

”

ΔΙΑΦΗΜΙΑ

”

Revista DIAPHONÍA

Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE
Programa de Educação Tutorial – PET

Grupo PET Filosofia

Revista DIAPHONÍA

Volume 1 Número 2 2015 ISSN 2446-7413

A Revista DIAPHONÍA constitui um periódico promovido pelo PET [Programa de Educação Tutorial] do Curso de Filosofia da UNIOESTE em que se privilegia a produção de textos escritos por estudantes de graduação, acadêmicos bolsistas, egressos, tutores ou demais pesquisadores afetos às atividades do Programa tanto em nível local quanto nacional. Sua principal peculiaridade é o fomento e a difusão de textos que espelhem o processo de formação de seus autores, tendo como meta estimular a interlocução entre pares, numa perspectiva indissolúvel entre o ensino, a pesquisa e a extensão na área de filosofia.

Apoio:



Grupo PET Filosofia 2015 – 2016

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

Bianca Fidelis Demoliner

Cássio Candido Ribeiro

Charles Eriberto Wengrat Pichler

Elizandra Bruno Sosa

Felipe Ricardo Deuter Becker

Guilherme Gonçalves Ribeiro

Henrique Zanelato

Josieli Aparecida Opalchuka

Katyana Martins Weyh

Kimberly Dinnebier Bandeca

Nilson Rodrigo da Silva

Suellen Dantas Godoi

Conselho Editorial

Célia Machado Benvenho (UNIOESTE), César Augusto Battisti (UNIOESTE), Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE), Ester Maria Dreher Heuser (UNIOESTE), Libanio Cardoso (UNIOESTE), Nelsi Kistemacher Welter (UNIOESTE), Paulo César Konzen (UNIOESTE), Pedro Gambim (UNIOESTE), Roberto Saraiva Kahlmeyer-Mertens (UNIOESTE), Wilson Antonio Frezzatti Jr (UNIOESTE)

Conselho Científico

Cristiano Perius (UEM); Edgard Vinicius Cacho Zanette (UERR); Ernildo Jacob Stein (PUC/RS); Evanildo Costeski (UFC); José Fernandes Weber (UEL); Marcos José Müller (UFSC); Mirian Donat (UEL); Sirio Lopez Velasco (FURG); Solange de Moraes Dejeanne (UNIFRA).

Apresentação

Esse segundo número da DIAPHONÍA, Revista dos Discentes do Curso de Filosofia da UNIOESTE, encampada pelo Grupo PET [Programa de Educação Tutorial], torna público mais uma edição primada pelo rigor e pela originalidade, marcando, indelevelmente, uma posição qualificada em termos de produtividade de pesquisa no contexto nacional da área.

Sob esse prisma, o número edita a primeira secção de Entrevistas, cujo convidado é o ex-tutor do Programa PET, Prof. Dr. César Augusto Battisti. O docente reconstitui seu próprio percurso intelectual na Filosofia, suas atuais e futuras pesquisas, bem como seu trabalho na UNIOESTE, sua experiência com o Grupo PET, e, ademais, a perspectiva que se abre, em termos de política de pós-graduação, na Universidade, especialmente, o Programa de Mestrado e Doutorado em Filosofia; Programa este, no qual, o professor exerce, atualmente, a função de Coordenador.

A segunda secção é composta de nove colaborações no formato de artigos que conta com a participação especial de ex-alunos bolsistas do Programa; hoje professores doutores noutras universidades ou em processo de formação em nível de pós-graduação. Como é do perfil da Revista, a edição é também prestigiada com a contribuição resultante das pesquisas individuais desenvolvidas em seminários pelos acadêmicos bolsistas, além, é claro, de transpor uma produção meramente endógena, abrindo, ainda, espaço para a colaboração externa de autores vinculados a outras instituições.

O primeiro artigo, “A determinação do limite da razão e a doutrina kantiana do facto da razão” de **Solange Dejeane** evidencia que os argumentos de Kant, acerca da fundamentação do princípio supremo da moralidade, fazem-se sempre em vista da unidade da

razão (pura), uma exigência do próprio método kantiano. Afora isso, ressaltam-se as implicações dessa exigência de coerência sistemática, imposta pelo método transcendental ao projeto (crítico) da fundamentação de uma metafísica dos costumes. Ao considerar que, na execução deste projeto, Kant, em momento algum, desprestigia as restrições da *Crítica da razão pura* para tal tarefa, advoga-se a tese de que o próprio limite da razão constitui-se lugar justificado para uma lei moral, considerado o facto puro da razão. Nesta leitura, é conferido, à doutrina do facto da razão, um respaldo crítico que, à primeira vista, pode parecer ausente da solução kantiana para o referido problema em questão.

Elizandra Bruno Sosa discute em, “Thomas Hobbes e a crítica à liberdade dos antigos”, o posicionamento crítico hobbesiano ao conceito tradicional de liberdade na teoria política do pensamento antigo. Em sua concepção de liberdade, o filósofo inglês difere das concepções clássicas. Nesse sentido, o que, na tradição, entende-se por liberdade não se aplica em sua filosofia política. Para Hobbes, a liberdade significa ausência de impedimentos externos a um corpo em movimento. Sua influência segue do mecanicismo materialista que fundamenta a sua concepção de liberdade – basicamente, a física de Galileu; para compreender o surgimento do Estado. No entanto, Hobbes visa investigar a natureza humana. Segundo Aristóteles, o homem é um animal político (*zoon politikon*) – e isto significa que só há o humano na associação; Hobbes, porém, afirma que o ser humano vivia originalmente em um Estado de Natureza no qual os indivíduos tendiam à guerra de todos contra todos. Daí decorre a conhecida máxima: “o homem é lobo do homem”.

Em, “O ceticismo filosófico de Descartes: destruição de opiniões e tratamento do duvidoso como falso”, **Edgard Vinicius Cacho Zanette** examina, a partir das *Meditações* (1641), a dúvida metódica

mediante dois problemas fundamentais que se entrecruzam: uma crítica às opiniões irrefletidas e a consideração provisória pela qual o duvidoso é tomado como falso. O texto essencial da abordagem é a *Primeira Meditação*, sobretudo os parágrafos segundo e décimo.

No texto, “A relação entre eudaimonia e dor: uma aproximação entre Aristóteles e Schopenhauer”, **Josieli Aparecida Opalchuka** mostra que ao desenvolver o conceito de eudaimonia, Aristóteles toma as virtudes como meios para alcançá-la. Antagonicamente às virtudes, estão os vícios, tanto os do excesso, quanto os da falta; vícios tais que corrompem o homem, afastando-os do caminho do Sumo Bem, e, com isso, caracterizando a dor como um sentimento negativo. Já o filósofo Arthur Schopenhauer, compreende a dor como única coisa positiva que se faz presente na vida humana, de maneira intrínseca: o homem é dotado de vontade, mantém-se sempre em busca de algo. Ora, a dor é uma produção dessa vontade. Em virtude disso, a felicidade é um sentimento que aparece quando a dor é interrompida.

No artigo, “Wittgenstein sobre os fundamentos da linguagem e da significação”, **Mirian Donat** apresenta algumas considerações acerca dos fundamentos da linguagem e da significação no Wittgenstein tardio. Estas considerações têm como base algumas passagens das *Investigações Filosóficas* e do *Da certeza*, em especial, a distinção realizada por Wittgenstein entre proposições empíricas e proposições gramaticais. Cabe, portanto, investigar que a linguagem e a significação têm como horizonte de justificação uma prática comum de uma determinada forma de vida, prática esta que se estabelece de acordo com regras compartilhadas que, uma vez explicitadas, tomam a forma de proposições gramaticais.

No texto, “A natureza: corpo e *lógos*”, **Paulo Roberto de Oliveira** avalia que a ideia de natureza possui uma relevância peculiar na tradição filosófica, pois, seu aspecto ontológico revela sua própria

complexidade teórico-especulativa. O autor visa, portanto, articular tal conceito, via a produção fenomenológico-existencial de Merleau-Ponty e Jean-Paul Sartre. Para tanto, o ponto central do artigo consiste em examinar como a ideia de corpo se insere no sistema ontológico natural e cultural. Trata-se de situar a experiência corporal no contexto de uma ontologia da natureza tendo como conceito basilar, a noção de carne.

No artigo “Sartre: humanismo e existência”, **Neusa Maria Rudek** discute a interpretação sartriana de humanismo existencial, fundada por meio do conceito de “liberdade” como condição de existência. O texto fulcral condutor da pesquisa é a célebre conferência *O Existencialismo é um Humanismo*, trabalho em que Sartre põe em pauta a tese segundo a qual “a existência precede a essência”, ressignificando, dessa forma, outro estatuto do humanismo. O homem primeiro existe; depois se define. O homem existe e é livre para construir-se por meio de suas escolhas. Não há uma essência que o anteceda e o determine a um objeto limitado por possuir uma finalidade intrínseca. Assim, somente o homem, na condição de *para-si*, projeta-se, lançando-se para o futuro. O *para-si* possui estruturas transcendentais que permitem esta projeção. Abrir mundo é “liberdade”, é humanidade.

Saulo Matias Dourado, em “A defesa da vida ativa em Mestre Eckhart” reconstitui, na filosofia medieval, um debate sobre a prioridade da vida ativa ou da vida contemplativa no caminho da perfeição do homem. Para além da tese agostiniano-tomista de uma vida contemplativa, Mestre Eckhart, a partir da parábola de Marta e Maria, propõe uma interpretação diferente sobre a compreensão da atividade, situando, pois, a figura de Marta como paradigma, porque não apenas une-se à divindade em seu ser, como a frutifica em seu afazer.

Por fim, a revista encerra o seu número com o texto “Notas sobre a noção de transcendência em Heidegger: um modo de pensar a questão pelo sentido de ser” de autoria da ex-acadêmica petiana **Thayla Magally Gevehr**. Ao tomar a pergunta condutora de *Ser e Tempo* (1927) – a questão pelo sentido do ser –, a autora explora como Heidegger pensa demoradamente esse ente que nós mesmos somos: *Dasein* (ser-o-aí). Trata-se de um ente que compreende ser, o ente de caráter ôntico-ontológico; aquele que abre mundo e se encontra “no mundo”, mas que, mesmo se relacionando com os entes, estando meio a eles, é marcado por uma diferença constitutiva em relação aos entes simplesmente dados. Já em *Sobre a Essência do Fundamento* (1929), essa mesma temática reaparece, mas sob outro giro de análise: a questão pelo fundamento (pelo ser dos entes) só pode ser colocada “adequadamente” se tiver como âmbito a transcendência. A transcendência nada mais é do que a constituição fundamental do ser-aí. É o modo por que podemos entender “mundo”, porque ser transcendência, em sentido heideggeriano, é ser ser-no-mundo.

Dito isso, com esse segundo número, a Revista alavanca, mais uma vez, seu espírito formador, dialógico e plural. Sejam todos bem-vindos! Um bom experimento de leitura!

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

Tutor do PET/Filosofia, Gestão 2013-1016

Entrevista com o professor César Battisti – 13
PET FILOSOFIA

**A determinação do limite da razão e a doutrina kantiana do
facto da razão – 29**
SOLANGE DEJEANNE

Thomas Hobbes e a crítica à liberdade dos antigos – 59
ELIZANDRA BRUNO SOSA

**O ceticismo filosófico de Descartes: destruição de opiniões e
tratamento do duvidoso como falso – 70**
EDGARD VINICIUS CACHO ZANETTE

**A relação entre eudaimonia e dor: uma aproximação entre
Aristóteles e Schopenhauer – 88**
JOSIELI APARECIDA OPALCHUKA

**Wittgenstein sobre os fundamentos da linguagem e da
significação – 96**
MIRIAN DONAT

A natureza: corpo e *logos* – 110
PAULO ROBERTO DE OLIVEIRA

Sartre: humanismo e existência – 139
NEUSA MARIA RUDEK

A defesa da vida ativa em Mestre Eckhart – 161
SAULO MATIAS DOURADO

**Notas sobre a noção de transcendência em Heidegger: um modo
de pensar a questão pelo sentido de ser – 179**
THAYLA MAGALLY GEVEHR

Entrevista com o ex-tutor do PET/Filosofia César Battisti

Nesse segundo número da *Diaphonía*, a Revista entrevista o terceiro tutor do PET, o professor César Augusto Battisti. É uma gratificação tê-lo nesse espaço, aqui, conosco.

D [*Diaphonía*]

C [César Augusto Battisti]

D₁ – O senhor poderia retratar um pouco acerca de sua biografia, formação, e o que motivou o interesse pela Filosofia?

C₁ – Eu comecei a estudar filosofia em 1984, quando iniciei a graduação, na Faculdade de Filosofia Nossa Senhora da Imaculada Conceição (FAFIMC), em Viamão-RS. Eu residia em Porto Alegre, em uma casa de formação dos estudantes franciscanos que estavam cursando filosofia. Éramos ao redor de doze a quinze colegas que, todos os dias, de Kombi, nos deslocávamos até Viamão. Estudávamos juntamente com seminaristas de diferentes dioceses do Rio Grande do Sul e de outras congregações, além de alguns leigos.

Tão logo iniciei o curso, imediatamente me empolguei pela filosofia. As nossas viagens diárias para a faculdade e as discussões filosóficas na casa de formação em Porto Alegre eram animadas e foram fundamentais. Discutíamos muito sobre temas filosóficos e políticos, muitas vezes relacionados à nossa atuação pastoral e a questões conjunturais daqueles anos. Convivíamos entre estudantes de séries diferentes, e assim, desde o começo do curso, desfrutávamos das discussões dos colegas mais avançados nos estudos. Quanto às aulas, dentre todas as que merecem destaque, lembro bem das do prof. Tadeu Weber, uma das razões pelas quais me embrenhei na filosofia moderna.

Terminei a graduação em dezembro de 1986. Alguns dias depois, ainda em 1986, fui aprovado no Mestrado da UFRGS, algo não muito fácil aos que vinham de Viamão. Na UFRGS, depois de terminadas as disciplinas, apresentei um projeto de dissertação sobre Wittgenstein ao prof. Balthazar Barbosa Filho, que, embora o tenha aceito, me sugeriu, em encontro posterior, que avaliasse a possibilidade de migrar para um tema e autor mais exequíveis. Retornei aos modernos, e fiz minha dissertação em Descartes. Contudo, nesse ínterim, ingressei como docente na Unioeste (teste seletivo em 1990 e concurso em 1991) e acabei trancando o mestrado por um tempo, vindo a defender a dissertação apenas em 1993, sob a orientação do prof. Ernildo Jacob Stein.

Depois disso, fiz meu doutorado de 1995 a 2000, na Universidade de São Paulo (USP), sob a orientação do prof. José Raimundo Novaes Chiappin, com período de doutorado sanduíche na Université Paris Diderot (Orientador: Jean-Jacques Szczeciniarz). A tese foi publicada em forma de livro em 2002 (“O método de análise em Descartes: da resolução de problemas à constituição do sistema do conhecimento”, pela Edunioeste). De lá até os dias atuais, continuei minhas pesquisas, traduções e publicações, sobretudo sobre Descartes. Hoje, depois de mais de vinte e cinco anos na Unioeste, me sinto bastante realizado, principalmente com a abertura do Mestrado (2005) e do Doutorado em Filosofia (2015), dos quais sou atualmente o Coordenador.

D₂ – Agora, mais especificamente, sobre o seu percurso teórico ensejado pela obra de Descartes. O professor realizou uma estada na França, onde desenvolveu parte de sua pesquisa de doutoramento. Até que ponto essa vivência não só intelectual, mas cultural, tem sido significativa?

