquer proposição – “por exemplo: César foi um traidor”. Ou seja, da premissa (a) podemos inferir (de acordo com a regra 1) a conclusão: (c) “O sol está brilhando neste momento \vee César foi um traidor”. Ora, tomando (b) e (c) como premissas, podemos deduzir (de acordo com a regra 2): (d) “Cezar foi um traidor”. Da mesma forma como esta conclusão é válida, poder-se-ia retirar qualquer outra conclusão do tipo “ $2+2=5$ ” e “ $2+2 < 4$ ”: “Vemos, portanto, que se uma teoria contém contradição, ela implica tudo, - por conseguinte, nada. Uma teoria que acrescenta toda a informação que afirma sua respectiva negação não nos informará nada. Assim, uma teoria que implica uma contradição é inteiramente inútil como teoria” (Popper, 1994, p. 351).

Popper amplia sua demonstração lógica com as seguintes regras: 3) de duas premissas quaisquer, p e q, podemos derivar uma conclusão idêntica a uma delas – p; 4) se das premissas “a” e “b” pode-se inferir validamente “c”, então das premissas “a” e “não-c” pode-se inferir validamente “não-b”; 5) se das premissas “a” e “não-b” pode-se inferir validamente “c”, então das premissas “a” e “não-c” pode-se inferir validamente “b”; 6) se das premissas “a” e “não-b” pode-se inferir validamente “a”, então das premissas “a” e “não-a” pode-se inferir validamente “b”; assim, 7) de duas premissas contraditórias podemos deduzir qualquer conclusão (Popper, 1994, p. 352). Esse resultado inviabiliza qualquer critério de cientificidade e, se é impossível estabelecer critério de distinção entre o que é e o que não é ciência, não há ciência.

Contemporaneamente, os dialéticos têm uma resposta a Popper que inclui um Mea culpa, mas que parece desfazer o impasse entre as duas grandes tradições de pensamento, analíticos e dialéticos. Trata-se de uma pesquisa ousada, cujo resultado foi alcançado de acordo com o receituário racionalista, que impõe enfrentar os problemas com imaginação criativa e destemor intelectual. Esse trabalho foi levado a efeito por Cirne-Lima (1996) e pode ser assim sintetizado: os dialéticos, incluindo Platão e Hegel, usaram equivocadamente o termo “contraditório” quando deveriam usar “contrários” ou “opostos”. Isso porque, a oposição entre uma proposição universal afirmativa, em lógica denominada de A e uma proposição particular negativa, denominada de O, como também a oposição entre uma proposição particular afirmativa I e uma universal negativa, E é chamada de “oposição de contraditórios. Uma vez que a regra sobre contraditórios diz: se um dos contraditórios é verdadeiro, então o outro é falso. E vice-versa, se um é falso, o outro é verdadeiro, a oposição entre contrários é aquela que existe entre proposições do tipo A e do tipo E, isto é, entre proposições universais positivas e universais negativas. A regra é: se um contrário é verdadeiro, o outro é sempre falso. Mas isso não funciona ao inverso: se soubermos que um dos

contrários é falso, não dá para concluir nada sobre o contrário oposto. Este pode ser falso como pode ser verdadeiro; ambas as hipóteses são possíveis (Cf. Cirne-Lima, 1996, p. 103).

Outro elemento que contribuiu para o desencontro entre dialéticos e analíticos foi o fato de que os dialéticos não usaram o sujeito expreso, e assim também não usaram o quantificador expreso. Deste modo, torna-se difícil saber se falavam de “opostos” ou de “contraditórios”. Tradicionalmente, a terminologia utilizada foi “contraditória”, mas, segundo Cirne-Lima, “é claro que os Dialéticos não querem dizer contradição, mas sim contrariedade. É claro que o jogo dos opostos é o jogo dos contrários. Os Dialéticos não são idiotas. Platão, Cusanus e Hegel não são bobos para dizer e ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, desdizer-se. Eles não negam o *princípio de não-contradição*; ninguém pode negá-lo sem abandonar a racionalidade da argumentação” (Cirne-Lima, 1996, p. 106). Para Cirne-Lima, o *princípio de não-contradição* determina os processos de fala, pensamento e ser. As contradições existem efetivamente na fala e no pensamento, quando devem ser superadas por duplicação lógica. Um tal princípio é, assim, um dever-ser (Cirne-Lima, 1993, p. 51). Isso significa que os dialéticos entendem que o jogo dialético tese e antítese são opostas, contrárias, e podem, portanto, ser ambas proposições falsas e, conseqüentemente, levar a síntese e, que as contradições do pensamento e da fala *devem* ser superadas, a não-contradição é *dever-ser*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considerando que, com o acerto de contas promovido por Cirne-Lima entre analíticos e dialéticos, de forma que ninguém mais questiona o princípio de não-contradição, nosso problema aumenta. Popper pode responder por que abona o irrefutável ao mesmo tempo em que afirma a necessidade da refutabilidade de todas as proposições que se pretendem científicas? A resposta a essa questão pode ser formulada como segue: Popper exige cumprimento ao critério de refutabilidade empírica para as proposições que afirmam algo sobre o mundo, as sentenças declarativas. No uso da função descritiva da linguagem, devem-se utilizar proposições que possam ser julgadas quanto à sua correção ou incorreção descritiva. Isso quer dizer que não haverá contradição no sentido lógico. A adequada descrição da realidade será mais facilmente corroborada pelos cientistas pares. As proposições descritivas são sempre particulares e se referem diretamente a singulares estados de coisas. No uso da função argumentativa da linguagem deve-se usar proposições que são não-contraditórias e sustentá-las em proposições descritivas verdadeiras para produzir a melhor ciência possível.

Assim, a exigência de refutabilidade em base empírica incide sobre aquele conjunto de proposições particulares que descrevem, ou pretendem descrever, o mundo dos objetos empíricos e delas é exigida a possibilidade de serem concordantes ou discordantes com as teorias científicas. Desta forma,

não precisamos dizer que uma teoria é ‘falsa’, mas ao invés, dizer que ela é contrastada por certo conjunto de enunciados básico já aceito. Não estamos obrigados a dizer que os enunciados básicos são ‘verdadeiros’ ou ‘falsos’, pois a aceitação que lhes damos pode ser resultado de uma decisão convencional e os enunciados aceitos podem ser vistos como resultado dessa decisão (Popper, 1974, p. 301).

A corroboração não é “valor-verdade” por ser temporal. O registro de uma corroboração requer definir o sistema de enunciados básicos a que a refutação, ou corroboração, se associa (por exemplo, a data de sua aceitação).

Em relação ao nosso problema inicial, qual seja, analisar a possibilidade da refutabilidade do princípio de não-contradição, fica claro que não se trata de uma refutabilidade que poderia ocorrer em base empírica. Por ser um princípio, a referência à empiria poderia ser unicamente indireta e não constituiria razão suficiente para a refutação. Uma argumentação será contraditória ou não contraditória e sua refutação se dará em bases lógicas, formais. É na argumentação que ocorre afirmar, simultaneamente, a verdade de ‘p’ e ‘não-p’. Para Popper, são conceitos não empíricos que tornam possível a resolução de uma situação argumentativa. Os conceitos lógicos descrevem ou apreciam os enunciados, “independentemente de qualquer alteração do mundo empírico [de tal forma que] se um enunciado é tautológico, então é tautológico de uma vez para sempre” (Popper, 1974, p. 301). Segundo o filósofo “o uso dos conceitos ‘verdadeiro’ e falso’ é análogo ao uso de conceitos tais como ‘tautologia’, ‘contradição’, ‘conjunção’, ‘implicação’ e outros dessa espécie. Trata-se de Conceitos não empíricos, de conceitos lógicos” (Popper, 1974, p. 302).

Agora parece possível responder por que Popper abona o irrefutável ao mesmo tempo em que afirma a necessidade da refutabilidade de todas as proposições que se pretendem científicas. O princípio de não-contradição impõe veto à afirmação simultânea da verdade de ‘x’ e de ‘não-x’. Esse princípio é não-refutável, mas é, ao mesmo tempo, não-científico, não-empírico, nem argumentativo, é um princípio da razão para quem quer conhecer o mundo. O princípio de não-contradição é anterior ao conhecimento e é a condição para todo o conhecimento racional. Já Aristóteles assim o definiu:

E se não é possível que os contrários subsistam juntos no mesmo sujeito, e se uma opinião que está em contradição com outra é o contrário dela, é evidentemente impossível que, ao mesmo tempo, a mesma pessoa admita verdadeiramente que a mesma coisa exista e não exista. Quem se enganasse sobre esse ponto teria ao mesmo tempo opiniões contraditórias. Portanto, todos os que demonstram alguma coisa remetem-se a essa noção última porque, por sua natureza, constitui o princípio de todos os outros axiomas (Aristóteles, 2002, p. 145).

Poder-se-ia ainda argumentar que a refutabilidade lógica é possível, mesmo sendo o princípio de não-contradição anterior a todos os axiomas, já que logicamente a verdade é não-temporal. Mas Aristóteles fala de princípio, condição para todos os outros axiomas, e não de antecedência temporal. O princípio de não-contradição não pode ser refutado por ser condição de toda ação teórica racional e ser o que se deve ter em conta para conhecer racional e cientificamente. Ele é condição para o conhecimento racional, é anterior aos axiomas, por isso, a ele não se aplica a exigência de refutabilidade. Ela é procedimento metodológico e, enquanto tal, imensamente útil para circunscrever o campo de ação da atividade cognitiva racional. Assim, o século XXI iniciou com esse problema resolvido, sabe-se que não podem sobreviver juntas afirmações contraditórias sem que uma seja falsa e outra verdadeira. Que é legítimos o vínculo tradicional com a proposição aristotélica e que respeitar o princípio de não-contradição é condição para evitar a falsidade e a refutação, ou, como diz Cirne-Lima, para não sermos idiotas de dizermos algo e desdizermos logo a seguir. Em filosofia, hoje, analíticos e dialéticos concordam que a contradição tem importância na exata condição de sua descoberta e superação.

Popper concebe a crítica como motor de todo desenvolvimento intelectual. Logo, sustentar a unidade ou identidade dos opostos, o que Heráclito e Hegel fizeram, perde o sentido. A evolução criativa ocorre em função da contradição que, ao ser superada, e não mantida, aproxima-se da ideia de perfeição, eis a progressão dialética rumo à perfeição da ideia.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES, *Metafísica*: ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentários de Giovanni Reale. Tradução: Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002. (v. 1, 2 e 3).
- CIRNE-LIMA, Carlos R.V. *Sobre a contradição*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.
- CIRNE-LIMA, Carlos R.V. *Dialética para principiantes*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- KUSCH, Martin e MANNINEN, Juha. *Modern modalities: studies of the History of Modal Theories from Medieval Nominalism to Logical Positivism*, Editad by S. Knuuttila, University of Helsinki, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, s/d.
- MAGEE, Bryan. *Confissões de um filósofo*. Tradução: Waldéa Barcellos. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

Remi Schorn

POPPER, Karl Raimund. *A lógica da pesquisa científica*. Tradução: Leônidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 1974.

POPPER, Karl Raimund. *Conhecimento objetivo: uma abordagem evolucionária*. Tradução: Milton Amado. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/USP, 1975.

POPPER, Karl Raimund, *Conjecturas e refutações*. Tradução: Sérgio Bath, 3. ed. Brasília: UnB, 1994.

TARSKI, Alfred. "Truth and proof". *Scientific American*, junho de 1969, p. 63-70, 75-77.

Recebido em: 18/09/2024.

Aprovado em: 02/12/2024.

SOBRE A FILOSOFIA DA LINGUAGEM

Debates clássicos, conflitos modernos e a Virada Linguística Contemporânea

ON THE PHILOSOPHY OF LANGUAGE

Classical debates, modern conflicts, and the Contemporary Linguistic Turn

Doramis Dória Oliveira

Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe. Aracajú, Sergipe, Sergipe, Brasil. E-mail: doramis.fil@gmail.com

Resumo: Este artigo pretende abordar brevemente alguns momentos da jornada da filosofia da linguagem, trazendo os embates clássicos entre a visão convencionalista e naturalista, bem como o embate moderno entre a visão nominalista e realista e, a partir disso, falaremos sobre a virada linguística da filosofia contemporânea, tendo em vista o estruturalismo do filósofo Ferdinand de Saussure e, como pensamento contrário a este, o filósofo pós-estruturalista Gilles Deleuze. Este artigo divide-se em 3 partes: no primeiro momento, nos concentraremos em trazer, a partir da obra *Crátilo* (1988), de Platão, o embate entre Hermógenes (convencionalista), Crátilo (naturalista), e Sócrates e, não obstante, utilizaremos como contraponto à visão naturalista, o convencionalismo de Aristóteles presente em *Da Interpretação* (2013). No segundo momento, investigaremos o embate entre Leibniz (realista) e Locke (nominalista) através das obras *Novos Ensaios sobre o entendimento humano* (1980) e *Ensaio acerca do entendimento humano* (1999), levando em consideração as semelhanças entre Aristóteles, Hermógenes e Locke, bem como as semelhanças entre Leibniz e o Crátilo de Platão. No terceiro momento, este trabalho, com a intenção de marcar a mudança da forma tradicional de investigar a linguagem na filosofia (pela epistemologia, metafísica, empirismo, etc) para à investigação da estrutura interna das proposições, enunciados, etc. como a melhor forma de compreender a linguagem, consideraremos analisar a “virada linguística” de Saussure, utilizando, como objeto principal de leitura, a sua obra “*Curso de Linguística geral*” (2006) e não somente, abordaremos sobre a filosofia da linguagem que não colabora com a noção de que a linguagem é necessariamente sua estrutura interna formada pelas unidades representativas das coisas. Para isso, utilizaremos como referência, a obra *A lógica do sentido* (1974) de Gilles Deleuze.