C₂ – Como normalmente acontece com estudantes de Filosofia, meu primeiro contato com Descartes se deu nas disciplinas de Filosofia Moderna e de Teoria do Conhecimento. Embora eu tenha quase me deslocado para outra área (quando fiz meu projeto de dissertação sobre o *Tractatus*), minha vida acadêmica se centrou nos estudos sobre Descartes até hoje. Algo que tem aspectos positivos, mas também negativos. Positivos, porque você se torna especialista em uma área e consegue investigar certos temas e problemas com profundidade e, acredito eu, com competência. Negativos, visto que a universalidade da filosofia acaba sendo vista predominantemente a partir de certos pontos de vista e de um conjunto delimitado (e limitado!) de intuições. De todo modo, por mais que eu tenha trabalhado autores e temas variados (e ministrado disciplinas filosóficas de todo tipo) e me proposto várias vezes a mudar ou a estender minhas pesquisas para outros autores, sempre me restam questões cartesianas, e lá estou de volta para tentar elucidá-las. Fato é que, no momento, tenho ainda vários projetos inacabados sobre Descartes, os quais levarei adiante nos próximos anos.

O doutorado na USP foi muito importante para a minha trajetória. Meu orientador, prof. José Raimundo Novaes Chiappin, não era propriamente um cartesiano, e isso teve aspectos positivos, visto que minha tese pretendia investigar certas questões pouco exploradas nos estudos cartesianos, pelo menos no Brasil, algo que teria resistências (e teve) por parte dos especialistas e membros de minha banca de defesa. Foram-me extremamente importantes as atividades desenvolvidas pelo grupo de estudos coordenado pelo Prof. Pablo Rubén Mariconda, dentre as quais destaco a leitura dos *Elementos* de Euclides. Como meu tema de tese dizia respeito ao “método de análise cartesiano e sua inspiração na geometria grega”, a leitura dos

Elementos e o contato mais aprofundado com os geômetras gregos foram fundamentais. Esse era, na verdade, o objetivo central de minha pesquisa, que, de algum modo, continua hoje: mostrar que, para compreendermos adequadamente o tema do método cartesiano, não basta fazer referência à matemática ou reconhecer a influência dos geômetras, mas é preciso fazer uma análise minuciosa das obras dos gregos e de sua tradição, até a modernidade; além disso, e principalmente, não é à geometria grega tomada indiscriminadamente que se filia Descartes, mas à tradição da análise geométrica, da qual os *Elementos* não fazem parte e cuja obra de referência, para a álgebra renascentista e para a modernidade, é a *Coleção* de Pappus, traduzida para o latim em 1588. Isso significa também que, para a compreensão do método cartesiano, exige-se conhecimento de história da matemática, algo contraditoriamente ausente nos estudos dos especialistas da filosofia cartesiana: admite-se a influência matemática na filosofia cartesiana, mas pouco efetivamente se estuda sobre essa ciência. Seja como for, há estudos recentes que confirmam a consistência deste ponto de vista de minhas pesquisas, dentre os quais destaco o livro de Olivier Dubouclez, *Descartes et la voie de l'analyse* (2013, Puf), com o qual partilho praticamente a totalidade das teses desenvolvidas.

Fiz meu doutorado sanduíche, por dezoito meses, na antiga equipe *REHSEIS* (hoje *SPHERE*), na Paris VII, voltada fundamentalmente aos estudos filosóficos, epistemológicos e históricos das ciências e das suas instituições, na época coordenada pelo Prof. Michel Paty. O estágio doutoral na França foi importante por diferentes razões. A primeira delas, evidentemente, diz respeito à possibilidade de estudar temas de história e de epistemologia das ciências com grandes especialistas e de ter acesso a bibliografias

indisponíveis no Brasil. Na época, mesmo as melhores bibliotecas das universidades brasileiras não dispunham de obras específicas para a realização de pesquisas do tipo que eu pretendia. Atualmente, o contexto é diferente, algo que poderá diminuir as diferenças entre estudos filosóficos realizados nos grandes centros e na periferia: estando as obras cada vez mais disponíveis a todos *on-line*, se pode fazer filosofia de qualidade em diferentes lugares, uma das razões pelas quais é viável um curso doutorado, no Brasil, em cidades pequenas e fora dos grandes eixos. A segunda diz respeito ao aprendizado da língua francesa, algo que permitiu me dedicar a atividades de tradução. Em termos culturais os ganhos também foram enormes: estudar na França significou ganhar o mundo. Hoje, um dos maiores desafios da filosofia brasileira é a internacionalização e ter estudado fora pode nos auxiliar nisso.

Fiz pós-doutorado apenas no ano passado, em 2014, na UFGRS, sob a supervisão da prof^ª. Lia Levy. Em razão das pesquisas realizadas neste período e em anos anteriores foram produzidos um texto sobre o fundamento metafísico do método de análise cartesiano (em especial a relação entre método e causalidade) e outro sobre uma crítica à concepção de ordem gueroultiana a partir de sua compreensão do Teorema de Pitágoras. O embate crítico com Gueroult é, na verdade, algo que deve render pesquisas futuras, sempre dentro da perspectiva metodológica, em especial no que diz respeito a sua concepção de ordem das razões.

D₃ – Nas últimas décadas o interesse por Descartes tem crescido, consideravelmente, no país. O Senhor, aliás, traduziu uma das obras capitais do pensador francês, O Tratado do Mundo, publicado pela Editora da Unicamp em coparceira com a professora Marisa Donatelli,

que cuidou da tradução de *O Homem*. Quais seus projetos atuais e futuros nessa perspectiva?

C₃ – Descartes é um autor dos mais estudados em Filosofia: não se pode passar sem ele. Por outro lado, ele não se encontra entre os autores que mais atraem novos pesquisadores. Muitos o conhecem “suficientemente”, mas não é tão grande o número de especialistas, pelo menos no Brasil. O GT de Estudos Cartesianos não está entre os maiores GTs da Anpof, embora haja um número razoável de pós-graduandos fazendo suas pesquisas em Descartes. O que tem aumentado consideravelmente, no Brasil e no mundo, são pesquisas sobre temas relacionados às *Paixões da Alma* e a textos paralelos (temas de ética, moral, sobre teoria das paixões...). Talvez seja um dos poucos territórios ainda com bastante espaço de exploração e cujos resultados podem refluir sobre o restante do pensamento cartesiano ou sobre o que se tem por estabelecido.

Quanto à atividade de tradução, eu tenho me dedicado a diferentes projetos nestes últimos anos. Em 2009, foi publicada uma tradução que fiz sobre as *Meditações* (não em sua totalidade) como parte dos textos didáticos da *Antologia de textos filosóficos*, organizada pela Secretaria de Estado da Educação do Paraná, ano que publicamos também *O mundo ou Tratado da luz* e *O homem*, pela Editora da Unicamp, traduzidos por mim e pela Marisa, estando em processo de finalização a sua segunda edição. Um terceiro projeto, também em fase final, é a tradução do *Discurso do Método* e dos três *Ensaio metodológicos* (*Dióptrica*, *Meteoros* e *Geometria*), publicados em 1637 por Descartes. Essas obras foram traduzidas por um grupo de pesquisadores (coordenados pelo prof. Pablo Rubén Mariconda), estando sob a minha responsabilidade, auxiliado por alguns colegas, a

tradução da *Geometria*. Um quarto projeto, também a ser publicado em breve, é a tradução da obra de M. Gueroult *Descartes segundo a ordem das razões*, da qual cooperei com a tradução de alguns capítulos.

O GT de Estudos Cartesianos, enfim, tem se reunido anualmente, durante os encontros da Anpof e em congressos, e está fomentando novos projetos e traduções. Encontra-se já fundada a Sociedade Descartes e está em processo de criação a Rede Ibero-Americana Descartes. Isso tudo deve propiciar novas pesquisas e uma maior inserção internacional dos pesquisadores brasileiros da área.

D₄ – Conte-nos sobre a sua experiência na UNIOESTE, enquanto instituição.

C₄ – A minha atividade docente começou em 1990, na Unioeste. Naquela época, a universidade estava se constituindo, e eu me fiz professor concomitantemente. Eu lecionei disciplinas distintas, principalmente nos primeiros anos, e exerci funções administrativas, representativas e sindicais. Havia muitas coisas a fazer, e tínhamos espaço e incentivo para ousar, apesar das dificuldades e dos governos. Muita gente passou por aqui e foi embora; eu mesmo só não fui trabalhar em outro lugar, porque escolhi fazer o doutorado, e depois começamos a pensar na abertura do nosso mestrado.

Atualmente temos um quadro de professores bastante estável, e a pós-graduação está com sua estrutura completa implantada, algo jamais sonhado na década de 1990. Uma cidade pequena como Toledo e uma universidade nova também têm suas vantagens: suas potencialidades, menos vícios e menos estruturas petrificadas.

As coisas que conquistamos e construímos foram pensadas a

longo prazo; nasceram de um planejamento. No início, depois da implantação do PET, nosso objetivo era a oferta de cursos de especialização e, com os recursos daí provenientes, a aquisição de bibliografia. A partir daí nasceu a biblioteca setorial de filosofia. Em 1996, período em que eu estava afastado para o doutorado, foi organizada a primeira edição (neste ano de 2015 ocorreu a 20ª) do Simpósio de Filosofia Moderna e Contemporânea. Ao mesmo tempo, aos poucos, ampliamos o número de alunos de iniciação científica e de programas de apoio às atividades acadêmicas.

Com a abertura do doutorado em 2015, o desafio é a consolidação do que temos, nossa internacionalização, inserção regional e latino-americana. Toledo é a menor cidade do país (quem sabe do mundo) em que se tem filosofia da graduação ao pós-doutorado.

Posso dizer que há uma identidade muito grande entre mim, do ponto de vista intelectual e profissional, e a Unioeste, dado que fiz nela e a partir dela toda minha carreira (ao mesmo tempo em que ela se fez universidade) e devo permanecer por aqui até minha aposentadoria.

D₅ – A sua presença no PET, desde a implantação do Programa, em 1992, tem sido vital. Que balanço, o professor faz hoje, de mais essa experiência?

C₅ – Em 1992, houve a implantação do PET-Filosofia, Programa Especial de Treinamento, na Unioeste, o único da instituição por muitos anos. Na época quem fez e encaminhou a proposta foi nosso colega Marcos José Müller, hoje docente da UFSC. Eu o acompanhei desde a elaboração e aprovação da proposta, seleção dos petianos e abertura do grupo, e trabalhei com ele como colaborador durante o período em que estive à frente do Programa, auxiliando-o nas tarefas e

decisões, não o tendo substituído como tutor, quando se mudou para a UFSM, por eu não ter ainda terminado o mestrado. O prof. Pedro Gambim se tornou o novo tutor, tendo permanecido até fevereiro de 2006.

O PET-Programa Especial de Treinamento, originalmente, tinha uma proposta diferente da atual, mas também diferente das outras formas de iniciação científica existentes, muito embora também se voltasse à tarefa de iniciação à pesquisa e de preparação dos estudantes para a pós-graduação. Dentre suas características mais marcantes eram-lhe fundamentais o estudo e a pesquisa coletivos de textos sobre uma temática única e, portanto, a atividade formativa dos estudantes como grupo, por meio dos encontros semanais, bem como sua função irradiadora de fomento e de incentivo aos demais estudantes do Curso. O que diferenciava o PET, já em sua concepção original, era a atividade formativa coletiva, a descoberta ou construção de técnicas e recursos coletivos de aprendizagem, de produção de conhecimentos, de formação e de pesquisa na área, algo muito caro em especial à filosofia, sempre muito marcada pela pesquisa individual. Nesse sentido, as mudanças do perfil do PET que vieram a acontecer posteriormente foram, em boa medida, oriundas da própria dinâmica do Programa, e não apenas da percepção de sobreposição de funções entre ele e o PIBIC ou da percepção de que ele deveria cumprir uma função distinta da que vinha cumprindo.

Em razão disso – pois se buscava algo ainda não só não existente, mas ainda não concebido claramente e estando em gestação dentro do próprio Programa –, as mudanças do perfil do programa demoraram muito para se firmar: ao redor de uma década, a partir de 1994, como nos contou o Prof. Pedro Gambim em sua entrevista no número

anterior da revista. Assim, quando eu assumi a tutoria, as coisas estavam relativamente claras quanto ao que se almejava com o Programa, embora houvesse ambiguidades quanto à forma de corporificá-las e torná-las reais. E, portanto, o período em que permaneci como tutor (março de 2006 a março de 2010) foi caracterizado, não tanto pela discussão sobre o perfil e objetivos do PET, mas mais pela dificuldade de torná-lo efetivo e concretizá-lo dentro do quadro estabelecido. Sob este aspecto, havia resistência de todo lado: em nível nacional, havia resistência de alunos, tutores, universidades e até dos órgãos oficiais mantenedores do Programa. Havia perspectivas distintas e conflitantes: Como fazer do PET o que esperávamos dele? Que tipos de atividades deveriam colocar nos planejamentos anuais de cada grupo? O que deveria ser permitido ou não ao PET fazer? Quais atividades poderiam ser classificadas como de extensão e de ensino, além das de pesquisa já conhecidas?

A orientação oficial, segundo a legislação da época, em especial do *Manual de Orientações Básicas*, era a de que o Programa de Educação Tutorial tinha como missão a de propor atividades orientadas pelos princípios da indissociabilidade entre ensino, pesquisa e extensão e da educação tutorial. Todo programa, constituído como grupo tutorial de aprendizagem, deveria, a partir desses princípios, propiciar aos graduandos, membro do grupo e, por extensão, aos demais estudantes do curso – o PET sempre teve como missão irradiar sua formação coletiva aos colegas não petianos –, uma melhor formação complementar, acadêmica e cidadã, por meio de atividades extracurriculares que pudessem complementar as atividades de natureza convencional e que tivessem condições de propor novos modelos pedagógicos para a universidade.

Talvez a característica mais marcante de minha época como tutor foi nosso esforço para pensar atividades e construir efetivamente o perfil de um grupo dentro dessa nova direção do Programa. Em razão dos princípios supramencionados, exigiam-se pelo menos cinco atividades de pesquisa, cinco de ensino e cinco de extensão. No início não foi tarefa fácil planejarmos ou concebermos quinze atividades, também pela resistência dos petianos acostumados à antiga dinâmica. Depois de algum tempo, tínhamos até mais, várias delas evidentemente bem pontuais e a cargo de alguns membros do grupo apenas. Nesse sentido, eu avalio como bem-sucedida nossa tarefa de dar corpo e tornar real a nova “filosofia” do Programa de Educação Tutorial, implementada pelo MEC.

Com esse objetivo, nós propúnhamos atividades de ordens distintas. O tema geral de estudos, durante os quatro anos, foi a “questão da subjetividade/*subjectum* na Filosofia”. Estudamos coletivamente as *Meditações* de Descartes, a *Crítica da Razão Pura* de Kant, a *Hermenêutica do Sujeito* de Foucault e a *Metafísica* de Aristóteles (por vezes apenas partes das obras). Além dessa atividade e de outras relacionadas (leituras individuais, pesquisas individuais orientadas em temas relacionados ao geral, minicursos, palestras), bem como da participação dos petianos na organização de atividades propostos pelo Curso de Filosofia (semana acadêmica, simpósio de filosofia, recepção aos calouros, monitoria), tínhamos outras atividades, tais como: resolução da prova do Enade – Filosofia (no grupo e com os estudantes do Curso); exercícios de consulta ao Portal de Periódicos da Capes; pesquisa sobre Orientações Curriculares para o Ensino Médio, área de Filosofia; pesquisa sobre normas da ABNT; pesquisa histórica sobre o PET-Filosofia da Unioeste; estudo do Projeto Pedagógico do Curso e do *Manual de Normas Acadêmicas da*

Universidade e sua divulgação aos calouros.

De um modo geral, a experiência foi muito positiva e bastante formativa também para o tutor. Acostumados com a sala de aula e com pesquisas, o perfil do PET nos propôs novos desafios e nos impôs mudanças, hoje bem disseminadas entre nós e comuns a vários programas, dentre os quais o PIBID. Os alunos mostravam muita resistência a tudo isso, evidenciando que nossa prática docente convencional estava neles arraigada talvez mais do que em nós mesmos.

O PET-Filosofia ajudou a formar muita gente. Depois de quase vinte e cinco anos de existência, há petianos para todo lado: professores universitários, pesquisadores, professores no ensino médio, pós-graduandos, e assim por diante. O PET foi nossa primeira grande ação efetiva e bem sucedida, a partir das quais temos o que temos e somos o que somos.

D₆ – Atualmente, o professor coordena o Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* (Nível Mestrado/Doutorado). O que representa, aos seus olhos, esse projeto para a UNIOESTE e, em especial, para o Curso de Filosofia?

C₆ – A Unioeste conta, hoje, com uma estrutura curricular completa na área de filosofia, algo tempos atrás jamais sonhado para ela e para uma cidade do tamanho de Toledo. Sob este aspecto, nos igualamos a qualquer universidade do mundo. Sob outro aspecto também (em razão da disponibilidade *on-line* cada vez maior de textos primários e fundamentais à pesquisa em filosofia), estamos em processo de diminuição da distância entre nós e centros tradicionais de pesquisa. Assim, particularmente para a área de filosofia, as perspectivas são muito boas. A possibilidade de convênios, de convites

a professores do país e estrangeiros, viagens para o exterior para pesquisa e pós-doutorado, tudo isso nos faz ver um futuro promissor pela frente. De resto, é só trabalharmos, e o governo nos dar condições mínimas para tal. Nosso grupo é bom, e trabalha em equipe. Assim, creio que teremos anos de crescimento pela frente.

Claro que temos, por outro lado, sérias dificuldades: alta evasão escolar; deficiência de formação dos estudantes; pouca importância por parte de professores para com questões que vão além do conteúdo, com as novas tecnologias e elementos de “ordem prática” e formativa. A “humildade filosófica”, muito comum entre nós, pode ser uma das formas mais perversas de arrogância, personalismo e superioridade; a desvalorização de atividades prático-pedagógicas é muitas vezes atestado de desleixo para a (e de compreensão da) formação humana e de um formalismo ou conceitualismo filosóficos desenraizados e vazios.

A filosofia, no Brasil, estará bem estabelecida quando fluir de forma adequada, progressiva e produtiva do ensino médio à pós-graduação. A pós-graduação brasileira está mais bem consolidada do que a graduação, e esta melhor do que o ensino médio.

D₇ – Qual sua opinião sobre a disciplina Filosofia no ensino médio e sobre a formação filosófica na universidade? Qual a relação com políticas públicas?

C₇ – A filosofia é uma disciplina importante em todos os níveis de ensino. Há mesmo uma relação entre sua emergência histórica – presença histórica da filosofia e sua necessidade – e sua presença e função em cada ser humano; há uma forte relação entre “filogenia” e “ontogenia” filosóficas. As pessoas que consideram a filosofia desnecessária confundem utilidade e sentido de uma coisa: reduzir o

sentido à utilidade é operar um empobrecimento ontológico inadmissível, é instrumentalizar tudo. Nem a filosofia nem a ciência podem ser medidas pela utilidade (mas apenas a tecnologia), da mesma forma como a saúde e a felicidade são bens em si mesmos e não estão a serviço de algo alheio. Além disso, a utilidade é ou pode ser apenas decorrência do saber e não sua condição de possibilidade.

A filosofia é – embora não só ela – marca da adolescência e da juventude; elas, também a filosofia, são a permissão da certa desmedida como condição do estabelecimento da boa medida. Isso não significa que quem faz filosofia permanece imaturo, mas significa que permanece espiritualmente jovem. A filosofia é, por excelência, o âmbito da descoberta e do ensaio. Nesse sentido, há plena compatibilidade entre ela e a formação no ensino médio e na universidade.

Paradoxalmente é aí que se encontram as maiores dificuldades de implantação e consolidação da filosofia: no ensino médio e também na graduação, lá onde a filosofia é mais formativa, no sentido mais geral e fundamental do termo.

D₈ – Qual a sua perspectiva para a filosofia no país? Que desafios, a área tem, pela frente?

C₈ – Eu sou otimista em relação à filosofia no Brasil e à filosofia no interior do país. Evidentemente, isso passa por uma melhoria no ensino médio, na estrutura das universidades e nas condições culturais e econômicas da população em geral, a fim de que tenhamos mais estudantes na graduação e com condições para se dedicarem aos estudos. A pós-graduação, por outro lado, tem sido impulsionada por uma política nacional de ampliação e de consolidação, e isso vale para todas as áreas. A filosofia, por sua vez, em razão de certas

características favoráveis, tem sido duplamente beneficiada: no âmbito nacional, ela tem sido ampliada nos dois extremos da estrutura educacional, com a introdução da disciplina no ensino médio (e até no ensino fundamental) e com a ampliação dos programas de pós-graduação pelo Brasil afora e consequente interiorização; de forma mais geral e mais fundamental, a filosofia, comparativamente às ciências e às pesquisas tecnológicas de ponta, tem tido outra vantagem que deverá ser potencializada nas próximas décadas: a disponibilidade *on-line* cada vez maior, de forma gratuita e universal, de seu material de trabalho e de pesquisa (além de – algo também fundamental – termos no Brasil disponível gratuitamente, nas diferentes áreas, os artigos das revistas aqui publicadas). Nesse sentido, no século passado, a dificuldade de acesso aos textos clássicos era diretamente proporcional à sua antiguidade e raridade, ao passo que hoje essa relação tende a se inverter: mais raro e antigo um texto, menos dificuldades teremos para acessá-lo. Por sua vez, os textos recentes podem ser adquiridos, de modo que a tendência é de termos “tudo” à mão. Assim, a filosofia e sua ferramenta, o livro, entram na era da globalização, mas, paradoxalmente e na contramão do restante, sendo cada vez menos uma mercadoria.

Sob este aspecto, é possível que as pesquisas em filosofia no Brasil e mesmo mundiais se alterem substancialmente, em razão da crescente disponibilidade e da gratuidade do seu material de trabalho. Evidentemente, isso vai potencializar outra carência nossa, que é o conhecimento de línguas estrangeiras, a começar pelas clássicas, o grego e pelo latim. O que é certo é que a perspectiva para a filosofia é muito boa: por não necessitar no futuro de grandes investimentos, ela está se tornando cada vez mais barata, mais universal e mais inclusiva, comparativamente às pesquisas científicas e tecnológicas, cada vez

mais caras, seletivas e, por isso, elitistas. Imagino que isso trará grandes mudanças culturais, ainda imprevisíveis, a longo prazo, em âmbito mundial e nacional. Isso tudo está aberto ao futuro da filosofia, e os maiores beneficiados devem ser aqueles que se encontram fora e longe dos grandes centros, como é o nosso caso.

A determinação do limite da razão e a doutrina kantiana do Facto da Razão

A determinação do limite da razão e a doutrina kantiana do Facto da Razão

The determination of the limits of reason and Kant's doctrine of the Fact of reason

SOLANGE DEJEANNE¹

Resumo: No trabalho, busca-se evidenciar que os argumentos de Kant, acerca da fundamentação do princípio supremo da moralidade, fazem-se sempre em vista da unidade da razão (pura), uma exigência do próprio método kantiano. Além disso, ressaltam-se as implicações dessa exigência de coerência sistemática, imposta pelo método transcendental ao projeto (crítico) da fundamentação de uma metafísica dos costumes. Ao considerar que, na execução deste projeto, Kant não negligenciou, em momento algum, as restrições da *Crítica da razão pura* para tal tarefa, defende-se a tese, segundo a qual, o próprio limite da razão constitui-se lugar justificado para uma lei moral, considerado o factio puro da razão. Nesta leitura, é conferido, à doutrina do factio da razão, um respaldo crítico que, à primeira vista, pode parecer ausente da solução kantiana para o problema em questão.

Palavras-chave: Método crítico. Sistema da razão pura. Liberdade transcendental.

Abstract: This work, seeks to show that Kant's arguments, on behalf of the grounds of the Supreme principle of morality are always presented in view the unity of reason (pure), a requirement of Kant's method itself. In addition, points out the implications of this systematic consistency requirement, imposed by the transcendental method to the project (critical) of the statement of reasons of a metaphysics of morals. Considering that, during accomplishment of this project, Kant didn't overlooked at any time, the restrictions of the *Critique of pure reason*, we put forth the thesis,

¹ Doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUC/RS. Professora Adjunta do Centro Universitário Franciscano de Santa Maria, RS. Ex-bolsista do PET/Filosofia da UNIOESTE (1993-94).

according to which, the very limit of reason is justified to place a moral law, considered the fact pure of reason. In this reading, is conferred, to the doctrine of the fact of reason, a critical support that, at first glance, it may seem absent from the Kant's solution to the problem in question.

Keywords: Critical method. System of pure reason. Transcendental freedom.

Introdução

O lugar que a doutrina do facto da razão, apresentada por Kant na Analítica da *Crítica da razão Prática*², ocupa no sistema da filosofia crítica parece merecer atenção redobrada dos leitores do texto kantiano. Entretanto, as razões para redobramos nossa atenção sobre essa temática não se encontram apenas na recepção um tanto negativa que a segunda *Crítica* obteve já dos primeiros comentadores da ética kantiana. É o próprio texto de Kant que impõe ao seu leitor tal cuidado. No início do **Prefácio** da referida *Crítica*, nota-se a pretensão do autor de que, com a solução do problema da fundamentação do princípio supremo da moralidade, também se estabeleça a pedra angular de todo sistema da razão pura. Tal “pedra angular”, como sabem os conhecedores de texto em questão, é a própria ideia da liberdade, a qual, de acordo com Kant, tem sua realidade provada mediante a *comprovação* da capacidade legisladora da razão prática pura.

² Kant, I. *Crítica da razão prática*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1994. Doravante será indicada nas citações pela sigla CRPr, seguida da paginação original indicada pelo tradutor.

Com esta faculdade [da razão prática pura], fica também agora solidamente estabelecida a *liberdade* transcendental e tomada, sem dúvida, no sentido absoluto de que a razão especulativa precisava, no uso do conceito de causalidade, para se subtrair à antinomia em que inevitavelmente cai quando, na série da conexão causal, ela quer pensar o incondicionado; mas [a razão especulativa] só podia estabelecer esse conceito problemáticamente, como não impossível de pensar, sem lhe assegurar sua realidade objetiva [...]. O conceito de liberdade, na medida em que a sua realidade é demonstrada por uma lei apodíctica da razão prática, constitui a pedra angular de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa [...] (CRPr, A 4).

Contudo, nesse mesmo contexto o autor também adverte seu leitor de que a razão prática pura com seu peculiar princípio, qual seja a *lei moral*, não serve de escora para o sistema da razão pura especulativa, como se este não fosse capaz de manter-se em seus fundamentos próprios. Isso porque o sistema da razão pura especulativa já fora concluído e fundamentado, não obstante as restrições da crítica com relação à questão do incondicionado. Por isso, aos familiarizados com a *Crítica da razão pura*³ não é dado esperar da segunda *Crítica* um *conhecimento*, no sentido estrito do termo, de um princípio absoluto (totalmente *a priori*) da razão pura, ainda que em seu uso prático. Assim, como entender a pretensão de Kant de estabelecer, solidamente, um conceito/princípio problemático para a razão especulativa a partir de “uma lei apodíctica da razão prática”? Parece que a resposta a esta pergunta só pode ser encontrada

³ Kant, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Alexandre Fradique Morujão e Manuela Pinto dos Santos. 3 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994. A partir de agora referida nas citações pela sigla CRP, seguida da paginação original indicada pelos tradutores.

satisfatoriamente se insistirmos em uma leitura que leve em conta o caráter sistemático do pensamento kantiano e que se apresenta como tal porque considera que a própria razão (pura) constitui-se em um sistema de princípios *a priori*⁴.

Já, no Prefácio da Primeira Edição da *Crítica da Razão Pura*, a tarefa primordial da Crítica é resolver todos os problemas da razão. Trata-se, pois, de uma crítica “da faculdade da razão em geral, com respeito a todos os conhecimentos a que a razão pode aspirar, *independentemente* de toda *a experiência* [...] tudo isto, contudo, a partir de princípios” (CRP, A XII). Então, julgando ter resolvido pela Crítica todos os problemas metafísicos ou, pelo menos, ter fornecido a chave da solução de tais problemas, Kant sentencia: “Com efeito, a razão pura é uma unidade tão perfeita que, se o seu princípio não fosse suficiente para resolver uma única questão de todas aquelas que lhe são propostas pela sua natureza, haveria que rejeitá-lo, pois não se poderia aplicar a qualquer outra com perfeita segurança” (A XIII). Ocorre porém, que nessa sua tarefa crítica, primordial de resolver todos os problemas da razão, muito provavelmente com a pretensão de evidenciar a ideia da unidade da razão pura a partir de princípios, Kant acaba tendo que reconhecer, por assim dizer, dois sistemas da razão, a saber, o sistema da filosofia teórica e o (sistema) da filosofia prática, com seus respectivos princípios. Logo, uma importante questão, que resta ao leitor de Kant, é justamente investigar se e como os princípios da razão teórica e o princípio prático se articulam em um único sistema da razão, concebido pelo método crítico-

⁴ Com isso não se quer aqui entrar na problemática da unidade da razão.

transcendental⁵. Aqui não se aborda exatamente essa problemática, mas trata-se de pô-la em perspectiva em vista da solução da questão da justificação do princípio supremo da moralidade.

Se considerarmos a importância que a questão da fundamentação de tal princípio adquire no percurso do pensamento crítico, e todo esforço de Kant nessa tarefa, forçoso é reconhecer que a coerência da filosofia kantiana depende, em boa medida, da congruência dos princípios fundamentais que dão sustentação aos sistemas da razão teórica e prática. Ora, esta questão parece implicar justamente na *coerência crítica das estratégias de prova* da validade e realidade objetiva de tais princípios. Neste texto, de acordo com o tema indicado no título, não se trata aqui da dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento. Não que não se possa problematizar tal tarefa, que exigiu de Kant seu maior esforço e cujo reconhecimento é indiscutível, mas o que interessa particularmente, a questão que se nos apresenta, é o argumento de Kant com relação à (pretendida) *prova* da validade objetiva de um princípio prático puro, bem como o *lugar* que este princípio ocupa no sistema da razão pura – afinal, conforme já citado, é com a prova da validade desse princípio que se estabelece a pedra *angular* de todo sistema da razão pura, a

⁵ No Prefácio da segunda *Crítica*, Kant trata ligeiramente da questão do sistema da razão pura em termos de análise e síntese das *partes* “de uma faculdade particular da alma humana, segundo as suas fontes, conteúdos e limites” (CRPr, A 18). Na determinação dessa faculdade Kant diz haver um “motivo de atenção” que é “*arquitetônico*, a saber, apreender a *ideia do todo* e, a partir dela, perspectivar na faculdade da razão pura todas aquelas partes na sua relação recíproca, mediante a derivação das mesmas a partir do conceito do todo. Este exame e esta garantia só são possíveis mediante o conhecimento mais íntimo do sistema;” (A 18-19). Quanto ao conhecimento do sistema, Kant diz que ele implica uma “[...] visão global, que é um retorno sintético ao que antes foi fornecido pela análise” (A 19).

saber, a liberdade transcendental (cf. CRPr, A 4). Sobre este aspecto do pensamento kantiano, nota-se como legítima e profícua a preocupação (e ocupação) da literatura secundária com respeito à situação da doutrina do facto da razão no contexto da filosofia crítica⁶.