Palavras- chave: Naturalismo. Nominalismo. Realismo. Linguagem. Pós-Estruturalismo.

Abstract:

This article aims to briefly address several key moments in the journey of the philosophy of language, exploring the classical debates between conventionalist and naturalist views, as well as the modern confrontation between nominalist and realist perspectives. Building on this, we will discuss the linguistic turn in contemporary philosophy, considering the structuralism of philosopher Ferdinand de Saussure and, in contrast to this, the post-structuralist philosophy of Gilles Deleuze. This article is divided into three parts. In the first part, we will focus on the debate between Hermogenes (conventionalist), Cratylus (naturalist), and Socrates in Plato's Cratylus (1988), and, in contrast to the naturalist view, we will consider the conventionalism of Aristotle as presented in On Interpretation (2013). In the second part, we will investigate the debate between Leibniz (realist) and Locke (nominalist) through the works New Essays on Human Understanding (1980) and An Essay Concerning Human Understanding (1999), taking into account the similarities between Aristotle, Hermogenes, and Locke, as well as the parallels between Leibniz and Plato's Cratylus. In the third part, this work aims to mark the shift from the traditional way of investigating language in philosophy (through epistemology, metaphysics, empiricism, etc.) to the investigation of the internal structure of propositions, statements, etc., as the best way to understand language. We will consider Saussure's Course in General Linguistics (2006) as our primary text for analysis, while also addressing the philosophy of language that does not align with the notion that language is necessarily structured internally through representational units of things. To do so, we will refer to Gilles Deleuze's The Logic of Sense (1974).

Keywords: Naturalism. Nominalism. Realism. Language. Post-Structuralism.

INTRODUÇÃO

O estudo da filosofia da linguagem ao longo da história revela uma série de ideias e debates que moldaram nossa compreensão da relação entre palavras e realidade. Nesse contexto, alguns diálogos de Platão (428 - 348 a.C), como o *Crátilo* (2010), onde as vozes de Crátilo, Hermógenes e Sócrates se entrelaçam em uma profunda investigação sobre a natureza das palavras através do embate entre a visão naturalista (Crátilo) e a convencionalista (Hermógenes). Este ponto de partida nos transporta para a antiguidade, guiando-nos pelas considerações de Aristóteles (384 - 322 a.C), que, por meio de sua obra *Da Interpretação* (2013), lança as bases para o convencionalismo ao afirmar que as palavras são frutos de acordos estabelecidos pelos seres humanos.

Avançando na linha do tempo, alcançamos a modernidade, onde figuras como John Locke (1632 - 1704) e Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) protagonizam debates fundamentais acerca da linguagem, visto que, o primeiro, com sua visão nominalista no *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, propõe que as palavras são meros símbolos de ideias mentais, rompendo com a concepção aristotélica. Enquanto o segundo, em contraponto ao primeiro, nos *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano*, dialoga com Locke, defendendo uma conexão mais intrínseca entre palavras e conceitos, introduzindo uma perspectiva que ultrapassa a noção da arbitrariedade linguística considerando que as palavras são expressões de conceitos internos que se organizam pela harmonia da linguagem universal¹.

O ápice dessa exploração filosófica ocorre na contemporaneidade com a "virada linguística" de Saussure. O pensador suíço, por meio de sua teoria estruturalista, desloca o foco da linguagem da correspondência direta com a realidade para a estrutura interna do sistema linguístico. Outro movimento de destaque na contemporaneidade, pode-se dizer, é uma outra ideia do estruturalismo trazida por Gilles Deleuze, em que este estabelece uma nova lógica do sentido às proposições. A partir dessas investigações, concluiremos que este percurso histórico oferece um olhar aprofundado acerca da evolução das reflexões filosóficas sobre linguagem, destacando as transformações e continuidades que moldaram nosso entendimento dessa imagem fundamental da condição humana.

Pensar sobre a questão da linguagem, na filosofia, é, de antemão, reconhecer que esse é um tema tratado desde a antiguidade, tanto pelas palavras de Platão no *Crátilo*, quanto pelas palavras de Aristóteles em *Da interpretação*. Para ambos, foi necessário deliberar a respeito da relação

¹ O "universal" não refere-se a uma ideia de que todas as coisas são necessariamente iguais, mas o contrário. Para Leibniz, existe uma harmonia divina que rege as características das perspectivas individuais, e isso é visto, segundo o filósofo, como o "universal".

entre o nome e o conteúdo significativo que lhe é próprio, de modo que Platão inicia, na história da filosofia, a investigação sobre a origem dos nomes, considerando o embate entre o convencionalismo de Hermógenes e o naturalismo de Crátilo e tomando, como verdade, a noção de que os nomes representam a essência das coisas. Em discordância a essa teoria, Aristóteles não defende uma natureza essencial das coisas, mas entende que somente é estabelecida uma natureza na relação entre o nome e o que ele representa, quando, convencionalmente, cria-se o “símbolo” representativo que os une.

O EMBATE ENTRE A VISÃO NATURALISTA E A CONVENCIONALISTA DENTRO DAS OBRAS DE PLATÃO E ARISTÓTELES: CRÁTILO E DA INTERPRETAÇÃO

No primeiro momento do diálogo *Crátilo* de Platão, Sócrates inicia uma discussão com Hermógenes sobre como se dá o processo de criação dos termos, e o segundo compreende que não há nada que conecte o “signo” do “significado” senão por convenção “ou acordo”, de maneira que a “verdade” ou a “falsidade” dos discursos sejam flexíveis conforme a nomeação das coisas é. No entanto, Sócrates argumenta que os nomes das coisas estão necessariamente ligadas a elas, inclusive através do recurso de significado de outras palavras que contemplam a essência da coisa que será nomeada. Como podemos ver no trecho abaixo:

Sócrates: A “razão” (phrónēsis), pois ela é a concepção do movimento e do fluxo (phorās kairhoû nóēsis). Poderia ser também o tomar uma utilidade do movimento (phorās nóēsis) pois se refere à mobilidade. Mas, se desejares outro, o “juízo” (gnó mē) expressa absolutamente uma pesquisa e um exame da geração (gonēs nó mēsis), uma vez que o examinar e o observar são o mesmo. E se quiseres outro, o próprio “entendimento” (nóēsis) é o anseio do novo (néou hēsis) e, por serem os seres novos, significa que são sempre gerados; [e] e o que atribuiu o nome “nóēsis” revela isso que a alma ambiciona, pois outrora não se chamava “nóēsis”, mas no lugar do ē era necessário dizer dois e, “noesis”. A “moderação” (sōphrosynē) é a preservação (sōtēria) daquilo que atrás observávamos, a “razão” (phrónēsis) (Platão, 1973, p.115).

Considerando que Sócrates, inicialmente, traz uma perspectiva da linguagem como relacionada naturalmente com as coisas que ela representa (mas não de forma essencial), ele introduz e questiona a visão de Crátilo, que acredita que os nomes representam uma essência definitiva das coisas. Crátilo defende a ideia de que os nomes² são uma expressão direta da verdadeira natureza dos objetos e, claro, Hermógenes mostra-se contrário a essa visão,

² O nome é um som articulado e significativo, conforme convenção e sem o tempo, e do qual nenhuma parte separada é significativa. Por exemplo, em *kallippos*, o *hippos* por si mesmo nada significa, como significa na expressão *kalos hippos* (Aristóteles, 2013. p. 3).

questionando como é possível que a linguagem reflita a verdadeira essência das coisas se podemos pensar, e não somente isso, como cogitar a criação de outros nomes para as mesmas coisas. Inclusive, o próprio Sócrates critica a perspectiva de Crátilo sobre as coisas terem “essência verdadeira”, destacando, ademais, que a verdadeira natureza das coisas é difícil, senão impossível, de ser plenamente compreendida pelos seres humanos.

No contexto delineado pelo texto de Platão, Sócrates assume o papel de um questionador, levantando dúvidas quanto à certeza da relação natural entre o nome e o “ser”, conforme proposto por Crátilo. O questionador destaca a vulnerabilidade inerente aos seres humanos que desempenham o papel de nomeadores (aqueles que têm a profissão de dar nomes às coisas), argumentando que todo indivíduo está suscetível a cometer erros. Além disso, ele investiga a viabilidade de categorizar os humanos normatizadores entre aqueles que produzem com “charme” e os que produzem de maneira “vulgar”, uma distinção que Crátilo rejeita, mantendo a convicção de que todos os nomes foram estabelecidos corretamente, visto que, para ele, cada nome é intrínseco a cada ser, e essa correspondência é irrefutável.

Enquanto o diálogo *Crátilo* de Platão não fornece uma defesa completa e sistemática do naturalismo ou convencionalismo, ele lança luz sobre as questões relacionadas à origem e à natureza dos nomes, apresentando argumentos em favor de ambas as perspectivas. De fato, o diálogo entre Sócrates e Hermógenes não chega a uma conclusão definitiva sobre a natureza dos nomes, por isso, Platão deixa a discussão em aberto, refletindo a complexidade da relação entre a linguagem, a sociedade e a natureza das coisas.

No contexto do diálogo platônico, as conclusões iniciais de Sócrates e Hermógenes levam à percepção de que as ações parecem existir de acordo com suas naturezas particulares. O “falar” e o “nomear” são considerados procedimentos que seguem uma natureza específica, independente dos desejos individuais. Nesse sentido, percebe-se que a fala e o nomeamento não podem ser interpretados apenas como escolhas arbitrárias, onde um nome pode ser substituído por outro ao bel prazer de um indivíduo, uma vez que existe uma complexa estrutura por trás desse processo, indicando que o ato de nomear está vinculado a um contexto mais amplo e guiado por alguém com habilidades técnicas específicas.

A discussão avança quando Sócrates levanta uma questão fundamental: é possível conhecer uma coisa apenas pelo seu nome, ou o conhecimento das coisas está contido exclusivamente no conhecimento dos nomes? Crátilo argumenta que, de fato, para conhecer as coisas, basta conhecer os nomes, e não há necessidade de outra forma de descobrir a verdade sobre elas. No entanto, Sócrates introduz uma preocupação ao destacar que quem escolhe o nome o faz com base em sua percepção das coisas, e, portanto, a escolha do nome pode refletir a subjetividade do nomeador.

Surge, assim, a incerteza sobre a adequação da escolha do nome à verdadeira natureza das coisas. Nesse ponto, Crátilo discorda, reforçando sua convicção na correção intrínseca dos nomes em relação aos seres, mantendo-se firme na sua visão naturalista. Segundo ele:

Mas talvez não tivesse sido assim Sócrates, e que necessariamente sabia o que estava fazendo quem estabeleceu os nomes. Caso contrário, como há muito venho sustentando, não poderia haver nome. E a melhor prova de que ele não se afastou de verdade é a coerência que se observa tudo o que fez. Não era essa também tua maneira de pensar, quando dissestes que todas as palavras foram formadas do mesmo modo e com idêntica finalidade? (Platão, 1988, p. 171, 436-C).

Sócrates indaga Crátilo sobre a possibilidade de compreender uma coisa exclusivamente através de seu nome, ou seja, se conhecer apenas o nome é suficiente para entender verdadeiramente a essência da coisa em questão. Em resposta, Crátilo sustenta que para alcançar um entendimento das coisas, é suficiente ter conhecimento apenas dos nomes, não sendo necessária nenhuma outra abordagem para desvendá-las. Contudo, é sabido que quem escolhe um nome o faz com base em sua própria interpretação das coisas. Então, a partir disso, o questionador levanta a preocupação de que não há garantia de que a escolha do nome tenha sido precisa.

O filósofo, mestre de Platão, persiste em seus argumentos e decide analisar alguns nomes, investigando se estes indicam algum tipo de movimento ou revelam estabilidade, levando em consideração a validade da essência associada a cada nome. Ele parte da premissa de que os nomes, naturalmente, derivam de um princípio em constante movimento, conforme expresso em suas palavras no texto de Platão: "Parece, de fato, que os criadores dos nomes os conceberam presumindo que todas as coisas estão em constante transformação e imersas em um fluxo perpétuo" (Platão, 1988, p. 175, 439-C).