Grande parte das interpretações referentes à doutrina do facto da razão, no que diz respeito ao “procedimento de prova” da validade objetiva (e da necessidade prática) do que Kant considera o princípio supremo da moralidade, sustenta que o argumento desenvolvido por ele na *Crítica da razão prática* constitui-se como novidade em relação ao argumento apresentado na *Fundamentação da metafísica dos costumes*⁷. Com efeito, sobre o problema da fundamentação de um princípio moral universalmente válido, é frequente, na literatura secundária recente, a tese, segundo a qual na segunda *Crítica*, Kant teria abandonado toda e qualquer tentativa de *deduzir* a lei da moralidade para, finalmente, propor a doutrina do facto da razão como uma espécie de substituta para a tentativa (supostamente fracassada) de uma dedução (transcendental) dessa lei⁸. De acordo

⁶ Entre os estudiosos do pensamento kantiano no Brasil, encontramos essa preocupação nos escritos do prof. Z. Loparic, que em seu artigo “O Fato da razão – uma interpretação semântica”, publicado em 1999 pela *Analytica*, faz preceder sua interpretação semântica do fato da razão por um tópico que manifesta seu propósito “de uma melhor compreensão do fato da razão no quadro da obra de Kant” (vol. 4, n. 1, p. 21-24). Cf. a respeito também o artigo “A doutrina do facto da razão no contexto da filosofia crítica kantiana” de A. Faggion, publicado na *Studia Kantiana* (vol.6/7, 2008).

⁷ Kant, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1994. Doravante indicada nas citações pela sigla FMC, seguida da paginação original indicada pelo tradutor.

⁸ Cláudio Dalbosco lembra-nos que, em meados dos anos setenta do século passado, Dieter Henrich, “ainda que de modo cauteloso e um pouco céptico, toma partido a favor da tese de que a teoria do ‘*Faktum der Vernunft*’ é apresentada por Kant como

com essa tendência interpretativa, Kant teria solucionado o problema da fundamentação do princípio moral apenas no texto de 1788, haja vista a impossibilidade de uma dedução desse princípio. Nesse contexto, Kant teria reconhecido finalmente que tal dedução seria, além de impossível, desnecessária⁹.

Observa-se assim que a leitura predominante é de que, com a figura do factio da razão, nosso filósofo teria subvertido as supostas tentativas de uma dedução do princípio moral supremo e afirmado, simplesmente, a (consciência da) lei moral como o “único factio puro da razão”. Mas, seria a teoria do fato da razão realmente um atestado

uma alternativa ao seu propósito de dedução da lei moral, levado adiante na *Grundlegung*. [E que] Inspirado em Henrich, anos mais tarde, Allison (1995), [...] defendeu a descontinuidade entre a dedução do imperativo categórico e a teoria do ‘*Faktum der Vernunft*’, consolidando, com isso, entre os comentaristas, a tese interpretativa do abandono da solução da *Grundlegung* a favor da teoria do ‘*Faktum der Vernunft*’ (“‘Círculo vicioso’ e idealismo transcendental na *Grundlegung*”, *Studia Kantiana*, vols. 6/7, p. 208). No Brasil essa tese foi seguida tanto por Z. Loparic quanto por Guido de Almeida, cujas interpretações do problema kantiano da fundamentação do princípio supremo da moralidade se tornaram já imprescindíveis aos estudiosos da ética kantiana.

⁹ É notável a **esse** respeito que a posição defendida por Cláudio Dalbosco, no seu artigo “‘Círculo vicioso’ e idealismo transcendental na *Grundlegung*” (cf. nota anterior), constitui-se em uma leitura alternativa a esta interpretação, bastante generalizada, de que na *Fundamentação* há uma tentativa frustrada de dedução da lei moral, e por isso abandonada por Kant em favor da doutrina do factio da razão. Apesar de não se ocupar em seu texto explicitamente com a doutrina do factio da razão, a tese de Dalbosco acerca dos argumentos que Kant apresenta na *Fundamentação* é de que já nesse contexto ele leva a cabo a dedução da lei moral como imperativo categórico (cf. p. 231). De acordo com sua leitura, cuja tese é de que, já em 1785, com base no idealismo transcendental, Kant apresenta efetivamente a solução da dedução da lei moral como imperativo categórico, pois a teoria do *Faktum der Vernunft* não é outra coisa senão apenas a “continuidade e aprofundamento” de uma solução já apresentada previamente e não uma alternativa a uma (suposta) “solução fracassada” (cf. p. 210).

do fracasso e, conseqüentemente, do abandono do programa de uma dedução da lei moral que o filósofo teria empreendido na *Fundamentação da metafísica dos costumes*?¹⁰ Neste contexto, defende-se tese contrária. Mas não só isso. Trata-se, em especial, de mostrar que a doutrina do facto da razão satisfaz plenamente as exigências impostas à razão pela Crítica quanto a permanecer dentro de seu próprio limite.

Nos argumentos que Kant desenvolve na *Fundamentação da metafísica dos costumes III*, sua pretensão parece ser mesmo apresentar uma *prova* da validade objetiva do imperativo categórico a partir de uma *dedução*. Contudo, ao julgar confirmada a “exatidão desta dedução” (FMC, BA 112), o filósofo não a explicita e parece não pretender que ela seja nos termos da dedução das categorias, isto é, transcendental *stricto sensu*¹¹, por assim dizer. Quão problemática seria uma dedução do princípio da moralidade (ou da liberdade em

¹⁰ Este é o questionamento (também) de Dalbosco, após algumas considerações acerca das posições de D. Henrich, H. Allison e Guido Antonio de Almeida em relação ao “lugar que a *Grundlegung* ocupa em relação à *Crítica da razão prática*” (p. 208), posições essas que defendem uma descontinuidade entre as soluções para o problema da fundamentação do princípio moral que Kant apresenta nas duas obras referidas: “[...] se a teoria do ‘*Faktum der Vernunft*’ precisa realmente ser interpretada como um abandono do programa de fundamentação da lei moral levada adiante na *Grundlegung* e se nessa obra, a dedução do imperativo categórico depende, como supõe a interpretação de [Guido de] Almeida, de uma prova de validade do conceito de liberdade” (p. 209).

¹¹ Sobre a diversidade dos usos do termo “dedução” nos escritos de Kant, cf. Adela Cortina, “Estudio Preliminar” a *La Metafísica de las Costumbres*, in.: Kant, I. *La Metafísica de las Costumbres*. Trad. Adela Cortina e Jesus Conill Sancho. Madrid: Tecnos, 1989.

sentido *positivo*) nos termos da dedução transcendental das categorias, pois o leitor atento ao argumento da dedução na primeira *Crítica* pode por si só perceber isso. Com efeito, é difícil conceber que depois de todo o esforço de preparação e elaboração desse magnífico trabalho (para dizer o mínimo), que é a *Crítica da razão pura*, Kant tivesse simplesmente negligenciado os resultados de seu empenho ao examinar, criteriosa e rigorosamente, o uso legítimo dos conceitos puros do entendimento. É difícil imaginar que, mesmo sendo para justificar o princípio supremo da moralidade – indiscutivelmente um tema caro a Kant - o filósofo tivesse ousado ultrapassar os limites da razão por ele mesmo estabelecidos, em sua primeira *Crítica*, a custo de muito trabalho! Mesmo assim, o texto da Terceira Secção da *Fundamentação* se presta a diferentes leituras e há uma diversidade de estudos existentes sobre esta questão sustentando que a dedução da lei moral pretendida por Kant, em 1785, foi entendida nos termos da dedução dos conceitos puros do entendimento¹².

¹² Com efeito, entre os problemas e dificuldades apontados pelos estudiosos da **Terceira Secção** da *Fundamentação*, encontra-se a questão do caráter da dedução para o princípio da moralidade. Tendo em vista o modelo da dedução transcendental das categorias do entendimento, bem como a natureza do princípio supremo da moralidade, uma proposição prática sintética *a priori*, a qual não pode ser “provada” na e pela experiência, o problema implicado na questão seria o da natureza mesma da dedução de tal princípio. Ou seja, a polêmica em torno do conceito de “dedução”, usado por Kant na **Terceira Secção** da *Fundamentação*, se estabelece em vista do próprio modelo de dedução das categorias, que não pode ser aplicado à *ideia* de liberdade que, por sua vez, dá sustentação à lei da moralidade. Além disso, parece pairar uma dúvida quanto ao próprio objeto da dedução, se a liberdade ou se a própria lei moral. De qualquer modo, a distinção de Dieter Henrich entre os conceitos “forte” e “fraco” de dedução, e sua tese de que “[...] o conceito de dedução da Grundlegung não pode ser parte de uma dedução no sentido originário e forte do termo, isto é, da dedução transcendental das categorias” (*apud* Dalbosco, p.

Uma alternativa possível a essa interpretação, mesmo admitindo que Kant tenha pretendido apresentar na *Fundamentação III* uma dedução do princípio da moralidade, é considerar que o termo “dedução”, tal como empregado nesse contexto, implica um sentido amplo, o sentido do *quid juris* em geral de um princípio qualquer (no caso, do princípio moral) e não significa apenas o procedimento metódico adequado para provar o *quid juris* dos conceitos puros do entendimento na sua aplicação aos dados da sensibilidade. O problema com essa leitura é que Kant não faz qualquer referência ao sentido amplo de uma dedução no contexto de *explicação* da lei moral, apesar de referir-se à “exatidão desta dedução”. Assim, estando os leitores do texto kantiano familiarizados com a dedução transcendental das categorias e não reconhecendo nenhuma dedução em sentido amplo, expõe-se o problema para os intérpretes: afinal, Kant apresenta ou não uma dedução do princípio moral na *Fundamentação*?

Por suporem que Kant estivesse tentando uma dedução do princípio supremo da moralidade nos mesmos termos da dedução transcendental das categorias, alguns estudiosos da *Fundamentação* concluíram (coerentemente) que Kant havia fracassado em sua empreitada, e mais do que isso, que ele mesmo havia reconhecido seu

208), pode ajudar amenizar esta polêmica. Particularmente, não vejo como provável, sequer razoável, que Kant tenha tentado uma dedução “forte” do princípio da moralidade que afinal consiste em uma ideia da razão (tendo em vista aqui a equivalência entre “liberdade” e “lei da moralidade”), depois de todas as considerações na primeira *Crítica* acerca da especificidade da dedução das ideias da razão.

fracasso¹³. E não só isso. Em geral, a mesma interpretação, segundo a qual, Kant teria fracassado em sua proposta de uma dedução do princípio moral, é complementada pela hipótese de que o filósofo, ao reconhecer o fracasso de sua empresa, teria abandonado o projeto da fundamentação da metafísica dos costumes por via da dedução, porem sem abandonar o próprio projeto da fundamentação da moral, o que teria resultado na doutrina do factio da razão na segunda *Crítica*.

Parece indiscutível o fato de Kant ter reconhecido, na *Fundamentação III*, a incapacidade da razão humana *explicar* “como uma razão pura possa ser prática” (cf. BA 125). Todavia, deve esse reconhecimento ser entendido como se o filósofo admitisse também o fracasso de sua tentativa de apresentar uma justificação para o princípio da moralidade? Quem aposta em uma resposta afirmativa a esta questão precisa solucionar outro problema: o inusitado (da doutrina) do factio da razão em relação a uma “autêntica dedução crítica”. Em vista disso, os estudiosos da ética kantiana também já apontaram, com propriedade, todas as dificuldades que cercam a doutrina aqui referida, a ponto mesmo de questionar o caráter genuinamente crítico desse elemento importante do sistema da filosofia prática de Kant. Ora, qualquer que seja a interpretação acerca da doutrina do factio da razão, a análise desse fragmento do pensamento kantiano, apresentado na *Crítica da razão prática*, parece mesmo implicar, em boa medida, a consideração dos argumentos que Kant apresenta na *Fundamentação* – se não for por outro motivo - será pela simples razão de que, em ambos os textos, trata-se da mesma

¹³ Exemplo disso são as considerações do prof. Z. Loparic no contexto em que ele trata das “Questões não resolvidas na *Fundamentação*”, no seu artigo, “O Fato da razão – uma interpretação semântica” (*Analytica*, vol. 4, n. 1, 1999, p. 30-31).

problemática implicada na questão da fundamentação do princípio moral.

Com isso nota-se que a questão a ser respondida pelos leitores e estudiosos, que procuram compreender o pensamento kantiano no que diz respeito à proposta de fundamentação do princípio moral, desde sua perspectiva crítico-sistemática, não é simplesmente a que diz respeito ao êxito ou fracasso do argumento apresentado na **Terceira Seção** da *Fundamentação*, ou à continuidade ou ruptura entre o argumento que Kant apresenta na *Fundamentação III* e o (argumento) que ele desenvolve na segunda *Crítica*. Trata-se, fundamentalmente, de verificar se o fato da razão pode ser considerado um elemento criticamente estabelecido, dado o caráter aparentemente inusitado desta figura diante da investigação crítico-transcendental empreendida por Kant na *Crítica da razão pura*.

Aqui importa defender a tese, segundo a qual, a doutrina do fato da razão não subverte propriamente nenhuma estratégia argumentativa desenvolvida por Kant anteriormente sobre a questão da fundamentação do princípio supremo da moralidade; e que tal doutrina, situada no próprio *limite da razão*¹⁴, assenta em base

¹⁴ Sobre o tema do limite da razão, bem como sua importância para a solução do problema da justificação de um princípio sintético *a priori* da razão prática, ver o excelente artigo do professor C. Hamm, “Sobre o direito da necessidade e o limite da razão” (*Studia Kantiana*, vol. 4, n. 1, Nov. 2002). Neste trabalho o professor Hamm reconstrói a argumentação de Kant acerca da determinação dos limites da razão e de como a razão, além de aplicar-se ao conhecimento dos objetos da experiência, possui o “conhecimento (positivo) dos seus próprios limites, os quais nada mais são do que os limites ‘naturais’ entre o mundo fenomênico e o mundo numênico” (p. 76). A demarcação dos limites do uso e do alcance dos conceitos puros do entendimento ou a delimitação mesma do uso legítimo do entendimento enquanto faculdade do conhecimento, segundo Kant, implica o reconhecimento de um “espaço” fora do

estabelecida pela Crítica, contribuindo assim para a conformação do que seria o sistema da razão pura a partir de princípios. Com esta leitura da doutrina do factio da razão, quer-se enfatizar principalmente a perspectiva sistemática que Kant assume ao tomar para si a solução de *todos* os problemas levantados pela filosofia crítica. Nota-se dessa forma que a noção de limite da razão aponta para um elemento sistematicamente fundamental que nos permite compreender como Kant, por assim dizer, articula a “passagem” da razão pura teórica à razão pura prática.

Efetivamente, na sua tarefa singular de apresentar uma justificação para o princípio supremo da moralidade, o filósofo não pode ignorar os limites da razão estabelecidos pela *Crítica da razão pura*, o que parece ser enfatizado por ele no argumento final da **Terceira Secção** da *Fundamentação*. Todavia, nem por isso o arquiteto da Filosofia Crítica abre mão da validade objetiva do princípio moral supremo, e então, a justificação de tal princípio prático (sintético *a priori*) não pode ser concebida senão como situada no próprio *horizonte da razão*, no qual Kant (*re*)conhece a *conexão* entre o campo do cognoscível e o campo do incognoscível. É, pois, nesse lugar, sistematicamente relevante, *no limite da razão*, que Kant pode reconhecer a capacidade legisladora da razão pura e, por isso defender como legítima a concepção de um *princípio* moral, isto é, um

entendimento mesmo, espaço este “descoberto” na própria razão pela reflexão transcendental e que, embora “vazio” do ponto de vista do uso teórico da razão, é *necessário*, porque é parte constituinte dos limites do próprio entendimento. De tal modo que a razão pode reivindicar, legitimamente, o *conhecimento* de seus próprios limites, a saber, o conhecimento da *conexão* entre o campo do cognoscível e o campo do incognoscível. Trata-se, porém, de um *conhecimento por analogia* (cf. a respeito, Hamm, p. 73).

preceito prático com força de lei, ou seja, a concepção de um fato da razão pura.

Isso posto, podemos sustentar que não há uma mudança profunda entre o argumento que Kant apresenta na *Fundamentação III* e o que ele desenvolve na segunda *Crítica* para a justificação do princípio da moralidade. Isso porque, tanto em um contexto quanto em outro, ele está articulando a fundamentação do referido princípio no *limite da razão*. Esta interpretação nos permite compreender além da polêmica que a teoria do facto da razão possa ter gerado (e continua a gerar) no contexto da Filosofia Crítica, pois Kant pôde introduzir, legitimamente, a figura do facto da razão como “instância última” na busca pela justificação do princípio supremo da moralidade. Com efeito, de acordo com a leitura ora proposta, pode-se verificar – o que faremos a seguir – que a doutrina do facto da razão não constitui uma novidade substancial em relação ao exposto na *Fundamentação*; mais ainda, que tal teoria se encaixa adequadamente às exigências da Filosofia Crítica.

Sobre o argumento de Kant na *Fundamentação III*

Ao lermos a **Terceira Secção** da *Fundamentação*, podemos ter a impressão de que nesse contexto Kant não avança no terreno próprio da filosofia prática. Já no início do texto, o filósofo propõe: “O conceito da Liberdade é a chave da explicação da Autonomia da Vontade” (FMC, BA 97). Contudo, à medida que a liberdade vai sendo confirmada como pressuposto necessário do princípio supremo da moralidade, também se evidencia a impossibilidade de *explicar* a *realidade objetiva* da liberdade, e isso, em pleno acordo com os resultados da primeira *Crítica*. Ora, estaria assim a “transição da

metafísica dos costumes para a crítica da razão prática pura”, anunciada por Kant como objeto da última seção da *Fundamentação*, comprometida? Pois, a impossibilidade de explicar a realidade objetiva da liberdade implica, por consequência, a impossibilidade de *explicar* “como é possível o imperativo categórico”. De modo que o argumento de Kant em prol da liberdade prática nesse contexto parece restringir-se tão somente à afirmação de que, se quisermos falar com sentido de moralidade, não podemos renunciar à liberdade, embora também não possamos renunciar à necessidade natural.

Essa reivindicação não é exatamente um argumento e parece que Kant não avança em relação à tese já conhecida acerca da “espontaneidade da razão” ou da ideia transcendental de liberdade. E, note-se, a ideia da liberdade, enquanto absoluta espontaneidade da razão é, de acordo com Kant, no tocante à sua possibilidade, não uma necessidade, mas apenas um princípio analítico da razão pura especulativa (cf. CRPr, A 84). Então, é mesmo preciso perguntar: o que é que o filósofo agrega no argumento da **Terceira Seção** da *Fundamentação* para fazer valer a liberdade não mais como um princípio analítico da razão (pura especulativa), mas como um princípio *causal* (sintético *a priori*) das ações morais? É certo que o autor aí pretendeu unir ao conceito *negativo* da liberdade (transcendental) a *vontade* como faculdade positiva (liberdade prática), como “uma espécie de causalidade” dos entes racionais, como “[...] faculdade de agir de tal modo que o princípio das ações seja conforme ao carácter essencial de uma causa racional, quer dizer, à *condição da validade universal da máxima como lei*” (FMC, BA 119, grifo meu). Mas, tratar-se-ia justamente de *explicar* essa (suposta) causalidade da razão pura prática, ou seja, explicar o poder da razão (pura) de determinar o arbítrio de um ente racional finito,

independentemente de toda e qualquer condição sensível ou matéria do querer! Esta é a questão fundamental da filosofia prática kantiana. A esse respeito a resposta de Kant é negativa.

Nota-se, porém, que essa resposta negativa logo se mostra, pelo menos coerente do ponto de vista mesmo da filosofia crítica, e não mero sinal do (suposto) fracasso de uma tentativa de dedução do princípio supremo da moralidade. Kant tem de reconhecer, nesse contexto, o limite da filosofia prática, esse estabelecido pela própria Crítica, na medida em que, como enfatizado na *Crítica da razão pura*, o poder explicativo da razão se restringe ao uso empírico dos conceitos puros do entendimento, aplicados aos objetos de uma experiência possível, que são *dados* (sempre) no espaço e tempo. No que diz respeito ao conceito de liberdade prática, trata-se da aplicação do conceito de causalidade a uma faculdade livre, concebida *a priori*, e a explicação dessa possibilidade não cabe, por assim dizer, nos limites da razão. Ou seja, desde a perspectiva da filosofia crítica, a explicação propriamente dita, entendida como *comprovação* de um princípio prático sintético *a priori*, a qual corresponderia à comprovação mesma da liberdade como princípio causal de nossas ações morais, não pode ser usada como recurso para justificar a validade objetiva de tal princípio. Kant não deixa dúvida a esse respeito.

[Pois] nós nada podemos explicar senão aquilo que possamos reportar a leis cujo objeto possa ser dado em qualquer experiência possível. Ora a liberdade é uma mera idéia cuja realidade objetiva não pode ser de modo algum exposta segundo leis naturais e, portanto, em nenhuma experiência também, que, por consequência, uma vez que nunca se lhe pode subpor um exemplo por nenhuma analogia, nunca pode ser concebida nem sequer conhecida” (FMC, BA 120).

Por isso, sob risco de contradizer os resultados da investigação transcendental empreendida na primeira *Crítica* e comprometer o trabalho de mais de uma década, caso afirmasse o contrário, Kant pondera que a liberdade “vale somente como pressuposto necessário da razão num ser que julga ter consciência duma vontade, isto é duma faculdade bem diferente da simples faculdade de desejar (a saber, a faculdade de se determinar a agir como inteligência, por conseguinte segundo leis da razão, independentemente de instintos naturais)” (FMC, BA 120/121). É compreensível que considerações dessa natureza tenham alentado uma interpretação, segundo a qual, o argumento da **Terceira Secção** da *Fundamentação* seria uma tentativa fracassada de dedução da lei moral, após considerar que a liberdade em sentido *positivo* é a única “condição de possibilidade” da lei moral. Assim o reconhecimento de Kant da impossibilidade de *explicar* como é possível a liberdade pode mesmo sugerir uma tentativa frustrada de apresentar uma dedução da lei moral. Não obstante, o último subtítulo da *Fundamentação* (“Do Limite Extremo de Toda a Filosofia Prática” – BA 113) nos convida, insistentemente, a outra leitura para os (mesmos) argumentos até então apresentados por Kant no contexto da Terceira Secção.

Um elemento, que podemos assinalar como central na *dedução* do imperativo categórico e proposta na *Fundamentação*, é o argumento referente à condição de “dupla cidadania” de um ser racional finito, concepção esta amparada no idealismo transcendental. Efetivamente, considerando a distinção dos objetos em geral, em *phaenomena* e *noumena*, em relação ao ser humano (cf. FMC, BA 105-109), Kant reivindica sua teoria dos *dois pontos de vista*, sob os quais, o ser racional finito pode ser considerado pertencente ao mundo sensível, mas, como inteligência, membro do mundo inteligível (cf.

FMC, BA 110). Com a *ideia* de um mundo inteligível, Kant sustenta o princípio da autonomia da vontade – que tem sua origem no conceito de razão pura em geral. Ressalte-se que, ao referir-se ao mundo **inteligível**, o filósofo não pretende mais que conceber um ponto de vista que a razão precisa assumir para *pensar-se* como livre. Pode-se objetar aqui que o *puro pensamento* de uma *ordem inteligível*, na qual podemos nos representar apenas pela *ideia* da liberdade (da vontade) não é suficiente para admitirmos a *validade* objetiva do imperativo categórico. No entanto, é instigante reconhecer que este pensamento parece tudo o que uma filosofia prática, com pretensões de *cientificidade*, *criticamente delineada*, pode oferecer, tanto para “*defender o pensamento* de uma causalidade agindo livremente”, quanto para asseverar sobre a *validade objetiva* de um princípio prático puro.

Poderíamos assim dizer que tal argumento comporta um aspecto negativo, mas outro (aspecto) positivo: por um lado, ele expressa a impossibilidade de “*explicar como é* que a razão pura pode ser prática, o que seria a mesma coisa que *explicar como é possível a liberdade*” (FMC, BA 120); mas, por outro, Kant conduz seu leitor até às últimas implicações que a natureza mesma da questão acerca de um princípio prático incondicionado admite. E sob a perspectiva crítica assumida pela filosofia kantiana a condução dessa questão até o seu limite é mesmo uma *exigência* (da razão), e não mero capricho. De tal modo que, de pleno acordo com diretrizes gerais da filosofia transcendental, Kant parece muito à vontade para *afirmar* que a razão prática nos transpõe para uma ordem inteligível, “uma ordem de coisas totalmente diferente da dos [nossos] apetites no campo da sensibilidade”, embora reconheça como *forçoso* observar que essa operação da razão continua ocorrendo apenas em *pensamento*. Mais

do que isso a filosofia crítica não comportaria, mas, tampouco menos! Qualquer outra justificação do princípio da moralidade, entendido como autonomia da vontade, incluída aqui uma justificação nos moldes da dedução das categorias, seria desastrosa para a própria conformação de tal princípio. E é por isso que Kant pode afirmar convictamente que, ao “introduzir-se pelo *pensamento* em um mundo inteligível, a razão prática não ultrapassa em nada os seus limites [como razão pura]; mas ultrapassá-los-ia se quisesse *entrar* nesse mundo por *intuição*, por *sentimento*” (FMC, BA 118). Note-se então que a argumentação, que pode parecer uma tentativa kantiana fracassada de apresentar uma dedução para o imperativo categórico - nos moldes da dedução dos conceitos do entendimento, se mostra afinal como mérito da Filosofia Crítica, manifestando todo o cuidado do filósofo com a coerência na construção do seu sistema filosófico, situando os argumentos da *Fundamentação* no horizonte da primeira *Crítica*.

De acordo com esse horizonte crítico, o que Kant pode oferecer ao seu leitor, no contexto da *Fundamentação* (III), é somente a *defesa* da liberdade, mas não uma *explicação* propriamente dita da realidade da liberdade. Considerando a natureza mesma de um tipo de causalidade espontânea, livre, absolutamente incondicionada, como é o caso da “causalidade por liberdade”, ele não pode, comprometido que está com sua filosofia crítica, explicar como é possível a liberdade (se entendermos “explicar” como um modo de demonstração da liberdade operando em nossa vontade como causalidade livre). E, contudo, o filósofo pode muito bem sustentar não só sua possibilidade, como também a *necessidade* da liberdade como pressuposto de nossas ações morais. Se quisermos encontrar uma razão no texto kantiano que justifique a posição do pensador sobre este aspecto de sua filosofia prática, vamos encontrar sua

(pre)ocupação em rejeitar o ceticismo moral. Com efeito, que Kant tenha assumido a defesa da liberdade, não obstante as restrições da Crítica quanto à possibilidade de uma dedução *estricto sensu* deste conceito, mostra todo seu empenho na “repulsão das objeções daqueles que pretendem ter visto mais fundo na essência das coisas e por isso atrevidamente declaram a liberdade impossível” (FMC, BA 121). Com isso, entende-se como uma (espécie de) dedução do imperativo categórico o fato de Kant poder “[...] indicar o único pressuposto de que depende a sua possibilidade, quer dizer a idéia da liberdade”, e igualmente poder “aperceber a necessidade deste pressuposto, o que, para o *uso prático* da razão, isto é para a convicção da *validade deste imperativo*, e portanto também da lei moral, é suficiente” (BA 124).

A quem, de direito, quiser questionar a legitimidade dessa dedução do imperativo categórico - seja à luz do que Kant nos ensina na primeira *Crítica com a dedução das categorias* do entendimento ou, tendo em vista a precariedade do *conhecimento* da razão prática - só uma observação: a liberdade prática transcendental repousa (comodamente!) no *limite da razão*¹⁵, este horizonte resultante da investigação transcendental, no qual a razão se mostra como pertencendo tanto à experiência quanto às idéias que delimitam o próprio campo da experiência “por fora”. Este é o “terreno aplainado,” no qual Kant estabelece o princípio supremo da moralidade como princípio/lei da razão pura. Quanto a saber se, no contexto da *Fundamentação* (III), o argumento de Kant significa um avanço da

¹⁵ Para mais detalhes acerca da fundamentação da moral no limite da razão cf. S. Dejeanne, “A fundamentação da moral no limite da razão em Kant” (tese de doutorado, PUC-RS, 2008).

filosofia prática em relação ao alcance da própria filosofia teórica, parece indiscutível que Kant desenvolve seus argumentos tendo em vista tanto as restrições que a *Crítica* impôs à razão pura especulativa, quanto a própria capacidade da razão de estabelecer seus próprios limites. E nota-se que é nesse movimento mesmo do pensamento que ele encontra um lugar para a liberdade prática no sistema da razão pura, e, por conseguinte, abre o campo para a Filosofia moral.

Esse quadro interpretativo, no qual aqui lemos o argumento kantiano desenvolvido na **Terceira Secção** da *Fundamentação*, parece não ter se mostrado tão facilmente aos contemporâneos de Kant! Com efeito, considerações no Prefácio da segunda *Crítica* dão conta de que as objeções que se levantaram contra o pensamento moral do filósofo questionavam justamente como ele pôde “contestar realidade objetiva ao uso suprassensível (teórico) das categorias e, contudo, conceder-lhes essa realidade com respeito aos objetos da razão prática pura” (CRPr, A 8). Kant não ignora as dificuldades implicadas nessa questão, mas parece condescendente com seus críticos:

Compreendo assim também porque é que as objeções mais consideráveis contra a crítica, que até agora encontrei, giram precisamente em torno destes dois eixos: a saber, *por um lado*, a realidade objetiva das categorias aplicadas a númenos, negada no conhecimento teorético e afirmada no conhecimento prático; *por outro*, a pretensão paradoxal de fazer de si mesmo um númeno, enquanto sujeito da liberdade, mas ao mesmo tempo também, em vista da natureza, um fenômeno na sua própria consciência empírica (CRPr, A 10).

Ora, tais considerações sugerem que as objeções poderiam ter sido dirigidas à argumentação que Kant desenvolve na **Terceira Secção** da *Fundamentação*. Pelo menos, este é o texto que hoje

conhecemos como o primeiro tratado específico de Filosofia moral do período crítico. Nele Kant apresenta sua proposta crítica de fundamentação do princípio da moralidade, defendendo que o homem enquanto ser numênico é sujeito da liberdade. Se essa leitura estiver correta, então as considerações supracitadas também contribuem para o entendimento de que, na *Crítica da razão prática*, o filósofo trata justamente de esclarecer sua posição já definida e assumida em 1785, mas não de buscar uma solução nova para o problema da fundamentação do princípio supremo da moralidade. E é nessa configuração que se pode encaixar a doutrina do fato da razão, que, em que pese sua novidade, parece cumprir à perfeição o intento de Kant de definir a lei moral como uma lei da razão prática pura. Trata-se aqui, pois, de mostrar que a doutrina do fato da razão, apresentada por Kant na segunda *Crítica*, acomoda perfeitamente bem sua reivindicação de uma “lei da razão” da qual não podemos prescindir, mas a qual não é possível *explicar*.

Sobre a doutrina do facto da razão como expressão crítica da capacidade legisladora da razão pura em seu uso prático

Na secção da *Crítica da razão prática* intitulada “Da dedução dos princípios da razão pura prática”¹⁶, a primeira declaração de Kant é de que “Esta analítica mostra que a razão pura pode ser prática, isto é, determinar a vontade por si mesma, independentemente de todo o elemento empírico - e mostra isso mediante um facto (*Faktum*) em que a razão pura se evidencia efectivamente em nós como prática,

¹⁶ Cf. CRPr, A 72 – 87.

determinando por este meio a vontade à acção” (CRPr, A 72)¹⁷. A questão é como entender exatamente essa afirmação, pela qual Kant diz ter mostrado que a razão pura pode ser prática mediante um *facto* em que a *razão pura se evidencia efetivamente em nós* como prática¹⁸.