O ponto crucial reside no fato de que os nomes associados às piores coisas estão em igualdade com aqueles que representam as melhores. Isso conduz à conclusão de que o criador dos nomes não indicou, por meio deles, que as coisas estão em movimento ou em marcha, mas, pelo contrário, que estão em repouso. Essa conclusão colide diretamente com o que Sócrates e Crátilo defenderam anteriormente, de que as coisas estão em um fluxo constante de mudança. Apesar da explicação apresentada por Sócrates, Crátilo insiste em afirmar que a maioria dos nomes indica movimento. Diante dessa alegação, segue-se que não parece fazer sentido aceitar como verdadeiro aquilo que a maioria dos nomes aparenta indicar. Destarte, o interlocutor de Sócrates também acata essa noção, considerando que realmente não podemos aceitar como verdadeiro tudo o que os nomes aparentemente indicam.

Ao término da discussão, Sócrates formula um argumento que parte da ideia de que, se tudo está em um eterno fluxo de movimento, então talvez seja impossível que algo categorizado

como belo permaneça belo, dado que há a possibilidade de que “no mesmo instante em que falamos ele se modifique e desapareça, deixando de ser o que era?” (Platão, 1988, p. 176, 439-E). Portanto, é certo que não podemos confiar plenamente nos nomes, ainda que de acordo com a teoria de Crátilo, eles refletem a essência da coisa, sugerindo que seria possível compreendê-la exclusivamente pelo conhecimento de seu nome. No entanto, é certo que essa perspectiva conduz a um sério equívoco, uma vez que a “natureza” da coisa está em constante movimento, escapando a qualquer definição fixa. Dessa maneira, torna-se inapropriado atribuir uma natureza intrínseca aos nomes. Sócrates, ao concluir o texto, evita tomar uma posição definida na discussão, o que, por sua vez, abre espaço para o estudo da linguagem entre os filósofos modernos e contemporâneos, especialmente para um novo debate: nominalistas versus realistas.

Mas antes disso, nos concentraremos em investigar o convencionalismo de Aristóteles presente em *Da interpretação*, de tal maneira que, a partir disso, isto é, da reflexão do embate entre o convencionalismo e o naturalismo na filosofia clássica, possamos delinear, da melhor forma, a discussão entre Locke (nominalista) e Leibniz (realista). Dito isso, parece necessário entender como funciona o convencionalismo de Aristóteles, uma vez que ele e Hermógenes não estão totalmente concordantes. Pois bem, enquanto o primeiro acredita que as palavras são convenções estabelecidas pela sociedade, o segundo ainda supõe existir uma relação natural entre os sons das palavras e o que elas representam.

Em *Da Interpretação*, Aristóteles investiga a criação dos nomes a partir da análise acerca dos enunciados. Para ele, as palavras, quando combinadas de variadas formas, produzem enunciados classificados como verdadeiros ou falsos, mas, para chegarmos nisso, é preciso, anteriormente, compreender como o uso de determinada palavra refere-se estritamente a uma ideia que é pretendida abordar. Assim, Aristóteles inicia seu exame sobre a criação dos nomes, abordando, principalmente, questões lógicas e semânticas, como por exemplo quando ele observa que uma proposição complexa é derivada do significado de suas partes componentes, o que indica, de todo modo, uma convencionalidade na formação das proposições.

Aristóteles reconhecia que o significado da palavra pode depender do contexto em que ela está sendo abordada, mas isso não é aleatório, dado que é preciso um enunciado, ou conjunto de proposições que exijam, de certa forma, o significado de uma palavra que não é necessariamente o significado usual, ou comumente utilizado. Ora, segundo o pensador, as palavras e as pronúncias dos sons diferem através das culturas presentes nas sociedades, o que demonstra a comprovação de que os termos são convencionais. Conquanto, para ele, as afecções da alma sejam universalmente compartilhadas, a divergência linguística se manifesta na fala e na escrita, o que sugere convencionalismo. Aristóteles define que “[...] o nome é um som articulado e significativo,

conforme convenção” (Aristóteles, 2013, p. 3), evidenciando sua visão de que os nomes não são derivados de relações naturais intrínsecas entre sons e objetos, mas são estabelecidos por meio de consensos e acordos sociais.

Aristóteles considera que o mundo possui uma existência própria, o que permite ao indivíduo atribuir nomes através da primazia de sua individualidade. Essa perspectiva, arrisco-me a pontuar, consideravelmente realista, sugere a possibilidade de identificar elementos universais nas particularidades do mundo. Ao examinar a obra de Aristóteles, torna-se evidente o caráter realista presente nas reflexões aristotélicas, especialmente quando aborda a questão dos universais. O filósofo, ao reconhecer a validade tanto de afirmações quanto de negações, enfatiza que é por meio dessas determinações que se pode considerar a existência de um “universal”. Essa abordagem realista destaca a convicção de Aristóteles de que características universais estão imbuídas nas especificidades do mundo, delineando uma distinção crucial em sua filosofia da linguagem e do conhecimento.

O debate entre realismo e nominalismo, instigado por um legado da filosofia clássica de Aristóteles e de Platão, revela-se como um divisor de águas que moldou subseqüentes teorias da linguagem. O *Ensaio sobre o Entendimento Humano* de Locke, ao absorver influências aristotélicas, manifesta-se, pode-se dizer, como uma abordagem convencionalista. Locke, no entanto, se distingue ao adotar uma postura nominalista, desafiando a noção aristotélica de que o universal possui uma realidade própria, dado que Locke destaca a arbitrariedade da linguagem e a origem das ideias a partir da experiência sensorial.

Por outro lado, Leibniz, nos *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano*, estabelece uma interessante similitude com Aristóteles em relação ao universal. Enquanto ele compartilha com Aristóteles a ideia de universais como termos gerais, o filósofo alemão se distancia do nominalismo de Locke, dado que Leibniz apresenta uma visão que enfatiza a singularidade das mônadas³ e a presença do universal como parte integrante de cada entidade individual. Mas pode-se dizer que o filósofo alemão também alinha-se a um naturalismo do Crátilo, quando sustenta a ideia de que as palavras têm uma origem natural, motivada por algo que está intrinsecamente ligado à natureza, distanciando-se da palavra em sua concretude, e que essa origem pode residir nos sons das vozes e nos movimentos que elas realizam.

Nesse contexto, Locke, que adota uma visão convencionalista e nominalista, introduz uma nova abordagem na filosofia da linguagem por meio do *Ensaio sobre o Entendimento Humano*.

³ A *monada*, segundo Gottfried Wilhelm Leibniz, é uma substância indivisível e fundamental da realidade que, além de ser única, reflete o universo de uma perspectiva própria e jamais pode ser transformada.

Isso resulta em um conflito com Leibniz, que, nesse caso, sendo naturalista e realista, procura nos *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano* apontar as falhas na posição de Locke e oferecer soluções por meio de um diálogo entre Filaleto (representando o filósofo inglês Locke) e Teófilo (representando o autor Leibniz). Nesse contexto, após termos explorado as reflexões sobre a linguagem na antiguidade, este trabalho será conduzido à modernidade, onde nos deparamos com outro embate crucial: o confronto entre nominalismo e realismo. Aqui iniciaremos nossa análise com o pensamento de John Locke, expondo os principais pontos que o classifica, na nossa jornada investigativa sobre a linguagem, nominalista.

O EMBATE ENTRE O NOMINALISMO E O REALISMO EM LOCKE E LEIBNIZ E SUAS RELAÇÕES COM O CONVENCIONALISMO E O NATURALISMO, RESPECTIVAMENTE, DE ARISTÓTELES E PLATÃO

John Locke, filósofo inglês da modernidade, ao iniciar sua abordagem teórica acerca da linguagem, compreende, no Livro III, da obra *Ensaio acerca do entendimento humano* que a linguagem serve como um meio fundamental para o desenvolvimento da sociabilidade. Para o nosso pensador, os seres humanos são, pela ordem divina, naturalmente sociáveis. Em razão disso, Locke percebeu que era necessário um meio facilitador que fizesse as relações sociais funcionarem e, diante desse contexto, a linguagem, em sua perspectiva, surge como uma necessidade irrefutável.

Permitindo sobretudo que a linguagem ocorra, segundo o filósofo inglês, Deus ofereceu tanto aos homens, quanto para alguns animais, a capacidade de desenvolver sons articulados pelos artifícios dos seus órgãos. Por sua vez, esses sons são meramente aleatórios, na verdade eles representam “concepções internas” presentes nas mentes individuais, o que não significa impreterivelmente que os sons estão ligados a uma realidade objetiva, mas que eles surgem como expressões das ideias presentes nas mentes de cada indivíduo. Essa abordagem nominalista de Locke exerce influência significativa em sua concepção sobre a origem e o significado da linguagem, enfatizando as ideias internas como a base fundamental para a comunicação e o entendimento.

Por seu turno, as “concepções internas” ou melhor, as marcas das ideias, não são inerentes às mentes dos indivíduos, se elas existem, é porque surgem de algum lugar. Inclusive, pode-se dizer que elas surgem a partir das experiências sensoriais, segundo Locke. Se somos seres sociáveis e estamos em constantes relações, é certo que formaremos muitas ideias pela sensibilidade e por isso, jamais conseguiríamos expressar todas elas de forma individual. Dessa forma, cunham-se os termos gerais:

[...] como formamos os termos gerais, ou onde encontramos estas naturezas gerais que eles supostamente significam? As palavras tornam-se gerais por serem estabelecidas como os sinais das ideias gerais; e as ideias tornam-se gerais separando-se delas as circunstâncias de tempo e lugar, e quaisquer outras ideias que possam determiná-las para esta ou aquela existência particular. Por este meio de abstração, elas tornam-se capazes de representar mais do que um indivíduo, cada um dos quais, tendo nisto uma conformidade com esta ideia abstrata, é (como o denominamos) desta espécie (Locke, 1999, p. 152).

Diferente da teoria de Aristóteles, Locke, ao falar sobre as “concepções internas” não possui nenhuma referência sequer das “afecções da alma” abordadas pelo primeiro, visto que o segundo fala necessariamente das ideias presentes na mente do indivíduo. Nessa perspectiva, observa-se que há uma concepção das ideias que emerge totalmente do indivíduo, o que é esclarecido pelo autor quando ele destaca que as marcas dessas ideias provêm de experiências sensoriais. Ou seja, não há nada inato no indivíduo que o leve a construir um termo ou uma palavra.

Conforme John Locke, as palavras surgem como uma necessidade para facilitar a comunicação, dado que, se representam nossas ideias, é certo que cada indivíduo, ao buscar a interação por meio da linguagem, deverá se expressar de acordo com o que está associado à sua concepção. Nesse sentido, o homem não pode supor que suas ideias se equiparam às do outro, nem deve presumir que suas palavras sejam representações precisas das qualidades nas coisas. Não obstante, a comunicação se estabelece porque o falante acredita que suas ideias também são impressas nas mentes daqueles que o escutam.

Diante do exposto, no que concerne às ideias sensíveis, é evidente que algumas palavras não mantêm uma conexão direta com a sensibilidade. Por exemplo, termos como "apreender" e "compreender" não têm origem em experiências sensoriais imediatas, mas são utilizados para representar ações que, embora distantes da sensibilidade, são empregadas precisamente para "significar ideias que não se encontram sob o conhecimento direto de nossos sentidos" (Locke, 1999, p. 143).

As palavras, portanto, funcionam como expressões ou representações das ideias de quem fala. Nesse contexto, as ideias são os significados que as palavras buscam transmitir. Segundo Locke, "o uso de palavras consiste nas marcas sensíveis das ideias, e as ideias que elas enunciam são seus significados adequados e imediatos" (Locke, 1999, p. 144). Assim, é correto afirmar que, como as palavras são representações das ideias do falante, elas são singulares, especialmente quando não se utilizam termos gerais. Dessa forma, elas se limitam ao indivíduo que as pronuncia, não podendo refletir as concepções de outros homens nem serem sinais diretos de qualidades nas coisas.

As palavras, portanto, funcionam como expressões ou representações das ideias de quem fala. Nesse contexto, as ideias são os significados que as palavras buscam transmitir. Segundo Locke, "o uso de palavras consiste nas marcas sensíveis das ideias, e as ideias que elas enunciam são seus significados adequados e imediatos" (Locke, 1999, p. 144). Assim, é correto afirmar que, como as palavras são representações das ideias do falante, elas são singulares, especialmente quando não se utilizam termos gerais. Dessa forma, elas se limitam ao indivíduo que as pronuncia, não podendo refletir as concepções de outros homens nem serem sinais diretos de qualidades nas coisas.