Nos primeiros §§ da *Analítica*, Kant reitera o argumento já apresentado na *Fundamentação* de que uma lei prática incondicionada, para ser concebida e admitida como tal, requer a diferença de meros preceitos práticos, a eliminação de toda e qualquer condição empírica, entenda-se isso como (condição) *material* do fundamento determinante da vontade. De modo que uma lei prática incondicionada, se tal é possível, há que ser concebida como uma lei

¹⁷ . A tradução usada no texto é de Artur Morão (Edições 70), que difere um pouco da tradução de Valério Rohden (Martins Fontes): “Esta analítica demonstra que a razão pura pode ser prática - isto é, pode determinar por si a vontade independente de todo o empírico -, e isto na verdade mediante um *factum*, no qual a razão pura deveras se prova em nós praticamente, a saber, a autonomia na proposição fundamental da moralidade, pela qual ela determina a vontade ao ato”.

¹⁸ Guido de Almeida, no seu artigo “Kant e o ‘facto da razão’: ‘cognitivismo’ ou ‘decisionismo’ moral?” (*Studia Kantiana*, vol. 1, n. 1, set/1998), aborda a dificuldade da interpretação desta figura argumentativa introduzida por Kant na segunda *Crítica* e sua adequação ao sistema crítico. De acordo com Almeida, na CRPr Kant teria apresentado uma “[...] importante modificação de sua teoria, a qual se resume, agora, em dois passos sumários. O primeiro [é] o reconhecimento formal, consignado já no Prefácio da obra, de que, embora a liberdade seja a *ratio essendi* da moralidade, esta é a *ratio cognoscendi* da liberdade da nossa vontade, o que de antemão implica o abandono do tipo de dedução proposto na FMC” (p. 56). Ora, mesmo admitindo que na FMC Kant tenha tentado explicar a lei da autonomia da vontade pelo conceito de liberdade, seu reconhecimento da “impossibilidade de ‘inferir por raciocínios subtis’ a consciência da lei moral da consciência da liberdade como um ‘dado anterior da razão’” pode não ser visto como reconhecimento de uma tentativa fracassada de deduzir a lei moral do conceito de liberdade. Antes, pode ser lido como o reconhecimento do “limite extremo de toda filosofia prática”, o qual parece não poder ser alargado com a doutrina do facto da razão.

formal da razão pura. E sobre o caráter formal da lei moral, o leitor de Kant também já está informado pela *Fundamentação*. Este tema simplesmente é retomado e desenvolvido na *Crítica da razão prática*, a partir do § 2. Teorema I (A 38), no qual uma vez mais lemos que uma lei prática pode ser concebida apenas como uma *lei formal da vontade* (cf. A 41). Ao retomar o tema da **Segunda Secção** da *Fundamentação*, o autor reitera que nenhum princípio prático *material* pode ser definido como uma lei prática. Consequentemente, “se um ente racional deve representar suas máximas como leis universais práticas, então ele somente pode representá-las como princípios que contêm o fundamento determinante da vontade não segundo a matéria, mas simplesmente segundo a forma” (CRPr, A 48).

Sabemos então que Kant descarta como candidatos a uma lei prática (moral) todos os princípios práticos materiais (mais precisamente *preceitos práticos* – e não leis) que, enquanto tais são “no seu conjunto de uma e mesma espécie e incluem-se no princípio geral do amor de si ou da felicidade própria” (CRPr, A 40). Como nenhum princípio condicionado empiricamente pode constituir-se em lei prática, ou seja, em um princípio universalmente válido, o filósofo pondera que “um ente racional ou não pode absolutamente representar seus princípios prático-subjetivos, isto é, suas máximas, ao mesmo tempo como leis universais, ou tem de admitir que a simples forma dos mesmos, segundo a qual eles convêm à legislação universal, torna-os por si só uma lei prática” (A 49). Agora, se a forma da lei pode ser representada exclusivamente pela razão, compreende-se que “a representação dessa forma como fundamento determinante da vontade é diferente de todos os fundamentos determinantes dos eventos na natureza segundo a lei da causalidade” (A 51). Em todas essas considerações na segunda *Crítica*, nenhuma novidade em relação

à argumentação desenvolvida na *Fundamentação*, e nenhuma prova *demonstrativa* da validade dessa lei que só pode ser representada pela razão. Mesmo assim Kant sentencia:

Podemos tornar-nos conscientes de leis práticas puras do mesmo modo como somos conscientes de proposições fundamentais teóricas puras, na medida em que prestamos atenção à necessidade com que a razão as prescreve a nós e à eliminação de todas as condições empíricas, à qual aquela nos remete. O conceito de vontade pura surge das primeiras, assim como a consciência de um entendimento puro, das últimas (CRPr, A 53).

Basicamente, o que lemos aqui é que a lei fundamental da razão pura prática, expressa na fórmula do Imperativo Categórico: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (CRPr, A 54), mesmo quando não rigorosamente observada, impõe-se à consciência de entes racionais finitos, não sem prejuízo para as suas inclinações¹⁹. Kant procura ilustrar com *exemplos* a consciência do dever moral, ou seja, a consciência do que se deve fazer incondicionalmente enquanto ente racional. Mas o que ele não consegue demonstrar de modo algum é o que está pressuposto na base desse “dever”, a saber, (a consciência de) um princípio puro da razão, da capacidade legisladora da razão prática (pura), que se impõe ao arbítrio humano como dever precisamente na medida em que este arbítrio é também afetado por desejos e inclinações sensíveis.

Com efeito, de acordo com a ética kantiana, o dever moral que se apresenta à vontade humana não é outra coisa senão uma exigência da

¹⁹ Cf. a esse respeito os exemplos de Kant em CRPr, A 54.

razão que se eleva acima das inclinações e manifesta assim sua capacidade legisladora, por isso concebida por Kant como razão prática pura. A questão é que não é possível *demonstrar* como a razão pura pode ser prática, e mesmo assim a consciência do dever moral revelaria, por assim dizer, que a razão prática tem uma lei. Para Kant, “[p]ode-se denominar a consciência desta lei fundamental um *factum* da razão, porque não se pode sutilmente inferi-la de dados antecedentes da razão [...]” (CRPr, A 55-6). A lei moral é a lei, segundo a qual, “uma <razão> pura, em si razão prática, é aqui imediatamente legislativa” (CRPr, A 55). Enfim, da Analítica da razão prática Kant faz a lei moral, por assim dizer, emergir como uma lei cujo *conteúdo* parece ser a própria forma legisladora da razão. Ora, esta lei formal da razão pura, por sua vez, pode ser admitida apenas como uma “lei da liberdade”. Portanto, somente quando a vontade se encontra sob o conceito da liberdade seus princípios se chamam leis²⁰.

Nota-se então que, na *Crítica da razão prática*, fica explícito que a lei moral, um princípio incondicionado, e a liberdade em sentido positivo, como propriedade da vontade “dos seres vivos, enquanto racionais”, referem-se mutuamente. Todavia, tampouco essa “reciprocidade” é novidade, pois ela já pode ser observada na *Fundamentação da metafísica dos costumes*. É claro que, tanto quanto se pode perceber, na *Fundamentação* Kant não apresenta nenhuma

²⁰ Cf. *Crítica da Faculdade de Julgar* (CJ), Introdução, XIV. E em CJ, XV: “as prescrições moral-práticas, que se fundam por completo no conceito de liberdade, excluindo totalmente os princípios de determinação da vontade a partir da natureza, constituem uma espécie absolutamente particular de prescrições, as quais, por semelhança com as regras a que a natureza obedece, se chamam pura e simplesmente leis. No entanto, não assentam como estas (as regras a que a natureza obedece) em condições sensíveis, mas sim num princípio supra-sensível [...]”.

inferência da consciência da liberdade para a consciência da lei moral, e nem desta para aquela. De modo que o que o filósofo tem em mão, antes de definir (e estabelecer!) a lei moral como factio da razão, é apenas a ideia da liberdade como pressuposto necessário da Autonomia da Vontade, mas não (tem) ainda a (prova da) *realidade* mesma da liberdade como “princípio causal” das ações morais. E poderia alegar-se que nisso consistiria a principal diferença entre os dois (con)textos em questão. Todavia, parece que nem aqui encontramos uma diferença essencial na teoria de Kant. Vejamos!

No texto de 1788, lemos que a operação de derivar da liberdade da vontade (em sentido positivo) a lei moral “[...] requereria como conceito positivo uma intuição intelectual, que aqui de modo algum se pode admitir” (CRPr, A 56). Ora, assim como a (consciência da) lei moral não pode ser simplesmente inferida do conceito de liberdade, ela tampouco pode ser objeto da intuição empírica. Com isso, reitera-se que a consciência da lei moral não pode ser derivada de modo algum de dados antecedentes da razão, pois, se esse fosse o caso, não teríamos, como visto anteriormente, uma lei prática, mas antes um preceito, isto é, uma regra prática condicionada. Por isso, no caso de uma proposição prática, moralmente válida, “a regra diz: deve-se simplesmente proceder de certa maneira” (CRPr, A 54), porque “a regra prática é incondicionada, por conseguinte representada *a priori* como proposição categoricamente prática, pela qual a vontade é *absolutamente e imediatamente determinada* (pela própria regra prática, que portanto aqui é lei)” (A 55 – grifos meus).

É mesmo notável que a tarefa da justificação do princípio supremo da moralidade seja enormemente dificultada pelas restrições já conhecidas da *Crítica da razão pura*. Talvez não por outro motivo,

senão para reunir em um único conceito este quadro bastante incomum de considerações sobre a natureza de uma lei prática, Kant pondera: “Pode-se denominar a consciência desta lei fundamental um *factum* da razão [...] porque ela se impõe por si mesma a nós como uma proposição sintética *a priori* [...]”; mais ainda, “para considerar esta lei como inequivocamente dada, precisa-se observar que ele não é nenhum fato empírico mas o único *factum* da razão pura, que deste modo se proclama como originariamente legisladora” (CRPr, A 55-56). Uma pergunta que se pode fazer a propósito, já não sem resposta(s) na literatura, é sobre a natureza mesma do facto da razão: consciência da lei ou a própria lei?

Parece-nos que Kant designou a lei moral como “facto da razão”, senão por outro motivo, porque essa lei é de uma natureza tal que transcende os limites de toda a experiência possível. Daí sua posição com relação a tal lei. Posição essa que, em essência, já é delineada no argumento da *Fundamentação*: “Ora, não pode explicar-se mais como é possível esta consciência da lei moral, ou, o que é a mesma coisa, a da liberdade, somente pode defender-se a sua admissibilidade na crítica teórica” (CRPr, A 79-80).

Por fim, podemos perguntar: com que direito Kant pode apresentar sua doutrina do facto da razão como solução para o problema da fundamentação da metafísica dos costumes, e, por conseguinte, o “lugar” para *conhecer* a liberdade como propriedade da vontade, como “uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais”? O que Kant estabelece efetivamente com a doutrina do facto da razão? Que a autonomia da vontade é o princípio da moralidade? Ou que a vontade é autônoma? Será que, com a doutrina do facto da razão, Kant pretende apenas mostrar efetivamente que a

vontade é autônoma? Modestamente, penso que, com a doutrina do facto da razão, Kant está simplesmente a afirmar ou a reafirmar que a autonomia da vontade, já reconhecida na *Fundamentação* como o princípio da moralidade, só pode ser concebida como um facto da razão pura, ou seja, como um princípio da razão pura em seu uso prático; e que isso significa exatamente que **não se pode mostrar a autonomia da vontade**, porque esta tarefa transcende os limites do conhecimento possível, embora não transcenda os limites da própria razão, pois, se a liberdade é a *ratio essendi* da lei moral – e segundo Kant o é – como explicar esse princípio da razão? Isso equivaleria a *esclarecer* como é possível a liberdade! Mas, para isso, Kant teria que explicar a liberdade a partir de “condições naturais”, extrínsecas à própria liberdade, o que é, por definição, um absurdo de acordo com a Filosofia Crítica.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, G. de. “Kant e o ‘facto da razão’: ‘cognitivism’ ou ‘decisionism’ moral?”, *Studia Kantiana*, vol. 1, n. 1, 1998.

CORTINA ORTZ, A. “Estudio Preliminar” a *La Metafísica de las Costumbres*”, in.: Kant, I. *La Metafísica de las Costumbres*. Trad. Adela Cortina e Jesus Conill Sancho. Madrid: Tecnos, 1989.

DALBOSCO, C. “‘Círculo vicioso’ e idealismo transcendental na *Grundlegung*”, *Studia Kantiana*, vols. 6/7, 2008.

DEJEANNE, S. A fundamentação da moral no limite da razão em Kant, PUC/RS, 2008 (Tese de doutorado).

FAGGION, A. “A doutrina do facto da razão no contexto da filosofia crítica kantiana”, *Studia Kantiana*, vol.6/7, 2008.

HAMM, C. “Sobre o direito da necessidade e o limite da razão”, *Studia Kantiana*, vol. 4, n. 1, 2002.

KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1994.

_____. *Crítica da razão prática*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1994.

_____. *Crítica da razão pura*. Trad. Alexandre Fradique Morujão e Manuela Pinto dos Santos. 3 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.

_____. *Crítica da razão prática*. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. Valério Rohden e António Marques. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

LOPARIC, Z. “O Fato da razão – uma interpretação semântica”. *Analytica*, vol. 4, n. 1, 1999.

Thomas Hobbes e a crítica à liberdade dos antigos
Thomas Hobbes and critical to the ancient's freedom

ELIZANDRA BRUNO SOSA²¹

Resumo: No presente trabalho pretendo apresentar a crítica ao conceito de liberdade dos antigos feita por Thomas Hobbes, do ponto de vista do sentido político. Em sua concepção de liberdade, Hobbes difere das tradicionais concepções. O que a tradição entende por liberdade não se aplica em sua filosofia política. Para Hobbes, liberdade significa ausência de impedimentos externos a um corpo em movimento. Sua influência segue do mecanicismo materialista que fundamenta a sua concepção de liberdade – basicamente, a física de Galileu. Assim, para compreender o surgimento do Estado, Hobbes, no entanto, busca investigar a natureza humana. Segundo Aristóteles, o homem é um animal político (*zoon politikon*) – e isto significa que só há o humano na associação; Hobbes, porém, afirma que o ser humano vivia originalmente em um Estado de Natureza no qual os indivíduos tendiam à guerra de todos contra todos. (A imagem pela qual essa tese ficou conhecida é expressa na fórmula “o homem é lobo do homem” – *homo homini lupus*). Para Hobbes, a noção de liberdade encontrada em autores antigos gregos e romanos não se refere aos indivíduos, mas à república.

Palavras-chave: Liberdade. Tradição. Indivíduo. Estado.

Abstract: In this text I intend to present Hobbes' critic to the classic concept of freedom, in a politic point of view. In his comprehension, Hobbes stay away from traditional conceptions; what tradition understands by freedom do not work out in his philosophy. To Hobbes, freedom means the absence of external impediments to a moving body. His influence came from materialistic mechanicism which grounds his freedom conception – basically, Gallileu's physics. To understand State's emergence, however, he researches the human nature. According to Aristotle, the man is a political

²¹ Graduanda em Filosofia pela UNIOESTE. Bolsista PET-Filosofia de janeiro de 2014 a janeiro de 2015. Texto referente ao projeto de pesquisa individual sob orientação do Prof. Dr. Tarcílio Ciotta. Endereço eletrônico: elizandrasosa@hotmail.com.

animal (*zoon politikon*) – the meaning of this is that: there is only the “human” on association; Hobbes, despite this, affirms that human being lived originally in a State of Nature wherein the individual tends to a war of everyone against everyone. (The image for what this thesis has been known is expressed in this formula: “a man is the wolf to other men” – *homo homini lupus*). For him, the concept of freedom found in classical greeks and romans authors doesn't refers to individuals but to the republic.

Keywords: Freedom. Tradition. Individue. State.

Thomas Hobbes é conhecido como um dos fundadores da política moderna. Na condição de contratualista defende a ideia que os homens são egoístas por natureza e antes de viverem em sociedade se encontravam em um estado de “guerra de todos contra todos”. A função do Estado é de preservar a vida dos súditos, garantindo, pois, a paz e a segurança.

E nesse contexto que abordaremos a concepção de liberdade de Hobbes, e sua crítica aos antigos como Aristóteles e Cícero. No *Leviatã* chama atenção para a interpretação do conceito de liberdade defendida por tais teóricos. O autor defende que falta um critério para distinguir o direito do indivíduo com a liberdade da república.

Quando se enuncia o conceito de liberdade na tradição clássica, no sentido político, entendendo-o como Estado livre, temos, assim, a liberdade aplicada apenas ao Estado, e no qual os indivíduos conhecidos como livres são homens que possuíam direitos políticos. É o que infere Constant (1980, p. 2-3):

[...] consistia em exercer coletiva, mas diretamente, várias partes da soberania inteira, em deliberar na praça pública sobre a guerra e a paz, em concluir com os estrangeiros tratados de

aliança, em votar as leis, em pronunciar julgamentos, em examinar as contas, os atos, a gestão dos magistrados; em fazê-los comparecer diante de todo um povo, em acusá-los de delitos, em condená-los ou em absolvê-los; mas, ao mesmo tempo que consistia nisso o que os antigos chamavam liberdade, eles admitiam, como compatível com ela, a submissão completa do indivíduo à autoridade do todo.

Hobbes mostra que os romanos e atenienses eram livres porque possuíam um Estado livre. Escreve ele: “não que qualquer indivíduo tivesse a liberdade de resistir a seu próprio representante: seu representante é que tinha a liberdade de resistir a um outro povo, ou de invadi-lo” (HOBBS, 1979, p. 132).

O que a tradição compreende por liberdade não serve como modelo hobbesiano para se referir ao indivíduo. Para melhor entender isso explicitaremos a concepção de liberdade do filósofo inglês. Hobbes apresenta a liberdade como ausência de todos os impedimentos para a ação que não está contida como qualidade na natureza do agente. Sendo assim:

Liberdade significa, em sentido próprio, a ausência de oposição (entendo por oposição os impedimentos externos do movimento); e não se aplica menos às criaturas irracionais e inanimadas do que às racionais. Porque de tudo o que estiver amarrado ou envolvido de modo a não poder mover-se senão dentro de um certo espaço, sendo esse espaço determinado pela oposição de algum corpo externo, dizemos que não tem liberdade de ir mais além. E o mesmo se passa com todas as criaturas vivas, quando se encontram presas ou limitadas por paredes ou cadeias; e também das águas, quando são contidas por diques ou canais, e se assim não fosse se espalhariam por um espaço maior, costumamos dizer que têm a liberdade de se mover da maneira que fariam se não fossem esses impedimentos

externos. Mas quando o que impede o movimento faz parte da constituição da própria coisa não costumamos dizer que ela não tem liberdade, mas que lhe falta o poder de se mover; como quando uma pedra está parada, ou um homem se encontra amarrado ao leito pela doença (HOBBS, 1979, p. 129).

Entendemos por *homem livre* “aquele que, naquelas coisas que graças a sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer.” (HOBBS, 1979, p. 129). Entre os povos mencionados, o conceito é aplicado apenas à *polis*.

Na perspectiva moderna temos dois conceitos essenciais que são a liberdade do indivíduo, que compõe o Estado, e o outro que é a liberdade do Estado. Quando colocamos a seguinte questão: o que um homem moderno compreende por liberdade? O que se concebe por liberdade é o direito de não se submeter, a não ser às leis, mas ter o poder de decidir sobre sua vida privada, como escolher seu trabalho, sua moradia entre outras coisas similares. O homem antigo não possuía tal liberdade na qual os homens modernos manifestamente desfrutam.

Podemos notar um ataque ao pensamento aristotélico feito por Hobbes na obra *Os Elementos da Lei Natural e Política*:

A explicação verdadeira e perspicua dos Elementos da Leis, Naturais e Políticas, que é meu presente escopo, depende do conhecimento do que é a natureza humana, do que é um corpo político e daquilo que chamamos de lei. Relativamente a esses dois pontos, assim como os escritos dos homens avolumam-se sucessivamente desde a antiguidade, assim também aumentam as dúvidas e controvérsias a respeito deles. E, uma vez que o conhecimento verdadeiro não engendra dúvida e nem controvérsia, mas sim conhecimento, é manifesto, dadas as

presentes controvérsias, que até hoje escreveram sobre isso não entenderam bem o seu próprio assunto (HOBBS, 2010, p. 3).

Para ele, o ponto de partida que funda sua filosofia política é compreender a natureza humana. Nesse ponto, Hobbes se distingue do pensador grego, ao defender que o homem, antes da sociedade, vivia em um estado de natureza. Já, para o grego, por natureza, o homem é um *Zoon politikón* (Animal político).

Segundo o filósofo britânico, o que justificaria que o homem compusesse um Estado? Ora, os homens tendem para a paz seguindo o medo da morte, o desejo de uma vida confortável e a esperança de conseguir por meio do trabalho. Assim, cumprem as normas de paz, em torno das quais os homens podem chegar a um acordo. Pois se a condição do homem é de guerra de todos contra todos, sendo governado por sua razão e preservação da vida, segue-se que, em tal condição, todo homem tem direito a todas as coisas. Se esse direito natural e universal humano a todas as coisas for assim, não restará homem algum – por mais forte e sábio – a segurança de viver todo tempo que geralmente a natureza permite aos homens viver. Em um Estado natural, a convivência humana é quase impossível, visto que os indivíduos tendem, naturalmente, à guerra de todos contra todos. Os homens, a fim de saírem do caótico Estado de natureza, firmam um pacto de forma voluntária que garanta a paz e a segurança, dando origem ao Estado civil.

Na justificativa de Aristóteles o que serve de impulso é a perpetuação da espécie. É o que ocorre entre masculino e feminino:

As primeiras uniões entre pessoas, oriundas de uma necessidade natural, são aquelas entre seres incapazes de existir um sem o outro, ou seja, a união da mulher e do homem para perpetuação

da espécie (isto não é resultado de uma escolha, mas nas criaturas humanas, tal como no outros animais e nas plantas, há um impulso natural no sentido de querer deixar depois de individuo um outro ser da mesma espécie) (ARISTÓTELES, 1977, p. 13-14).

Seguindo então o impulso natural de procriação que faz unir os pares com a finalidade de conservar a espécie, dando origem à família, forma-se um povoado. De vários povoados, com interesses em comum, forma-se a cidade. A cidade é a atualização das potências contidas nos homens-animais políticos.

Hobbes coloca tal visão como um problema. Isso porque ela nega um direito fundamental, visto que a cidade sendo a causa final, como um cidadão poderia resistir a ordens estatais, quando o interesse público contrapuser a vontade de um componente? Se o cidadão possuir a liberdade de resistir, traria implicações, segundo o sistema aristotélico, visto que o movimento natural poderia ser negado a qualquer momento e o processo não se completaria.

Para o pensamento aristotélico, admitir que o cidadão grego tivesse direito a resistir à polis seria um contrassenso. O que está como privilegio na vida do cidadão é a polis, e não a sua vida. Diante de tal pressuposto, Hobbes argumenta que a concepção aristotélica em torno da sociedade natural está equivocada. O principal equivoco está em não investigar a natureza humana de forma adequada. Argumenta ainda que tal equivoco se dá devido à superficialidade na qual a natureza humana foi concebida:

Nestas regiões ocidentais do mundo, costumamos receber as nossas opiniões relativas às instituições e aos direitos da república de Aristóteles, Cícero e outros autores, gregos e romanos, que viviam em Estados populares, em vez de fazerem

Thomas Hobbes e a crítica à liberdade dos antigos

derivar esses direitos dos princípios da natureza transcreviam-nos para os seus livros a partir de suas próprias repúblicas, que eram populares (HOBBS, 1979, p. 184).

Hobbes segue argumentando sobre as consequências em aceitar tal equivoco da tradição aristotélica:

Graças à leitura desses autores gregos e latinos, os homens desde a infância adquiriram o hábito (sob uma falsa aparência de liberdade) de fomentar tumultos e de exercer um licencioso controle sobre os atos dos seus soberanos, e, depois, o de controlar esses controladores, com uma imensa efusão de sangue. Por isso, creio poder sinceramente afirmar que jamais uma coisa foi paga tão caro como estas partes do Ocidente pagaram o aprendizado das línguas grega e latina (HOBBS, 1979, p. 184)

A falsa aparência de liberdade que Hobbes aponta refere-se ao conceito inferido de uma concepção de sociedade manipulada pelo poder dos que se fazem mais fortes, pois não há sentido algum quando se analisa a natureza humana com mais minúcia. Não há nada inato que seja capaz de determinar que um seja comandante e o outro, o comandado. O que há, em cada homem, é a vontade incessante de dominar (possuir o poder).

O que faz então que haja indivíduos dominados? O que existem situações que os indivíduos aceitam ser dominados (deliberadamente), escolhendo entre males o que lhe parece menor. O que determina, enfim, que o sujeito se submeta à vontade do outro é a força do útil para si; não o bem em comum.

O bem comum é algo sempre contingente nas relações humanas segundo a perspectiva hobbesiana. As ações são praticadas tendo em vista o interesse particular, o que não se trata de uma ocorrência

natural. A liberdade de escolha do indivíduo não tem como finalidade o bem da cidade. A causa final das ações humanas não é determinada pelo corpo político, mas pela necessidade de conservação vital do indivíduo, que percebe uma oportunidade de realizar seus interesses particulares de forma racional na sociedade.

A posição de Hobbes no que se refere à concepção aristotélica do Estado político não assegura a verdadeira liberdade dos homens. Por isso, tal compreensão deve então ser rejeitada, pois não serve de modelo aos modernos, como afirma o autor:

A liberdade à qual se encontram tantas e tão honradas referências nas obras de história e filosofia dos antigos gregos e romanos, assim como nos escritos e discursos dos que deles recebem todo o seu saber em matéria de política, não é a liberdade dos indivíduos, mas da república. (HOBBES, 1979, p. 783)

Conforme a perspectiva antiga, não há preocupação com questões como o direito à vida. O foco é sempre a república. Nesse sentido, prossegue Hobbes:

Tal como entre homens sem senhor existe uma guerra perpétua de cada homem contra seu vizinho, sem que haja herança a transmitir ao filho nem a esperar do pai, nem propriedades de bens e terras, nem segurança, mas uma plena e absoluta liberdade de cada indivíduo, assim também, nos Estados e repúblicas independentes umas das outras, cada república (não cada indivíduo) tem a absoluta liberdade de fazer tudo o que considerar (isto é, aquilo que o homem ou assembleia que os representa considerar) mais favorável ao seu benefício [...] (LEVIATÃ, XXI, p.783).

Em oposição ao mundo antigo, o homem moderno possui direito

à própria vida, e desse direito desdobram-se outros. Para o filósofo inglês, o Estado moderno oferece certas liberdades e garantias individuais, mas para obter tais vantagens é preciso que o homem se submeta ao soberano. Não é, todavia, integral, visto que, para o pensamento antigo, o homem é totalmente submetido à autoridade da república.

Assim do que ficou até então exposto, podemos notar uma grande diferença na concepção de liberdade defendida pelos antigos e os modernos, visto que o segundo possui garantias de liberdade individuais garantidas pelo próprio Estado representativo; a representação nada mais é que uma autorização para que um terceiro, baseado na vontade do representado, tome decisões políticas. Com isso, o súdito de uma república possui mais tempo para cuidar dos seus interesses particulares.

O soberano representa a vontade dos súditos. Hobbes é defensor da ideia de representação. Em dadas situações, permite poupar o tempo que levaria para cada homem representar a si, caso vivessem em um sistema como o da antiguidade. Os modernos podem resistir ao seu soberano quando este expõe sentenças que contrariam o direito natural à vida. Ora, o direito de resistência não é uma permissão do soberano, mas um efeito que se desenrola do próprio motivo pelo qual se autoriza a vontade soberana. A razão pelo qual o soberano é concebido é a necessidade de obter segurança e proteção em vista da autoconservação.

Concluimos que a concepção de liberdade defendida pelos antigos se refere à *polis*, e não ao cidadão que a formava. A modernidade, ao menos em Hobbes, permite compatibilizar a liberdade da república e os direitos individuais em torno da

conservação de si e o desejo de uma vida confortável.

Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 1977.

BERLIN, Isaiah. *Quatro ensaios sobre a liberdade*. Brasília: Ed. UNB, 1981.

BERNARDES, Júlio. *Hobbes & a liberdade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

BOBBIO, Noberto. *Thomas Hobbes*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

CONSTANT, Benjamin. *Da liberdade dos antigos comparada a dos modernos*. Traduzida da edição dos textos escolhidos de Benjamin Constant, organizada por Marcel Gauchet, intitulada *De La liberté cliez les modernes*. (Le livre de Poche, Collection Pluriel. Paris, 1980.)

FINN, Stephen J. *Compreender Hobbes*. Tradução: Caesar Souza. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

FRATESCHI, Yara. *Liberdade e livre-arbítrio em Hobbes*. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Unicamp, v. 17, série 3, n. 1, p. 109-124, jan./jun. 2007.

_____. *A física da política: Hobbes contra Aristóteles*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2008.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Tradução: João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *Do cidadão: elementos filosóficos a respeito do cidadão*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

Thomas Hobbes e a crítica à liberdade dos antigos

_____. *Os elementos da lei natural e política*. Tradução de Bruno Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

LAFER, Celso. *Ensaio sobre a liberdade*. São Paulo: Perspectiva, 1980.

LIMONGI, Maria Isabel. O homem excêntrico: paixões e virtudes em Thomas Hobbes. São Paulo: Loyola, 2009.

MALHERBE, Michel. *Liberdade e necessidade na filosofia de Hobbes*. Tradução de Maria Isabel Limongi. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Unicamp, v. 12, série 3, n. 1-2, p. 45-64, jan./dez. 2002.

MATTOS, Delmo. O problema da liberdade e a liberdade como problema em Thomas Hobbes. Rio de Janeiro: Multifoco, 2014.

RIBEIRO, Renato Janine. *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 1999.

SKINNER, Quentin. *Hobbes e a liberdade republicana*. Tradução: Modesto Florenzano. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

TUCK, Richard. *Hobbes*. Tradução: Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2001.

WOLLMANN, Sergio. *O conceito de liberdade no Leviatã de Hobbes*. 2. ed. Porto Alegre: Edipucrs, 1994.

O ceticismo filosófico de Descartes: destruição de opiniões e tratamento do duvidoso como falso

Philosophical skepticism of Descartes: destruction of opinions and treatment of doubtful as false

EDGARD VINICIUS CACHO ZANETTE²²

Resumo: Considerando as *Meditações* (1641), neste artigo propomos examinar a dúvida metódica a partir de dois problemas fundamentais que se entrecruzam, a saber: uma crítica às opiniões irrefletidas e, ao mesmo tempo, considerar, provisoriamente, o duvidoso como falso. O texto essencial de nossa abordagem é a *Primeira Meditação*, sobretudo, os parágrafos segundo e décimo.

Palavras-chave: Descartes. Dúvida Metódica. Ceticismo. Metafísica. Filosofia Moderna.

Abstract: Considering the *Meditations* (1641), in this paper we propose to examine the methodical doubt from two fundamental problems that cross each other, namely: a critique of unreflective opinions and at the same time, consider provisionally doubtful as false. The essential text of our approach is the *First Meditation*, especially the second and tenth paragraphs.

Keywords: Descartes. Methodical doubt. Skepticism. Metaphysics. Modern philosophy.

Introdução

As *Meditações de Filosofia Primeira* (1641) inicia por uma proposta ousada de investigar a base de nosso saber, colocando em

²² Professor Doutor do Departamento de Filosofia da UERR [Universidade Estadual de Roraima] e ex-acadêmico bolsista do PET/Filosofia da UNIOESTE.