Na filosofia de John Locke, os seres humanos anseiam por serem completamente compreendidos, criando uma ideia fictícia de que as pessoas devem entender exatamente aquilo que esperam que elas entendam. Em outras palavras, as pessoas frequentemente presumem que suas ideias representam as realidades das coisas, só que, essa suposição geralmente se aplica quando se discute substâncias e seus respectivos nomes, embora a abordagem dos nomes em relação às substâncias possa ser intrincada, levando a uma "inevitável obscuridade e confusão em seu significado, sempre que as fazemos significar qualquer outra coisa que as ideias que temos em nossas próprias mentes" (Locke, 1999, p. 149).

Diante dessa dinâmica, uma questão vem à tona: como é possível estabelecer a comunicação entre seres humanos? Ainda que as palavras sirvam como representações das ideias presentes na mente do falante e do ouvinte (individualmente), elas também têm a capacidade de representar a realidade das coisas, permitindo assim a troca de experiências. Não apenas a experiência viabiliza essa troca, mas as palavras, em função de seu propósito, têm o poder de estimular o espírito daquele que as ouve, influenciando-o de certa forma, como se as ideias que deram origem a esses termos também fossem suas. Apesar desse estímulo ao espírito, é crucial notar que, segundo Locke, as ideias não possuem uma conexão intrínseca com as palavras.

É certo que, segundo o filósofo, existem algumas palavras ou sons que parecem ter uma ligação imediata com algumas ideias, como se aquelas representassem imediatamente as coisas ou objetos a partir das marcas destas pensadas. Tendo isso em vista, Locke destaca que apesar do significado da palavra parecer "perfeito", há uma ideia na mente de quem fala que possivelmente se deu inicialmente a partir da infância, e, dessa forma, segundo o autor do *Ensaio acerca do Entendimento Humano*, parece existir uma memória sobre sons perfeitamente articulados às coisas que antes já eram referidas. Bom, às vezes os significados funcionam, outras vezes, por conta da falta de análise, as palavras, a partir dos sons, apenas tornam-se costumes diante das significações. Sendo assim, Locke finaliza o segundo capítulo do livro III afirmando que:

Na verdade, o uso comum, por um tácito acordo, atribui certos sons a certas idéias em todas as linguagens, limitando assim o significado deste som que, a menos que uma pessoa o aplique à mesma idéia, ele não fala corretamente; e deixe-me acrescentar isto: a menos que as palavras de uma pessoa estimulem as mesmas idéias em quem as escuta, tornando-as significativas no discurso, não fala inteligivelmente. Mas, seja qual for a consequência de qualquer pessoa usando palavras diversamente, seja com respeito ao seu significado geral, seja o sentido particular da pessoa para quem ele as destina, é patente que seu significado, ao empregá-las, está limitado por suas idéias, e não pode constituir sinais de nenhuma outra coisa (Locke, 1999, p. 150).

No terceiro capítulo, o filósofo argumenta que é impossível nomear cada coisa particular que o ser humano se depara, visto que ele não é apto para absorver toda singularidade presente em cada coisa. Sendo assim, por necessidade, são os termos gerais que dominam a linguagem, já que através dessa forma, os seres humanos podem afirmar seu caráter natural em favor da sociabilidade. É certo que seria impossível nomear cada folha de uma árvore, ou cada grão de areia, e mesmo se houvesse essa possibilidade, a comunicação estaria fadada ao fracasso. Locke afirma que as palavras podem, em dado momento, significar mais do que uma breve imaginação daquele que fala, mas, torna-se um termo geral, quando são instituídas como sinais de ideias gerais, ou seja, quando tiramos sua limitação de uma particularidade, seja no tempo, no lugar, ou em uma marca totalmente singular, as palavras podem significar mais do que aquilo que se pensa individualmente.

Segundo Locke, a noção de geral e universal não corresponde à realidade das coisas, mas é uma construção do entendimento humano. O termo universal refere-se às palavras que servem como representações das marcas das ideias, não das próprias coisas. Essas representações são determinadas conforme suas categorias por meio de abstração, um processo que ocorre inteiramente na mente e não possui existência externa a ela. Os termos gerais, portanto, são simplesmente indicadores das ideias gerais que abrangem uma variedade de coisas particulares, sem representar uma realidade interna das coisas em si. Dessa forma, as palavras não revelam a essência das coisas, uma vez que, conforme a visão do filósofo, são atribuídas de maneira arbitrária, confirmando, aqui, uma visão nominalista.

Diante disso, nada parece mais evidente do que as ideias que as crianças formam durante suas conversas, as quais são, assim como as próprias pessoas, particulares. Por exemplo, a ideia da mãe inicialmente se assemelha a um retrato que representa algo individual. À medida que o tempo avança e a familiaridade nos leva a perceber a diversidade do mundo e a presença de muitas qualidades semelhantes àquelas da mãe, uma ideia mais abrangente se forma. Essa ideia, compartilhada por vários indivíduos, leva à criação de um nome geral, de acordo com Locke, explicando assim o processo pelo qual se obtém um nome e uma ideia gerais. Segundo o autor:

Todo mistério acerca do gênero e espécie, que provocam tanta discussão nas Escolas, e são com justiça raramente considerados fora delas, não são outra coisa que ideias abstratas, mais ou menos compreensivas, com nomes que lhes são anexados. Em tudo isso é constante e universal o fato de que todo termo mais geral significa uma certa ideia, como se fosse apenas uma parte dessa por ele compreendida [...]. Ao retornar às palavras gerais, creio que, pelo que foi explicado, ficou evidente que geral e universal não comportam a existência real das coisas, mas são criaturas e invenções do entendimento, formadas por ele para seu próprio uso e se referindo apenas a sinais, quer palavras, quer ideias (Locke, 1999, p. 154).

Considerando o exposto, podemos abordar a filosofia de Leibniz nos *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano* como uma visão que se opõe à de Locke. Isso se deve, em primeiro lugar, à crença de Leibniz de que as palavras não são produzidas necessariamente para facilitar a comunicação, enquanto Locke atribui à linguagem a função principal de expressar desejos de compreensão entre as pessoas. Para Leibniz, as palavras não são criadas exclusivamente para atender à necessidade de comunicação entre os indivíduos, ele parece reconhecer uma certa influência da natureza na criação dos termos, bem como os sons e as palavras não são, para ele, uma condição dos órgãos, como argumentado por Locke.

Locke, fundamentado em sua perspectiva empirista, sustenta que a origem das palavras ocorre por meio da experiência, utilizando as ideias sensíveis como meio de comunicar significados. No entanto, Leibniz, adotando uma abordagem diferente, destaca a importância de uma investigação mais profunda. Para ele, embora as palavras possam surgir da conjunção de ideias experimentadas, existe algo anterior e natural a esse processo, algo que não apenas precede, mas também motiva o surgimento da linguagem e das palavras. Segundo Leibniz, pela fala de Teófilo⁴ no Livro II dos *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano* (1980):

TEÓFILO - [...] Contudo, essas línguas procedem todas de uma fonte única, podendo ser consideradas alterações de uma mesma língua, que se poderia denominar o céltico. Tanto é verdade que os antigos denominavam celtas não só os germanos como também os gauleses. [...] Isto sem falar de uma infinidade de outras apelações semelhantes que demonstram haver algo de natural na origem das palavras, origem que estabelece uma relação entre as coisas e os sons e movimentos dos órgãos da voz. É ainda em razão disso que a letra L, unida a outras palavras, faz com que estas se transformem em diminutivo entre os latinos, os semilatinos e os alemães do Norte. Todavia, não se deve pretender que isto se verifique sempre, pois o leão, o lince e o lobo pouco têm de doce. Todavia, mesmo nestes casos, pode-se observar outro fato, isto é, a rapidez (lauf) que os faz temer ou que obriga a correr, como se alguém que vê aproximarem-se tais animais gritassem aos outros: Lauf (corram embora!). Aliás, notar-se-á também o fato de que, devido a muitos percalços e mudanças, a maioria das palavras está

⁴ A obra de Leibniz consiste em um diálogo entre Filaleto e Teófilo, de modo que o primeiro representa a voz de Locke e o segundo, a voz do próprio autor da obra. Ou seja, esse texto figura-se pelo embate entre as opostas visões entre os modernos citados.

profundamente alterada, bem longe da sua pronúncia e da sua significação primordial (Leibniz, 1980, p, 219).

Decerto, Leibniz introduz no diálogo a ideia de que a linguagem emerge como uma necessidade decorrente da comunicação entre indivíduos. Seguindo essa linha de raciocínio, o filósofo considera que muitas palavras podem surgir a partir das tentativas de descobrir as ideias do outro. É lógico que, segundo Locke, as palavras têm origem nas ideias do próprio pensamento. Nesse contexto, Teófilo, representando Leibniz, levanta a questão da tentativa de descobrimento das concepções interiores do outro como uma possível fonte de revelação das palavras.

No entanto, numa tentativa de refutar o pensamento de Teófilo, Locke, representado pela voz de Filaleto, argumenta que as pessoas, de qualquer maneira, buscam expressar seus pensamentos. Se falássemos apenas conforme o pensamento do outro, teríamos múltiplas línguas, o que, na prática, não ocorre. Assim, Filaleto admite que é possível que tenhamos certas ideias que outras pessoas associam à mesma palavra. Em relação a isso, parece significativamente menos complexo para Filaleto o surgimento das palavras, alinhando-se a uma concepção de convencionalismo e nominalismo mentalista na filosofia.

Entretanto, a parte mais relevante, considerando o que foi anteriormente discutido sobre a filosofia de John Locke, refere-se aos termos gerais, abordados no capítulo 3 do livro III dos *Novos Ensaíos*. Neste capítulo, o embate entre nominalismo e realismo fica evidente, marcando claramente a posição nominalista de Filaleto (Locke). Leibniz, neste terceiro capítulo, explora a questão dos termos gerais, tentando resolver uma lacuna que Locke não conseguiu preencher. Conforme a visão do filósofo inglês, as palavras surgem a partir do convencionalismo das ideias, e o mesmo se aplica aos termos gerais, que são simplesmente nomes criados pela mente por meio da abstração. Diante disso, Leibniz questiona o nominalismo de Locke, indagando como é possível considerar os termos gerais como verdades se eles não passam de meros produtos da abstração mental.

É fato que quando se pensa em uma definição convencional a respeito da origem das palavras mediante uma noção nominal mentalista, é possível encontrar algo materializado, algo que é passível de ser experienciado. No entanto, há uma “essência” que envolve essa definição e tal essência é a possibilidade de que ela faz parte da natureza. Para Leibniz, o que estrutura essa essência é a semelhança das coisas, que se mostram como algo real, isto é, a semelhança é própria dela. Ou seja, a realidade, segundo Leibniz, não coincide com a realidade para Locke, pois para o primeiro, o real é aquilo que toma a origem como essência, e o segundo considera como real aquilo que pode ser investigado de forma empírica e que é estimulado pelo indivíduo. É por isso que

Leibniz diz: “Teófilo – Eu não vejo esta consequência. Pois a generalidade consiste na semelhança das coisas singulares entre elas, e esta semelhança é uma realidade” (Leibniz, 2019, p. 71).

Enquanto Locke destaca que as palavras têm sua origem nas experiências sensíveis, e a natureza das coisas é percebida através da experiência, Leibniz considera que as palavras não são meramente convenções, mesmo que admita que elas próprias sejam convenções. Além disso, pode-se dizer que Leibniz seja um realista quando enfatiza a importância da semelhança real entre as coisas como fundamento para produção das palavras e que Locke, a medida que está distante do realismo, empreende uma visão nominalista e convencional quando argumenta que os termos gerais são convenções úteis, mas não têm uma correspondência real necessariamente inata às coisas, destacando assim um certo grau de arbitrariedade na relação entre palavras e objetos.

Diante disso, vê-se que há uma forte relação entre Leibniz e a visão de Crátilo em Platão, no que se refere à formação das palavras, uma vez que ambos observam a presença de algo inato na formação delas. Enquanto Crátilo vê a conexão intrínseca entre nomes e natureza, Leibniz destaca as percepções inatas nas mônadas. Já com relação ao nominalismo e o convencionalismo, podemos fazer uma conexão mais direta entre Aristóteles e John Locke, de modo que a ênfase do primeiro na observação e experiência pode ser interpretada como uma aceitação de elementos convencionais na comunicação, bem como Locke acredita que as palavras são convencionais.

SOBRE A VIRADA LINGUÍSTICA: SAUSSURE E DELEUZE

Em primeira mão, é necessário que analisemos brevemente o cenário que antecedeu o que conhecemos, na filosofia, como a “virada linguística” enquanto expressão definidora do momento em que os estudos filosóficos da linguagem não mais centralizavam-se em questões metafísicas, epistemológicas, ou mesmo, como trazido neste trabalho, acerca de visões naturalistas ou convencionalistas. Pois bem, como dito, segue-se que antes da virada linguística, parecia que os estudos ligados à linguagem estavam sempre voltados à discussões sobre a natureza da realidade e como nós conhecemos o mundo, de modo que a filosofia tradicional preocupava-se menos com a estrutura linguística e mais com o contexto histórico e epistemológico que a envolvia.

É claro, portanto, que a “virada linguística” sugere uma rejeição à forma tradicional de fazer filosofia, levando em consideração a importância de investigar a linguagem como elemento central para a compreensão do pensamento, da realidade e da experiência humana. Isto é, analisar como a linguagem molda nosso entendimento acerca da realidade e, por seu turno, investigar ela mesma, passou a ser visto como relevante, a tal ponto que a filosofia da linguagem tornou-se um ramo **normatizado** da filosofia. De fato, A “virada linguística” marcou o reconhecimento da

importância da linguagem na construção do conhecimento, promovendo uma abordagem mais integrada e contextualizada da linguagem e suas relações com a realidade.

Ferdinand de Saussure desempenhou, aqui, um papel de extrema importância. Foi ele que introduziu o conceito de “signo linguístico”⁵ na obra *Curso de linguística geral* (1997), deixando claro que não existe uma natureza (no sentido inato) que liga necessariamente o significante (a forma da palavra) ao significado (o conceito associado à palavra específica). Essa visão é de extrema importância para o movimento da virada linguística justamente porque desafia a ideia de que as palavras são intrinsecamente ligadas aos objetos às quais elas nomeiam. Pode-se dizer, nesse sentido, que Saussure realmente revolucionou a abordagem tradicional da linguagem quando mudou o foco de sua investigação filosófica para a estrutura e o funcionamento do sistema linguístico

Essa concepção propõe que o significado das palavras não se baseia em uma relação direta com a realidade exterior, mas sim na sua posição dentro da linguagem e nas relações com outros elementos desse sistema. A noção de arbitrariedade do signo linguístico questionou a ideia de uma conexão supostamente natural entre as palavras e os objetos, destacando a importância das relações internas no âmbito investigativo a respeito da linguagem. Nesse contexto, Saussure deslocou a atenção dos filósofos e linguistas para a estruturação interna da linguagem, influenciando não apenas a teoria linguística, mas também os estudos filosóficos ao inaugurar uma perspectiva que buscava compreender o papel central da linguagem na construção do pensamento e na interpretação da realidade.

Segundo o filósofo estruturalista, compreender a linguagem não é apenas observar um contexto histórico e diacrônico acerca das palavras, mas observar que é necessário que analisemos a estrutura interna pela qual as palavras se unem e transmitem conceitos, observando, sobretudo, que as diferenças das palavras também são de extrema relevância para entender a linguagem, uma vez que é a partir delas que podemos, de antemão, estruturar um enunciado que constitui o sistema linguístico. Dito isso, já está claro que a linguagem, nesse momento, não é assegurada por uma correspondência natural, mas apenas pela ideia de se fazer entendida para quem fala e para quem escuta, o que move uma necessidade convencional debatida entre os seres sociáveis. Para Saussure, portanto:

Inicialmente, não está provado que a função da linguagem, tal como ela se manifesta quando falamos, seja inteiramente natural, isto é: que nosso aparelho

⁵ O signo linguístico une não uma coisa e uma palavra, mas um conceito e uma imagem acústica” (Saussure, 1997, p. 80).

vocal tenha sido feito para falar, assim como nossas pernas para andar. Os linguistas estão longe de concordar nesse ponto (Saussure, 2006, p. 17).

Saussure, de fato, afasta-se da perspectiva naturalista que atribui à linguagem uma existência preexistente ou inerente à natureza humana. Ele concebe a linguagem como um sistema de signos arbitrários, cujos significados não decorrem de uma correspondência natural entre o signo e o objeto, mas são estabelecidos por convenções sociais. Embora o filósofo suíço reconheça a capacidade inata da espécie humana para a linguagem, ele observa que a estrutura específica da linguagem, envolvendo o significante e o significado, é uma construção social e convencional, o que contrasta com alguns ramos da filosofia que antecederam a Virada linguística, a título de exemplo, o empirismo de filósofos como John Locke, cujo enfoque na experiência sensorial situava a linguagem como uma extensão natural do pensamento humano. Decerto, para o autor do *Curso de Linguística geral*, a linguagem não ocupa esse lugar por uma necessidade intrínseca, mas sim por convenções sociais estabelecidas.

No percurso de sua escrita da obra aqui citada, o filósofo, ao enfatizar a estrutura da linguagem, analisando as expressões linguísticas em contextos específicos, observou que todo o compartimento da palavra é fulcral para a realização da linguagem. Considerando, sobretudo que o significado emerge das relações dentro de um sistema linguístico, o autor aborda os “fonemas” como as partes distintivas que organizam a esfera da fala, pela língua. Ou seja, o fonema é considerado a menor unidade sonora que distingue os significados de uma língua. O que difere dos sons, pois, segundo ele, estes são manifestações físicas dos fonemas na fala concreta. Na página 63 da obra *Curso de Linguística geral*, Ferdinand de Saussure, dirá que:

Além disso, não é nunca uma unidade simples que cria embaraços em Linguística: se, por exemplo, em dado momento, numa determinada língua, todo **a** se transformou em **o**, nada resulta daí; podemos limitar-nos a assinalar o fenômeno, sem procurar explicá-lo fonologicamente. A ciência dos sons não adquire valor enquanto dois ou mais elementos não se achem implicados numa relação de dependência interna; pois existe um limite para as variações de um conforme as variações do outro; somente o fato de que haja dois elementos engendra uma relação e uma regra, o que é muito diferente da simples verificação. Na busca do princípio fonológico, a ciência trabalha, então, em sentido contrário, com sua predileção pelos sons isolados. Bastam dois fonemas para que não se saiba mais onde se está. Assim, no antigo alto alemão, *hagl, balg, wagn, lang, donr, dorn*, se tomaram mais tarde, *hagal, balg, wagan, lang, donnar, dorn*; desse modo, conforme a natureza e a ordem de sucessão em grupo, o resultado é diferente: ora uma vogal se desenvolve entre duas consoantes, ora o grupo permanece com.. pacto. Como, pois, formular a lei? De onde provém a diferença? Sem dúvida dos grupos de consoantes (*gl, lg, gn, etc.*) contidos nessas palavras. Está bem claro que se compõem de uma oclusiva que, num dos casos, é precedida, e noutro seguida duma líquida ou duma nasal; mas que resulta disso? Enquanto

se suponha sejam g e n quantidades homogêneas, não se compreenderá por que o cantata g-n produziria outros efeitos que não n-g (Saussure, 2006, p. 63).

Não obstante, segue-se que os sons são diferentes dos fonemas, pois enquanto o primeiro pode apenas demonstrar uma expressão, sendo significativa (na intenção de revelar algum sentimento) ou mesmo apenas a estrutura pela qual os fonemas formalizam o sentido das palavras (e dos enunciados) no sistema linguístico. Nesse sentido, podemos dizer que a fala individual, isto é, a **parole**⁶, não deve ser investigado no sentido particular como trajeto de compreensão acerca da linguagem, mas apenas considerado quando pensado como “língua”. Para melhor compreensão do exposto, segue uma citação do filósofo suíço:

De que maneira se deve representar esse produto social para que a língua apareça perfeitamente desembaraçada do restante? Se pudéssemos abarcar a totalidade das imagens verbais armazenadas em todos os indivíduos, atingiremos o liame social que constitui a língua. Trata-se de um tesouro depositado pela prática da fala em todos os indivíduos pertencentes à mesma comunidade, um sistema gramatical que existe virtualmente em cada cérebro, ou mais exatamente, nos cérebros dum conjunto de indivíduos, pois a língua não está completa em nenhum, e só na **massa ela existe de modo completo** (Saussure, 2006, p. 22, grifos meus).

Pode-se dizer que o estruturalismo de Saussure criou uma ciência da linguagem, dado que para além de uma investigação estrutural sobre ela, o filósofo concebeu uma ideia de paradigma⁷ que redefiniu a maneira pela qual a linguagem era estudada, deslocando o foco para os elementos comunicativos das relações⁸ e para as unidades formais da língua, por exemplo. Um outro conceito revelado por ele foi o “sintagma”, que, diferente do paradigma, refere-se à combinação específica de elementos em uma sequência linear, o que não depende estritamente das palavras em si mesmas. Enfim, esses conceitos, bem como o conceito de fonema, de língua e até mesmo da fala, são fundamentais para compreender a realidade linguística, segundo o pensador suíço.

⁶ “A parte psíquica não entra tampouco totalmente em jogo: o lado executivo fica de fora, pois a sua execução jamais é feita pela massa; é sempre individual e dela o indivíduo é sempre senhor; nós a chamaremos fala (**parole**).” (Saussure, 2006, p. 21) Nesse trecho, Saussure pretende deixar claro o que significa, em sua filosofia, a “parole”.

⁷ Segundo Saussure, o paradigma é um conjunto de termos em que cada termo pode ser escolhido como substituição para o mesmo termo, tendo em vista, contudo, a mensagem visada. Basicamente, o paradigma diz respeito à possibilidade de escolha no interior da estrutura linguística. Por exemplo, dentro da mesma classe gramatical, como “verbo”, se eu pretendo expressar que “alguém **olhou** para mim”, mas sem utilizar o verbo “**olhar**” e com a intenção de usar o verbo “**ver**”, eu posso fazer isso e esse termo faz parte de um paradigma.

⁸ Deleuze aborda a questão da realização da linguagem por meio das proposições e suas relações fundamentais, destacando a designação ou indicação, a manifestação e a significação. Essas relações, conforme sua análise, são intrincadas em um ciclo vicioso, marcado por uma dinâmica de implicações e não implicações em relação às premissas das proposições. Diante dessa complexidade, o filósofo empreende uma investigação em direção a uma nova dimensão: o sentido.

Mas é certo que existem aqueles filósofos que vão de contramão ao que Saussure propusera sobre a ciência linguística, sendo um deles o filósofo pós-estruturalista Gilles Deleuze. Apesar de ambos rejeitarem a noção de que a linguagem precisa estar intrinsecamente ligada com a realidade externa, criticando, sobretudo a visão tradicional sobre a forma de fazer filosofia da linguagem, Deleuze não foca sua filosofia nos signos linguísticos, muito pelo contrário, na realidade ele prevalece a multiplicidade formal e significativa das palavras, perseverando uma aceitação à volatilidade das palavras baseada na convenção linguística.

Não é à toa que na *Lógica do sentido*, o autor se desvincula da ideia de compreensão do texto a partir da estrutura organizacional dele, investigando formas que demonstram que não há necessidade absoluta de investigar a estrutura formal dos termos e dos enunciados para que o sentido⁹ do texto possa ser transmitido. Para ele, o que constitui a linguagem (ou a possibilidade dela) são as relações que ocorrem nas suas proposições e o sentido entra nessas relações como uma necessidade invisível, pois não é aparente aos olhos.

Não é viável sequer admitir a “existência” do sentido, seja de forma mental ou física. Sua utilidade não pode ser afirmada, pois isso demandaria destacar a possibilidade de sua existência e, se fôssemos tentar investigá-lo dentro da estrutura da linguagem, provavelmente nunca iríamos achá-lo. Dessa forma, não podemos considerá-lo como uma metafísica linguística, mas talvez apenas como algo que se coloca dentro das relações linguísticas, e a partir disso, subsiste por si mesmo. Quanto às proposições, é crucial destacar que o sentido não está na proposição, mas sim como um atributo de um estado de coisas, que não pertence à proposição.

Ante o exposto, não fica difícil observar que Deleuze discorda da dualidade tradicional do “significante” e “significado” proposta por Saussure, uma vez que ele busca supera-la, explorando conceitos que não se fecham em uma coisa só na estrutura linguística. Decerto, para Deleuze, a produção da linguagem não decorre necessariamente da gramática, mas sim de um campo de relações e forças que estão em constante movimento. Ou seja, é fato que sua filosofia está muito mais interessada pela produção de sentido na linguagem do que por uma investigação da estrutura fixa dela.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Observamos que a trajetória da investigação filosófica sobre linguagem remonta à Grécia Antiga. Os estudos de Platão no *Crátilo* revelam uma discussão crucial entre naturalistas e

⁹ Aquilo que é expresso na proposição, sendo ilimitado a qualquer associação de palavras ou aos desejos sobre a situação das coisas externas.

convencionalistas, proporcionando uma base para as reflexões posteriores. Nesse contexto, Locke, com seu convencionalismo e nominalismo mentalista, contribui para a compreensão de uma linguagem moldada pelas ideias derivadas da experiência humana. Por outro lado, Leibniz, em seus *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano*, apresenta uma firme oposição às ideias de Locke, posicionando-se como um filósofo naturalista e realista. Esses debates históricos lançam luz sobre as diversas correntes de pensamento que moldaram a filosofia da linguagem ao longo dos séculos.

O percurso na investigação filosófica, marcado por uma constante busca por compreensão, não permite afirmar com certeza a absolutez de uma teoria específica de algum autor. Pelo contrário, a filosofia se constrói por meio de debates que surgem em apoio ou crítica a diversas teorias, e é por isso que a filosofia da linguagem segue esse caminho, onde cada autor está interligado a outros, seja pela formulação de teses que buscam "resolver problemas" presentes em teorias discordantes, seja pela afinidade em relação a determinadas questões em suas respectivas abordagens.

Não obstante, trazemos a virada linguística não apenas como um marco que redefiniu a abordagem da filosofia acerca da linguagem, mas para que possamos refletir a maneira pela qual a filosofia se propôs a reconhecer a centralidade da linguagem na construção do pensamento humano, seja pelas relações que ocorrem na união das palavras como forma de estabelecer “sentido”, seja pela investigação mais estática da estrutura linguística.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Da interpretação*. Tradução: José Veríssimo Teixeira da Mata. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Tradução: Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1974, p. 13-30.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Novos Ensaios: Livro III – Das palavras*. In: PIAUÍ, William de Siqueira. *Leibniz e a Linguagem I: Línguas naturais, etimologia e história*. 1. ed. Curitiba: Kotter Editorial, 2019.

LOCKE, J. *Ensaio acerca do entendimento humano*. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).

PIAUÍ, William. *Lógica do sentido: uma introdução ao Leibniz de Deleuze*. *O Manguexal*, Aracaju, v.1, n. 2, p. 96-120, Janeiro-Junho de 2018.

PLATÃO. Crátilo. In: PLATÃO. *Diálogos: Teeteto - Crátilo*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. [S.l.]. Universidade Federal do Pará, 1973.

SAUSSURE, Ferdinand. *Curso de Linguística Geral*. Tradução: Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 2006.

Sobre a filosofia da linguagem: debates clássicos, conflitos modernos e a virada
linguística contemporânea

PIAUÍ, William de Siqueira Piauí. *Leibniz e Linguagem: línguas naturais, etimologias e história*.
Curitiba: Kotter Editorial, 2019.

Recebido em: 23/01/2024.

Aprovado em: 18/12/2024.

UMA ANÁLISE DO EXPERIMENTO EM CLAUDE BERNARD E PIERRE DUHEM

AN ANALYSIS OF EXPERIMENTATION IN CLAUDE BERNARD AND PIERRE DUHEM

Luís Fernando Silva de Azevedo

UFSC. Florianópolis, Santa Catarina, Brasil. E-mail: luis.fernandoazevedo@outlook.com Orcid. 0009-0008-3494-812X.

Resumo: Pierre Duhem aborda, em *A teoria física: seu objeto e sua estrutura* (1906), a formulação e as implicações de uma teoria baseada na experiência. Nesse contexto, Duhem resgata a concepção de Claude Bernard acerca da fisiologia experimental. Duhem, ao descrever o processo experimental bernardiano, aponta que este é “difícil de ser praticado”, e considera a análise lógica dessa experimentação “muito simples”. Apesar de sublinhar tais pontos da tese de seu conterrâneo, Duhem, não apresenta uma proposta muito diferente. Desse modo, nossa proposta consiste na análise, por meio das lentes duhemianas, das metodologias experimentais empregadas; e em seguida nos ocupamos em identificar quais as razões para o desenvolvimento da fisiologia em Bernard e em que medida essa proposta se aproxima da de Duhem.

Palavras-chave: Duhem. Bernard. Experimento. Teoria.

Abstract: Pierre Duhem approaches, in *The Aim and Structure of Physical Theory* (1906), the formulation and implications of a theory based on experience. In this context, Duhem revisits Claude Bernard’s conception of experimental physiology. When describing Bernard’s experimental process, Duhem notes that it is “difficult to practice” but considers the logical analysis of this experimentation “very simple”. Although he highlights these aspects of his compatriot’s thesis, he does not present a significantly different proposal. Thus, our approach involves an analysis, through duhemian perspectives, of the experimental methodologies employed; we then aim to identify the reasons behind the development of physiology in Bernard and examine to what extent this approach aligns with that of Duhem.

Keywords: Duhem. Bernard. Experiment. Theory.

INTRODUÇÃO

Claude Bernard (1813-1878) desenvolveu uma forte relação com a função da experiência, considerando-a um pilar fundamental para o progresso da medicina experimental. O autor concebe que a experiência não deveria ser usada para confirmar hipóteses, mas sim para testá-las e controlá-las, rejeitando a mera confirmação de ideias preconcebidas. A prática experimental para Bernard funciona como um “julgamento” constante, isto é, um processo no qual o investigador mantém uma postura ativa e crítica. Dessa forma, como veremos no decorrer do artigo, Bernard propõe um modelo de experimentação em que as ideias dialogam continuamente com os fatos observados, estabelecendo uma dinâmica criativa, que auxilia na descoberta de novos conhecimentos científicos.

Para Pierre Duhem (1861-1916), o experimento na ciência não se limita à observação pura, mas apresenta contribuições da teoria, o que implica na sua tese da impregnação teórica do processo de observação. Na concepção de Duhem, diferente do método direto e sem influências teóricas defendidas por Claude Bernard na fisiologia, a física requer que o cientista interprete o fenômeno com base em algum aparato teórico abstrato que complemente o aparato experimental concreto. As leis da física são para Duhem aproximações simbólicas e provisórias que nunca representam a realidade de maneira exata e absoluta, mas sim dentro do limite da precisão e da escolha teórica aceita em determinado contexto. Este artigo busca, assim, explorar os pontos de aproximação e divergência entre as concepções de Claude Bernard e Pierre Duhem sobre o papel do experimento na ciência e em que medida esse papel é influenciado pela natureza do objeto de estudo, seja ele da fisiologia ou da física.

A FISILOGIA EXPERIMENTAL DE CLAUDE BERNARD E O CONTEXTO DO VITALISMO

Claude Bernard, em *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* (1865), apresenta sua concepção acerca da fisiologia experimental, influenciando tanto na medicina fisiológica quanto na filosofia por meio de sua análise experimental. Um dos objetivos do autor é confrontar o vitalismo. A noção de vitalismo pode ser compreendida como a adoção de um *princípio vital*, não objetivo ou de cunho teleológico, para sustentar certas explicações na fisiologia. De maneira simplificada, trata-se da adoção de um recurso explicativo oculto, diante da escassez de informações sobre a complexidade dos organismos vivos.

A concepção vitalista a qual Bernard se opõe se refere a um debate filosófico que surge na antiguidade. Desde Aristóteles pode-se identificar características dessa ideia de vitalismo em que o autor associa a vida a uma alma que confere aos organismos suas capacidades únicas. Nas palavras de Aristóteles: “A alma é causa e princípio do corpo que vive” (Aristóteles, 2006, 415b8). De maneira geral podemos interpretar a concepção aristotélica de vida como algo além da composição física.

De outra maneira, Descartes, no século XVII, apresenta uma visão mecanicista radical, onde afirma que os corpos dos seres vivos - humanos ou animais - são essencialmente máquinas. Para Descartes, “[...] tudo o que em nós existe e não pode de modo algum ser concebido como pertencendo a um corpo deve ser atribuído à nossa alma” (Descartes, 2018, p. 08), ou seja, no que diz respeito ao movimento dos membros e sistemas sanguíneos é exclusivamente pertencente ao corpo. Com isso, o movimento e o calor advindos do corpo não se alinham com a ideia propagada no medievo, em que apresentava como razão para o movimento corpóreo o calor vital (Descartes, 2018, p. 10). Assim, para o francês, no caso da morte não se trata da ausência da alma, mas sim, de falhas no funcionamento físico do corpo.

Em desacordo com a perspectiva de Descartes, Georg Ernst Stahl (1660-1734), um químico (conhecido pela teoria do flogisto), via o organismo como um conjunto de matérias heterogêneas que, naturalmente, tenderiam a se separar. De acordo com Stahl, algo externo à física e a química deveria mantê-las unidas: o que o autor vai chamar de alma. Alma para o Stahl, como define Hoffmann (1991, p.33), é composta por uma razão e vitalidade, tendo que cumprir com tarefas diversas e interferentes. O vitalismo ganha forças no final do século XVIII devido ao movimento naturalista que não podia se dar por satisfeito com a concepção mecanicista proposta por Descartes, em outras palavras, a vida não poderia ser explicada com o conhecimento físico-químico obtido na época.

Desse modo, Bernard busca em sua obra apresentar que as leis da física e da química se aplicam no interior do organismo, com o objetivo de rejeitar qualquer princípio vital ou força misteriosa que leve à ideia de determinismo. O que decorre da proposta do francês é que tanto o vivo quanto o não-vivo obedeçam às mesmas leis naturais. Sem o princípio do determinismo, se as mesmas causas não gerassem sempre os mesmos efeitos não haveria a possibilidade de uma experimentação confiável, desenvolvida de modo que o autor não busca se comprometer como cético em relação a uma forma mais substancial de vitalismo, isto é, o autor apenas condena o vitalismo superficial advindo de conexões frágeis.

Henri Bergson (1859-1941) aborda, em “*La pensée et le mouvant*”, de 1938, a complexidade de definir a relação entre Claude Bernard e o vitalismo. Bergson sustenta que as

interpretações comuns sobre Claude Bernard e o vitalismo seguem duas abordagens distintas. Na primeira abordagem, descarta-se a ideia de um “princípio vital” de Claude Bernard, afirmando que ele via a vida apenas como um conjunto de fenômenos físicos e químicos. Por outro lado, é possível referir-se à “ideia organizadora e criadora” que, segundo o autor, preside os fenômenos vitais, sugerindo que Bernard tenha diferenciado claramente a matéria viva da matéria inerte, atribuindo, assim, uma causa independente à vida. Uma outra interpretação do papel do vitalismo argumenta ainda que Claude Bernard oscilou entre essas duas concepções, ou até mesmo que tenha evoluído da primeira para a segunda ao longo do tempo.

Diante dessas hipóteses sobre Bernard e o vitalismo, Bergson argumenta que

Certamente, Claude Bernard muitas vezes se levantou contra a hipótese de um “princípio vital”, mas sempre que o fez, mirava expressamente o vitalismo superficial de médicos e fisiologistas que afirmavam a existência, nos seres vivos, de uma força capaz de lutar contra as forças físicas e de contrariar a sua ação. Era a época em que se pensava comumente que a mesma causa, operando nas mesmas condições no mesmo ser vivo, nem sempre produzia o mesmo efeito [...] Claude Bernard afirmava que os fatos fisiológicos estão sujeitos a um determinismo inflexível, tão rigoroso quanto o dos fatos físicos ou químicos. [...] em todas as ocasiões em que ela [a ideia organizadora e criadora] é mencionada, Claude Bernard está se opondo àqueles que se recusam a ver na fisiologia uma ciência especial, distinta da física e da química (Bergson, 2008, p. 232-233).

De acordo com a análise de Bergson o que compõe as disposições mentais que Bernard aponta em sua investigação na fisiologia não são as mesmas disposições que ocorrem na química e na física. Desse modo, o senso de organização, ou seja, a coordenação especial das partes para o todo que é característica do fenômeno vital, não poderia ser considerado por um fisiologista. Assim, no organismo vivo, as coisas acontecem como se uma certa “ideia” estivesse envolvida, explicando a ordem em que os elementos se agrupam. Essa ideia, aliás, não é uma força, mas simplesmente um princípio de explicação: se ela realmente funcionasse, se pudesse, de alguma forma, interferir no jogo das forças físicas e químicas, não haveria mais fisiologia experimental.

O que Bergson (2008, p. 232-233) aponta é que o fisiologista não apenas deve levar em consideração essa ideia organizadora no estudo dos fenômenos da vida, como também deve se lembrar, segundo Claude Bernard, que os fatos com os quais lida ocorrem em um organismo já formado, e que a formação desse organismo, ou como ele diz, a “criação”, é uma operação completamente diferente.

É possível, assim, seguirmos a análise de Bergson na qual defende que Claude Bernard estaria focado exclusivamente em determinar as condições da fisiologia experimental, independentemente de estar questionando a hipótese do “princípio vital” ou usando a “ideia

diretora”. A preocupação de Bernard é mais com a ciência da vida do que com a definição da própria vida. Ele defende a fisiologia contra duas posturas: aqueles que consideram os fenômenos fisiológicos efêmeros demais para serem submetidos à experimentação e aqueles que, embora reconheçam que esses fenômenos são acessíveis às nossas experiências, não os diferenciam dos da física ou da química. Bernard argumenta que os fenômenos fisiológicos são regidos por um determinismo absoluto, o que torna a fisiologia uma ciência rigorosa. Conforme o autor:

Proponho, portanto, estabelecer que a ciência dos fenômenos da vida não pode ter outras bases que não a ciência dos fenômenos dos corpos brutos, e que a este respeito não há diferença entre os princípios das ciências biológicas e os das ciências físico-químicas. Na verdade, como dissemos anteriormente, o objetivo proposto pelo método experimental é o mesmo em todos os lugares; consiste em relacionar, através da experiência, os fenômenos naturais com suas condições de existência ou com suas causas próximas (Bernard, 1864, p. 103, tradução nossa).

Assim, consideramos que a análise de Bergson ajuda a vislumbrar o propósito de Bernard por meio das críticas ao “princípio vital - superficial”. Ou seja, o fisiologista se opõe ao vitalismo, mais precisamente no sentido de que a vida seja vista como uma força misteriosa e sobrenatural que age de maneira arbitrária, não seguindo qualquer determinismo. Além disso, os adeptos dessa corrente rotulam como materialistas aqueles que tentam explicar os fenômenos vitais por meio das condições orgânicas e físico-químicas determinadas. Nas palavras de Bernard:

Mas entre os naturalistas e especialmente entre os médicos, encontramos homens que, em nome do que chamam de vitalismo, apresentam as ideias mais errôneas sobre o assunto que nos preocupa. Eles pensam que o estudo dos fenômenos da matéria viva não pode ter qualquer ligação com o estudo dos fenômenos da matéria bruta. Consideram a vida como uma influência misteriosa e sobrenatural que atua arbitrariamente, libertando-se de todo determinismo, e rotulam de materialistas todos aqueles que se esforçam para reduzir os fenômenos vitais a determinadas condições orgânicas e físico-químicas. Estas são ideias falsas que não são fáceis de erradicar depois de terem fixado residência *numa* mente; somente o progresso da ciência os fará desaparecer. Mas as ideias vitalistas tomadas no sentido que acabamos de indicar nada mais são do que uma espécie de superstição médica, uma crença no sobrenatural. Contudo, na medicina, a crença em causas ocultas, a que chamamos vitalismo ou não, promove a ignorância e dá origem a uma espécie de charlatanismo involuntário, isto é, a crença numa ciência infundida e indeterminada (Bernard, 1864, p. 117, tradução nossa).

DA DISTINÇÃO ENTRE OBSERVAÇÃO E EXPERIÊNCIA EM CLAUDE BERNARD

Um dos aspectos que chamam a atenção em “*Introdução à Medicina Experimental*”, é o modo como Claude Bernard concebe a conexão entre observação e experiência. Para Bernard,

embora sejam complementares, essas práticas ocupam extremos no processo científico. Enquanto a observação corresponde ao registro cuidadoso dos fatos, a experiência adiciona a dimensão interpretativa: “A observação é o que nos mostra os fatos; a experiência é o que nos instrui sobre os fatos e o que nos dá experiência em relação a uma coisa” (Bernard, 1984, p.22, tradução nossa). Desse modo, Bernard defende que a aplicação rigorosa do raciocínio experimental é o que nos permite distinguir o processo investigativo da aplicação intelectual dos fatos observados.

Para o fisiologista (Bernard, 1864, p. 14-15) o contraste entre esses aspectos é fundamental no método experimental, pois, de um lado os fatos se mantêm invariáveis, enquanto de outro, teorias e leis podem variar com base na interpretação dos cientistas. Essa dicotomia entre fato e ideia reflete a divisão entre o registro experimental e o momento de criação intelectual. Se por um lado os cientistas coletavam e registravam os fatos, por outro, cabia ao trabalho intelectual sintetizar essas observações e propor uma teoria ou lei que pudesse representar a realidade. Nesse contexto Bernard realça a separação entre a análise observacional e a síntese criativa.

A concepção de Bernard fortalece a contribuição mútua entre fato e ideia. Para o francês, o fato, percebido de maneira detalhada, sugere a ideia de uma explicação. Ao mesmo tempo, por meio da ideia, o cientista solicita à experiência uma confirmação. Durante todo o experimento, porém, deve-se estar pronto para abandonar a hipótese ou reformulá-la de acordo com os fatos. A pesquisa científica é, portanto, um diálogo entre a mente e a natureza. Podemos dizer, assim, que a proposta de Bernard consiste num processo conciliatório entre uma observação bem feita e a generalização bem fundamentada.

Vale ressaltar que para Bernard a conexão entre os diferentes âmbitos, do fato e da ideia, não significa uma revelação da natureza da matéria, ou a identificação de um “princípio vital”, tampouco o francês reduz a fisiologia a uma concepção físico-química dos fenômenos. Como já expusemos acima, Bernard sustenta que os fatos fisiológicos são regidos por um determinismo inflexível, de forma análoga aos fatos observados na física e química. No entanto, o aspecto distintivo da abordagem de Bernard reside na sua exploração do papel da ideia (criadora e interpretativa) no processo de investigação fisiológica, o que confere uma identidade à fisiologia. O que o autor propõe então?

Vimos na seção anterior que a crítica bernardiana direcionada ao vitalismo tem como foco principal o vitalismo superficial adotado por médicos e fisiologistas da época, que concebiam o vitalismo como uma força oposta aos aspectos físicos. Nesse sentido, os defensores do vitalismo sustentavam que um organismo, diante de determinadas condições, nem sempre produziria os mesmos efeitos.

Assim, nas palavras de Claude Bernard:

Se a vida tivesse que ser definida com uma única palavra, que, ao expressar bem meus pensamentos, trouxe à tona o caráter único que, em minha opinião, distingue claramente a ciência biológica, eu diria: a vida é criação. De fato, o organismo criado é uma máquina que funciona necessariamente em virtude das propriedades físico-químicas de seus elementos constituintes (Bernard, 1865, p. 161, tradução nossa).

O que o fisiologista francês argumenta é que o organismo vivo pode ser compreendido como uma máquina, cujo funcionamento é regido pelas propriedades físico-químicas que o compõem. No entanto, o autor destaca a importância da noção de criação, implicando que a vida transcende a mera combinação de elementos físico-químicos, e envolve aspectos únicos e distintos que não podem ser reduzidos apenas a processos mecânicos.

O autor continua apontando que podemos distinguir entre três ordens de propriedades que podem ser consideradas nos seres vivos, são elas: propriedades físicas, propriedades químicas e propriedades vitais. Contudo, vale ressaltar que o autor se refere a “propriedade vital” de modo temporário, uma vez que “nós chamamos de vitais as propriedades orgânicas que ainda não conseguimos reduzir a considerações físico-químicas; mas não há dúvida que um dia chegaremos lá” (Bernard, 1865, p. 161, tradução nossa).

Por mais que o autor vislumbre o alcance da descoberta das outras propriedades orgânicas, até então consideradas vitais, ele enfatiza o papel da criação e da interpretação. Em outras palavras, embora as propriedades sejam complexas e desempenhem um papel importante na funcionalidade dos organismos vivos, a essência da vida vai além dessas características.

De modo que o que caracteriza a máquina viva não está na natureza de suas propriedades físico-químicas, mesmo tão complexas quanto possam ser, mas a criação desta máquina que está se desenvolvendo diante de nossos olhos nas condições que lhe são próprias e segundo uma ideia definida que exprime a natureza dos seres vivos e a própria essência da vida (Bernard, 1865, p.162, tradução nossa).

A proposta de Claude Bernard é elaborar a fisiologia de forma cada vez mais científica, ou seja, de maneira que os fatos fisiológicos estejam condicionados a um determinismo inflexível, mesmo que em seu limite esbarre nas considerações vitais.

Embora Bernard vislumbre essa cientificidade da fisiologia, o autor faz questão de sublinhar a principal diferença da fisiologia com a física e a química. Isto é, além do determinismo - aspecto encontrado nas demais ciências - a fisiologia dispõe de certa ideia organizadora e criativa.

O papel do experimentador, de maneira geral, pode ser definido em Bernard como capaz de trazer à tona fatos que, na ordem lógica, podem ser a confirmação ou a negação da ideia que ele concebeu (Bernard, 1965, p.91). O experimentador por meio de uma interpretação prévia mais

ou menos provável dos fenômenos observados, coordena a experiência de maneira que ela possa fornecer um resultado que ajude no controle da hipótese inicial. Dessa forma, caso a hipótese não se confirme, ela estará fadada ao desaparecimento, enquanto os fatos seguem como fontes de investigação.

Claude Bernard desenvolve sua concepção de observação de maneira detalhada, de modo que a observação é a investigação de um fenômeno natural, enquanto a experiência – o experimento – é a investigação de um fenômeno modificado por um investigador. Assim, o experimento é uma observação que não se dá apenas de uma forma passiva, mas coordenada a partir de um controle de hipóteses (Bernard, 1984, pp. 91-92). Ao definir o papel da observação e da experimentação, Bernard se propõe a apresentar de maneira crescente a relação complementar do processo de intervenção do investigador com a observação. Nas palavras do autor:

Com a ajuda dessas ciências experimentais ativas, o homem se torna um inventor de fenômenos, um verdadeiro supervisor da criação; e não se pode, a esse respeito, atribuir limites ao poder que ela [criação] pode adquirir sobre a natureza, pelo futuro progresso das ciências experimentais (Bernard, 1865, p. 34, tradução nossa).

Nesse sentido, é importante ressaltar que o método experimental extrai de si mesmo uma autoridade impessoal que se sobressai no processo científico. O método experimental, diz Claude Bernard, é uma espécie de exame livre que consagra como preceito fundamental a não submissão à autoridade pessoal, ou seja, o fato representa o caminho a se seguir na ciência, independente das hipóteses preestabelecidas. As teorias não devem ser ensinadas como dogmas ou artigos de fé (Bernard, 1984, p. 66). O que o autor teme é que a crença exagerada em teorias leve a uma falsa ideia de ciência, sobrecarregando e escravizando a mente, eliminando a liberdade e sufocando sua originalidade.

Notamos, dessa forma, que Bernard vê uma ligação necessária entre os fatos e as ideias – entre as observações e as teorias - isto é, ele concebe que não devemos separar o trabalho de registrar os fatos do trabalho de desenvolver as ideias: fatos sugerem ideias e ideias nos conduzem a fatos, a inventar fenômenos. Ao mesmo tempo, porém, Claude Bernard insiste para que não tomemos as ideias como preponderantes em relação aos fatos, visto que estes podem nos fazer abandonar ou reformular as ideias. Os fatos – as observações – são a via para a objetividade, concebida como impessoalidade.

PIERRE DUHEM E A TEORIA FÍSICA

A teoria física de Pierre Duhem tem como objetivo garantir sua autonomia que permita diferenciar os aspectos físicos dos metafísicos. Duhem situa-se no contexto em que as ciências naturais buscavam explicações causais e ontológicas para compreender a realidade. De acordo com o francês emerge desse contexto a importância de uma teoria física que respeite a fronteira de suas possibilidades epistemológicas. Assim, o autor propõe uma demarcação metodológica: enquanto a física se limita à descrição e à formulação de hipóteses sobre os fenômenos observáveis, à metafísica lida com questões causais mais profundas, que a física, em sua essência, não pode dar conta de explicar. Essa demarcação, segundo Duhem (1989, p. 42), é necessária para que a física se desenvolva sem depender das conjecturas metafísicas.

Afirmar, contudo, que é possível alcançar o conhecimento a partir da observação e dessa forma encontrar a explicação causal por trás desses fenômenos, método aplicado por algumas escolas mecanicistas, é defender um modelo epistemológico frágil. Algumas escolas mecanicistas defendem um caminho a partir da observação, porém este é apenas o ponto de partida de teorias mais robustas, que buscam respaldo em princípios e leis físicas para estruturar sua concepção da realidade. Sem a sustentação de uma estrutura teórica, a confiança exclusiva na observação se torna frágil, pois corre o risco de levar a conclusões superficiais sobre a realidade subjacente aos fenômenos.

Para Duhem, a concepção da tradição, que fundamenta o conhecimento das teorias físicas na “descoberta” das causas mecânicas dos fenômenos e, ao mesmo tempo, busca a constituição íntima da matéria, ultrapassa os limites da física (Duhem, 2014, p. 34). Questões sobre “aparência e realidade” ou acerca da natureza da “realidade”, são para o físico teórico francês tratadas pela metafísica. Assim sendo, seguindo a tradição, o modelo teórico físico incumbido de explicar a realidade está, na interpretação de Duhem, subordinado à metafísica. Conferir às teorias físicas um sentido metafísico implica submetê-las aos diferentes sistemas metafísicos. Assim, além da ausência de acordo entre as escolas, caracterizada pela divisão das ciências, as divergências acarretam ainda uma “querela irresolúvel sobre causas ocultas” (Duhem, 2014, p. 38).

A teoria física de Duhem, reconhecida por seu holismo, visa se opor a uma visão de mundo mecanicista. Enquanto o mecanicismo se encontra engessado em seus modelos, a proposta física de Duhem fundamentada sobre essa base do holismo se mostra múltipla. No desenvolvimento da obra do autor, podemos encontrar como exemplo não só uma investigação dos fenômenos mecânicos que são abordados, mas também térmicos, magnéticos, elétricos e químicos. Para isso, ele propõe uma interpretação e uma extensão conceitual do categorias da mecânica, consideradas por ele como para uma imagem do mundo físico mais geral.

Mas ao nos debruçarmos sobre o aspecto da estrutura que constitui sua física, é possível apontar o holismo de outra forma. Conforme Duhem, a ciência física tem como método derivar suas previsões por meio das teorias e compará-las com a observação. Em outras palavras, o que o físico francês nos apresenta é uma estreita relação entre teoria e experiência.

Duhem, em *A Teoria Física*, aborda a relação acima mencionada com o propósito de fornecer uma representação e uma classificação das leis experimentais, de modo que o único teste que permitiria julgar uma teoria física e para declará-la “boa” ou “ruim”, seria por meio da comparação entre os efeitos da teoria e o que deve ser representado (Duhem, 2014, p. 221).

Entretanto, para analisar os princípios que orientam essa comparação entre experiência e teoria, Duhem parte das questões das ciências experimentais, mais precisamente daquelas que ele considera mais próximas de sua origem, ou seja, aquelas que ainda não absorveram as representações simbólicas da matemática, como alguns ramos da química e a fisiologia.

Para Duhem, em tais ciências, a comparação entre as deduções de uma teoria e os fatos da experiência está sujeita a regras simples. Ele menciona especialmente o caso de Claude Bernard, apontando os seguintes princípios do fisiologista: o investigador deve duvidar, fugir das ideias fixas e manter sempre sua liberdade de espírito. A primeira condição a ser satisfeita por um estudioso que a envolve na investigação sobre os fenômenos naturais é a de manter uma total liberdade de espírito assentada na dúvida filosófica (Bernard, 1984, p. 63, *apud* Duhem, 2014, p. 222).

Duhem considera que nessas ciências as regras para o controle experimental são mais simples que no caso da física. Para as ciências como as descritas, a teoria deve (pressuposto que possa) ficar fora do laboratório, de modo que o cientista deve realizar uma descrição fiel do que foi observado. Essa forma de realizar a observação é considerada por Duhem como isenta de impregnação teórica, assim como Duhem se refere, como mostramos na citação acima, indicando a citação de Bernard. Para Bernard, o que deve guiar o observador no momento da experimentação é a sua liberdade de espírito.

Para o físico francês, a forma como Bernard exerce sua ciência experimental é impraticável na física. Em física, o cientista não pode deixar na porta do laboratório a teoria que pretende testar. Duhem justifica sua posição tanto pela dificuldade de definir quais os materiais seriam utilizados no laboratório, quanto pela impossibilidade de interpretação dos fatos lá observados, uma vez que a comunicação sobre o experimento ficaria confusa.

De acordo com Duhem, diante do experimentador dois aparelhos estão constantemente presentes: um, o aparelho concreto, de vidro e metal, manipulável; o outro, o aparelho esquemático e abstrato. Nas palavras de Duhem:

Essas duas ideias são ideias indissociáveis em sua inteligência, cada uma delas exigindo necessariamente a outra. O físico não pode mais conceber o aparelho concreto sem associá-lo ao conceito do aparelho esquemático, da mesma forma que um francês não pode conceber uma ideia sem associá-la às palavras francesas que a expressam. Essa impossibilidade radical, que impede que se dissociem as teorias da Física dos métodos experimentais, capazes de controlar essas mesmas teorias, complica singularmente esse controle e nos obriga a examinar minuciosamente o seu sentido lógico (Duhem, 2014, p. 224).

Desse modo, Duhem segue apontando que ao menos implicitamente as outras ciências empíricas - como a química e a fisiologia - mantêm presente a associação entre teoria e experimento. O cientista, de acordo com o físico francês, não pode abandonar a teoria ao entrar no laboratório, um princípio proposto por Bernard. Ao utilizar os instrumentos laboratoriais de precisão, ele estará admitindo certas teorias, ao menos as teorias que compõem os instrumentos que serão utilizados.

É nesse contexto, que Duhem propõe uma de suas máximas acerca do papel da experimentação, a saber, “*uma experiência da física não é simplesmente a observação de um fenômeno, ela é, além disso, a interpretação teórica desse fenômeno*” (Duhem, 1989, p. 87).

DISCUSSÃO

Diante da explanação acerca dos autores, consideremos: i) qual o papel da objetividade e da teoria tanto na fisiologia experimental de Bernard quanto na teoria física de Duhem ii) como os autores lidam com o alcance da experimentação e a interpretação dos resultados?

Claude Bernard elabora seu pensamento defendendo que os elementos do método experimental - fatos, raciocínio e teoria - são independentes. Para o fisiologista, os fatos constituem o material básico da ciência, mas é o raciocínio experimental, isto é, a teoria, que efetivamente constrói o conhecimento científico. Bernard considera a teoria como a “ideia científica controlada pela experiência” (Bernard, 1865, p. 47), sendo o raciocínio o processo que molda essas ideias. Portanto, para o autor, a ciência parte de uma ideia que, inicialmente, é uma hipótese e, ao ser testada, se transforma em teoria. Esse processo é fundamental, pois “é a ideia que constitui, como veremos, ponto de partida ou o *primum movens* de todo o raciocínio científico” (Bernard, 1865, p. 47) e que guia o pensamento em direção ao desconhecido.

Para Bernard, as ideias e teorias devem ser constantemente reavaliadas à medida que a ciência avança. O francês argumenta que “quando na ciência apresentamos uma ideia ou uma teoria, não devemos procurar preservá-la [...] eliminando tudo o que a possa minar” (Bernard, 1865, p. 67). Ao contrário, o verdadeiro progresso ocorre ao confrontar as teorias com fatos

contraditórios, o que permite que elas evoluam para melhor representar a realidade. Ele destaca ainda que as teorias nas ciências experimentais, ao contrário das verdades imutáveis das ciências matemáticas, são relativas e evolutivas, avançando pela “absorção de verdades antigas numa nova forma científica” (Bernard, 1865, p. 67). Assim, as ideias são vistas como instrumentos que devem ser trocados quando cumprirem sua função, adaptando-se ao progresso.

Pierre Gendron, em seu artigo *Claude Bernard, Rationalité d'une méthode* (Gendron, 1994, p. 233), ao analisar a concepção experimental em Bernard conclui que para o fisiologista francês a teoria tem um papel secundário, Bernard defende, na visão de Gendron que “autonomia de uma disciplina científica teria por fundamento último a especificidade de certas categorias de operações em laboratório” (Gendron, 1994, p. 233, tradução nossa).

Pierre Duhem apresenta uma noção distinta quanto ao papel da teoria na ciência, especialmente nas ciências físicas. Para o físico francês, as teorias físicas devem ser vistas como representações econômicas dos fenômenos, isto é, elas não precisam oferecer uma explicação verdadeira da natureza, mas sim simplificar e organizar o conhecimento de forma prática. Duhem argumenta, assim, que as hipóteses não devem ser vistas como verdades absolutas, e sim ferramentas provisórias (Duhem, 1989, p. 24). O que nos leva a outra tese do autor: “uma experiência em física nunca pode condenar uma hipótese isolada, mas somente todo um conjunto teórico” (Duhem, 2014, p. 225). Essa visão está alinhada com a perspectiva do autor de que as teorias físicas são subdeterminadas pela evidência empírica, ou seja, a crença nos dados observados não é suficiente para validar ou invalidar uma teoria de maneira conclusiva.

Acerca do alcance da experimentação e interpretação dos resultados, Bernard defende que a experiência é o ponto crucial da ciência experimental, uma vez que é por meio dela que se atesta o grau de confiabilidade de uma teoria. Como vimos na seção 3, o autor diferencia o papel do observador e do experimentador, onde o primeiro registra o fenômeno sem influências externas, enquanto o experimentador com uma hipótese em mente, organiza a natureza para obter respostas objetivas da natureza. Contudo, ao final do experimento é preciso que o experimentador assuma uma postura imparcial para registrar o “resultado” obtido das perguntas à natureza.

Duhem, em *A Teoria Física: seu objeto e sua estrutura* (2014, p. 221), realiza uma análise sobre o método experimental na fisiologia de Bernard. O físico apresenta uma distinção fundamental na maneira como ele vê o papel do experimento nas ciências da vida em comparação com as ciências físicas. Duhem elogia a simplicidade do método experimental empregado por Bernard, para quem a experimentação poderia ser realizada sem que a teoria influenciasse diretamente o processo de observação e registro dos fatos. De acordo com Duhem (2014, p. 222), para os adeptos a essa metodologia, o ideal seria que a teoria “ficasse fora do laboratório”

permitindo ao experimentador um relato fiel e objetivo dos fatos, livre de preconceções. Contudo, Duhem destaca que essa forma de realizar a experimentação livre é possível apenas nas ciências em que os fenômenos observados ainda não se apoiam em instrumentos matemáticos ou simbólicos completos, ou seja, em disciplinas onde a observação direta é viável sem o suporte de uma estrutura prévia.

Assim, para o físico francês, na física, a experimentação não se mostra tão segura quanto ao alcance absoluto da experimentação isolada. Para o autor, um experimento envolve uma série de pressupostos teóricos e condições experimentais interligadas. Em outras palavras, quando uma experiência não confirma uma hipótese, isso não indica necessariamente que a hipótese esteja errada, mas sugere uma falha em alguma parte do complexo teórico que sustenta o experimento. Assim, podemos entender que para Duhem a experiência pode se apresentar como uma prática limitada, principalmente devido a interdependência das suposições teóricas, ou seja, ao interpretar um resultado experimental deve-se considerar o contexto teórico como um todo, e não apenas o confronto direto entre teoria e experimento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As diferenças entre as concepções de Claude Bernard e Pierre Duhem sobre o papel da teoria e da experimentação refletem não apenas posturas metodológicas distintas, mas também as especificidades de seus respectivos campos de investigação - fisiologia e física. Como pudemos observar, Bernard reconhece a importância da teoria na fisiologia experimental, mas no decorrer da sua demonstração ela ocupa um papel secundário, uma vez que para o fisiologista é a experimentação conduzida com imparcialidade e rigor que oferece confiabilidade. A ciência experimental é defendida pelo autor como capaz de gerar conhecimento sólido e objetivo, ainda que dependente de hipóteses provisórias. Pierre Duhem, por sua vez, adota uma postura mais cautelosa em relação à experimentação, particularmente, no ramo da física, onde a complexidade das hipóteses interdependentes torna a interpretação dos resultados mais incerta. Para Duhem, a função principal da teoria não é proporcionar uma descrição exata da realidade.

Assim, uma análise comparativa entre os autores revela que embora Bernard e Duhem compartilhem uma preocupação com a objetividade científica, eles divergem na aplicação prática desse ideal, reflexo das particularidades de seus campos de estudos. Nesse sentido, destacamos a análise de Duhem (1989, p. 91), em que afirma que fisiologistas como Bernard, tentam executar uma experimentação fisiológica que vise alcançar uma forma de objetividade mais direta, no entanto, argumenta o físico francês, que o químico ou o fisiologista quando se encontram no

laboratório, dispondo de instrumentos como termômetro, manômetro, calorímetro, galvanômetro, admitem, mesmo que implicitamente, a exatidão das teorias que justificam o uso desses aparelhos. O emprego desses instrumentos traz consigo as teorias que por sua vez consideram as noções abstratas de pressão, temperatura, quantidade de calor, intensidade de corrente, de modo que visam substituir as indicações concretas desses instrumentos.

REFERÊNCIAS

- ANGIONI, Lucas. *Física I-II*. Tradução e comentários: Lucas Angioni. Campinas: Unicamp, 2009.
- BERGSON, H. La philosophie de Claude Bernard. In: *Id. La Pensée et le mouvant*. Paris: PUF, 2008.
- BERNARD, C. *Leçons de Physiologie Expérimentale Appliquée à la Médecine*. Paris: J.-B. Baillière & Fils, 1855. (2 v.)
- BERNARD, C. *L'introduction à l'étude de la médecine expérimentale*. Paris, 1865.
- DESCARTES, R. *As paixões da alma*. Tradução: Newton de Macedo. Editora KTTK, 2018.
- DUHEM, P. Algumas reflexões acerca da física experimental. Tradução: Nivaldo de Carvalho. In: MARICONDA, P.R. (Org.) *A filosofia da física de Pierre Duhem*. *Revista Ciência e Filosofia*. São Paulo, n. 4, 1989.
- DUHEM, P. *A teoria física: seu objeto e sua estrutura*. Tradução: Rogério Soares da Costa. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2014.
- DUTRA, L. H. de A. O Realismo Científico de Claude Bernard. *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 6, n. 1, p. 29-44, jan.-iun. 1996.
- GENDRON, Pierre. Claude Bernard: rationalité d'une méthode. *François Tournier*, v. 50, n. 1, fev. 1994.
- HOFFMANN, Paul. L'âme et les passions dans la philosophie médicale de Georg-Ernst Stahl. *Dix-Huitième Siècle*, n. 23, p. 31-43, 1991. (Número temático: Physiologie et médecine).

Recebido em: 04/11/2024.

Aprovado em: 05/12/2024.