O ceticismo filosófico de Descartes: destruição de opiniões e tratamento do duvidoso como falso

dúvida tudo o que seja incerto ou não fundamentado. Fundamentação da ciência rigorosa contra um passado irrefletido. Emancipar o espírito diante de preconceitos enraizados em nossa natureza e na cultura em que vivemos. Criar uma ciência e desenvolver uma sabedoria capaz de dar conta de aspectos fundamentais de nossa natureza finita e limitada. Enfim, Descartes se lança em combater uma visão de saber que não contemplava satisfatoriamente as descobertas filosóficas e científicas dos séculos XV e XVI. Ser filósofo, neste caso, é filosofar contra certo saber pré-concebido. Para assegurar uma investigação fidedigna diante de tamanhos desafios, cabe, pois, um método ou um processo de destruição das antigas opiniões, chegando mesmo a tratá-las como falsas. Considerando que a Metafísica ou Filosofia Primeira aparece como fundante de um novo saber que estabelecesse bases para toda a ciência, este método de crítica aos prejuízos é o que permite a descoberta de algo certo e indubitável. Neste artigo investigaremos os parágrafos segundo e décimo da *Primeira Meditação*, com vistas a elucidarmos duas questões fundamentais que se entrecruzam, a saber: 1) liberdade filosófica de efetivar um método que destrua um passado irrefletido e pré-filosófico; 2) elaboração de um artifício metodológico provisório de tratar as coisas duvidosas como se fossem falsas. Tendo em vista os propósitos delineados acima, em nossa investigação examinaremos o parágrafo segundo da *Primeira Meditação*, em sua relação íntima com a temática do duvidoso como falso exposta no parágrafo décimo.

A dúvida metódica: destruição das opiniões irrefletidas no parágrafo segundo da *Primeira Meditação*

Agora, pois, que *meu espírito está livre de todos os cuidados*, e que consegui um repouso assegurado numa pacífica solidão,

aplicar-me-ei seriamente e com liberdade em destruir em geral todas as minhas antigas opiniões. (AT IX-1, p. 13; 1979, p. 85 – Tradução da versão francesa - grifo nosso).

Essa é uma passagem importante das *Meditações*, fundamental para uma pormenorizada interpretação de toda a *Primeira Meditação*. Vejamos o mesmo parágrafo de um modo um pouco diferente:

É, portanto, em boa hora que, hoje, a mente desligada de todas as preocupações, no sossego seguro deste retiro solitário, *dedicar-me-ei por fim a derrubar séria, livre e genericamente minhas antigas opiniões* (AT VII, p. 17-18; 2004, p. 21-22 – Tradução da versão latina - grifo nosso).

Apesar de as duas passagens citadas logo acima serem correspondentes, parece haver algumas peculiaridades entre ambas que merecem ser exploradas. Notamos que no texto em francês a dúvida seria exercida pelo espírito, que, livre de todos os cuidados e por um ato de sua própria liberdade, destruirá todas as suas antigas opiniões. Já a tradução do latim refere-se à “*mente desligada de todas as preocupações*”, por meio da qual, de forma *séria, livre e genérica*, se derrubará as antigas opiniões. Neste caso, de duas uma: ou espírito e mente são conceitos correlatos ao cartesianismo, ou haveria uma grave diferença entre ambas as edições das *Meditações*. Como explica Landim e mesmo Descartes em algumas passagens de suas obras²³, os

²³ Como esclarece Landim, o termo *mens* “foi traduzido pelo duc de Luynes para o francês por “*espírito*”. No entanto, quando se trata de demonstrar a distinção real da mente com o corpo, o termo usado pela versão francesa das *Meditations* é “*alma*” (LANDIM, 1994, p. 41, n.3). De fato, na passagem citada por nós, o termo latino é “*mentem*”, já o texto em francês refere-se a “*esprit*”, conforme a distinção assinalada por Landim. Segundo o texto cartesiano, entre outras passagens que se referem a essas distinções, nas *Quintas Respostas* (AT VII, p. 356), Descartes explicita o

O ceticismo filosófico de Descartes: destruição de opiniões e tratamento do duvidoso como falso

conceitos de *espírito* e *mente* são equivalentes em toda a obra de Descartes. Não obstante essa pequena diferenciação quanto à questão expositiva, vimos que seja na edição em latim, ou a em francês, ambas ao seu modo marcam a realização de um exercício mental (ou espiritual), metafísico, de filosofar de forma livre e sem pressupor a existência do mundo externo corpóreo como condição de possibilidade de qualquer conhecimento certo e seguro. Por conseguinte, é justamente por este questionamento à antiga concepção de que todo o conhecimento começaria pela experiência (pressuposição de um mundo externo-corpóreo), no sentido aristotélico-escolástico desta expressão, que procederá a superação dos prejuízos com vistas à descoberta de algo certo e indubitável. Mundo externo e conhecimento sensível deixarão de ser, para o cartesianismo, o conhecimento imediato para tornar-se o mais difícil de conhecer segundo a ordem das *Meditações*. Porém, como sabemos, nem por isso a existência das coisas materiais será menosprezada por Descartes, visto que a prova da existência dos corpos da *Sexta Meditação* é um dos movimentos finais e fundamentais às *Meditações*, ao restabelecer pela garantia divina que há coisas externas materiais existentes, com as quais o homem completo e inteiro, a mistura indiscernível entre mente e corpo, está em contínua relação.

A dúvida metódica: proposições extraídas do parágrafo segundo – Tratamento do duvidoso como se fosse falso

significado da palavra *alma* e porque as palavras *alma* e *espírito* seriam equivalentes ao longo de suas obras.

1º Proposição: *Se faz indispensável ter o espírito “livre de todos os cuidados” em uma adequada solidão / “A mente desligada de todas as preocupações, no sossego seguro deste retiro solitário”.*

2º Proposição: Como expressão de um ato da minha própria liberdade, devo estar determinado *“em destruir em geral todas as minhas antigas opiniões” / “Dedicar-me-ei por fim a derrubar séria, livre e genericamente minhas antigas opiniões”.*

A partir dessas duas proposições Descartes procura estabelecer as bases da situação ideal em que será possível realizar suas meditações, na qual a mente, ou o espírito, livre e solitário, poderá se aplicar, por um ato de sua própria liberdade, em destruir todas as suas antigas opiniões. Essa situação ideal é organizada, em um primeiro momento, deste modo, mas ela irá sendo, passo a passo, modificada conforme as imposições dos argumentos céticos. A situação descrita é a melhor possível dentro do contexto em que o meditador acredita estar. Para ele, todo o seu saber está assentado sobre princípios duvidosos e incertos, e não há meio de superar essa situação senão empregando seu espírito ou sua mente em uma completa inspeção de todas as suas opiniões.

Ora, não será necessário, para alcançar esse desígnio, *provar que todas elas são falsas, o que talvez nunca levasse a cabo; mas, uma vez que a razão já me persuade de que não devo menos cuidadosamente impedir-me de dar crédito às coisas que não são inteiramente certas e indubitáveis, do que as que nos parecem manifestamente ser falsas, o menor motivo de dúvida que eu nelas encontrar bastará para me levar a rejeitar todas.* (AT IX-1, p. 13-14; 1979, p. 85 – Tradução da versão francesa - grifo nosso).

Ora, para isso *não será necessário mostrar que todas elas são falsas - o que talvez nunca pudesse conseguir -, mas, porque a razão já me persuade de que é preciso coibir o assentimento, de*

O ceticismo filosófico de Descartes: destruição de opiniões e tratamento do duvidoso como falso

modo não menos cuidadoso, tanto às coisas que não são de todo certas e fora de dúvida quanto às que são manifestamente falsas, bastará que encontre, em cada uma, alguma razão de duvidar para que as rejeite todas. (AT VII, p. 18; 2004, p. 23 – Tradução da versão latina - grifo nosso).

Estas duas passagens são muito próximas, havendo uma pequena distinção que gostaríamos de mencionar. Na tradução do francês aparece certa relação entre “*impedir-me de dar crédito às coisas*”, que muitas vezes os intérpretes não a relacionam ao correlato traduzido do latim que seria: “*é preciso coibir o assentimento*”. A questão de Descartes não é somente o juízo que é feito sobre coisas externas; também o é, isso é verdadeiro, mas sobretudo a questão refere-se ao exercício de controle, de coação do próprio assentimento, primeiramente, referente ao âmbito interno da mente para então referir-se ao juízo sobre coisas externas. Tendo em vista a importância dada à *coação do assentimento*, podemos interpretar esse parágrafo de dois modos distintos, que são mesmo contrários ou antagônicos. A questão é o que significa neste momento *coação do assentimento*. Esta distinção é fundamental para entendermos a proposta de tratar as coisas duvidosas como se fossem falsas. Neste caso, podemos delimitar a questão por meio de duas interpretações:

Tese 1) Coação do assentimento é a rejeição de qualquer opinião que contenha algum indício de dúvida, de modo que o duvidoso deve ser rejeitado, tal como rejeitamos o que manifestamente é falso, ou seja, a coação do assentimento consiste em rejeitar provisoriamente tanto o que contiver qualquer indício de dúvida assim como fazemos ao que é manifestamente falso. Assim, há um apelo a uma suspensão provisória do assentimento sobre determinada proposição que se mostrou duvidosa;

Tese 2) Coação do assentimento é rejeição do duvidoso tratando, já e desde então, o duvidoso como totalmente similar ao falso, ou seja, uma proposição com o mínimo indício de dúvida levará imediatamente à compreensão de que a mesma é completamente falsa. Neste caso, dúvida e falsidade seriam equivalentes.

Diante dessa questão e dessas duas possibilidades interpretativas, propomos mostrar que um possível tratamento do falso como duvidoso desde o início das *Meditações*, tese 2, seria um contrassenso ao texto cartesiano bem como ao sentido mesmo da dúvida cartesiana. Diante desta controvérsia, sigamos discutindo e verificando se a nossa hipótese interpretativa é sustentável ou não²⁴.

3º Proposição: Com vistas a alcançar esse objetivo, diz Descartes, não buscarei “*provar que todas elas são falsas*”, mas esforçar-me-ei em não dar crédito “*às coisas que não são inteiramente certas e indubitáveis*”

4º Proposição: Seja qual for o indício de dúvida que eu encontrar em alguma antiga opinião, indistintamente e imediatamente a rejeitarei, pois “*o menor motivo de dúvida que eu nelas encontrar bastará para me levar a rejeitar todas*”

²⁴ Quanto a esse interessante tema Forlin realiza uma investigação entre as duas interpretações citadas. Considerando essa questão filosófica, a nossa interpretação é próxima da de Forlin em alguns aspectos. Pois, para o intérprete, “a dúvida metódica consiste em duas operações complementares: primeiramente, ela rejeita tudo o que for passível de dúvida; depois, ela rejeita como falso tudo o que for passível de dúvida” (FORLIN, 2006, p. 26). No entanto, entre outras divergências entre a nossa abordagem e a de Forlin quanto à exposição e à compreensão de toda a dúvida metódica, a nossa investigação difere daquela, sobretudo, por que a preocupação fundamental de Forlin é a de mostrar o papel da dúvida metafísica no processo de constituição do *cogito*, tanto no *Discurso do Método* quanto nas *Meditações*, apresentando como contraprova de sua tese os *Princípios da Filosofia*. Já a nossa proposta não tem o objetivo de investigar a dúvida minuciosamente nestes outros textos de Descartes.

O ceticismo filosófico de Descartes: destruição de opiniões e tratamento do duvidoso como falso

A destruição de todas as opiniões mal fundadas procederá por análises em blocos que representarão todo um conjunto de opiniões. Essa análise não procurará prová-las todas falsas, pois isso contrariaria a própria decisão anteriormente estabelecida, de recomeçar tudo desde os fundamentos, mas há um aspecto na frase seguinte a essa que traz um problema interpretativo. Se a razão me persuade a não diferenciar as coisas que não são inteiramente indubitáveis das que manifestamente parecem falsas, ambas serão rejeitadas? Mas em que, porém, consistirá essa rejeição? Tanto o duvidoso quanto o falso serão somente rejeitados, ou o duvidoso será desde então considerado equivalente ao falso? Eis o nosso controverso problema interpretativo.

De um modo ou de outro está claro não haver espaço para a probabilidade ser um critério de verdade, mas o problema interpretativo aqui exposto refere-se ao estatuto dessa rejeição, pois é preciso determiná-la para ter em vista como procedem os argumentos céticos. Com esta última questão se dá uma confusão interpretativa a partir de um dos estudos mais clássicos sobre Descartes que é o de Gueroult. Em um primeiro momento da sua apresentação dos elementos necessários que compõem a dúvida metódica, ele considera o processo da dúvida é constituído por uma tripla necessidade: Em primeiro lugar, a dúvida é prévia, ou seja, ela deve anteceder a descoberta de uma verdade indubitável. Em segundo lugar, é necessário nada excetuar da dúvida, na medida em que a dúvida não é radicalmente impossível, mas, pelo contrário, a dúvida é expressão da própria liberdade humana. Em terceiro lugar, por seu caráter global, há a necessidade de tratar provisoriamente como falsas todas as coisas assim lançadas na dúvida; o que acarreta a necessidade de rejeitá-las inteiramente (Cf. GUEROULT, 1968, p. 33), mas quando ele afirma que há a necessidade de tratar provisoriamente como falsas todas as coisas

que são lançadas na dúvida, o problema é compreender em que momento isso iniciaria, se já no 1º grau da dúvida e marcharia ao longo de toda a dúvida cartesiana ou se somente no 3º grau da dúvida com a aplicação do argumento do Deus Enganador ou do Gênio Maligno.

Gérard Lebrun textualmente afirmando seguir a leitura de Gueroult, nas notas que apresenta à nossa ótima tradução ao português do texto francês das *Meditações*, afirma que já no 1º grau da dúvida Descartes trataria o duvidoso como falso. Com efeito, isso é estranho e contraria, segundo nos parece, a própria interpretação de Gueroult, visto que Gueroult considera o tratamento do duvidoso como falso o último estágio da dúvida metódica, completando o argumento psicológico do Gênio Maligno, colocando em questão os erros ou as ilusões que se produzem naturalmente em nosso espírito (o erro dos sentidos, delírio dos loucos, ilusão do sonho). Deriva daí que esse nível da dúvida não segue o modo de operar os argumentos céticos como ocorria no âmbito da dúvida natural, mas estariam alicerçados sobre a hipótese metafísica do engano generalizado. Nessa aparente contradição interpretativa, na nota de Gérard Lebrun sobre o §2 da *Primeira Meditação*, ele defende que:

[...] a dúvida assim posta em ação: a) distinguir-se-á da dúvida vulgar pelo fato de ser engendrada não por experiência, mas por uma decisão; b) será “hiperbólica”, isto é, sistemática e generalizada; c) consistirá, pois, em tratar como falso o que é apenas duvidoso, como sempre enganador o que alguma vez me enganou. (DESCARTES, 1979, p. 86, n. 14).

Podemos comparar os dois parágrafos-chave que apresentam mais nitidamente esse problema interpretativo das traduções do francês e do latim para melhor compreendê-lo:

O ceticismo filosófico de Descartes: destruição de opiniões e tratamento do duvidoso como falso

(§2) [...] uma vez que a razão já me persuade de que *não devo menos cuidadosamente impedir-me de dar crédito às coisas que não são inteiramente certas e indubitáveis, do que às que nos parecem manifestamente ser falsas, o menor motivo que eu nelas encontrar bastará para me levar a rejeitar todas.* (AT IX-1, p. 13-14 ; 1979, p. 85 – grifo nosso) / [...] mas, porque a razão já me persuade de que *é preciso coibir o assentimento, de modo não menos cuidadoso, tanto às coisas que não são de todo certas e fora de dúvida quanto às que são manifestamente falsas, bastará que encontre, em cada uma, alguma razão de duvidar para que as rejeite todas* (AT VII, p. 18; 2004, p. 23 – grifo nosso).

(§10) [...] sou obrigado a confessar que, *de todas as opiniões que recebi outrora em minha crença como verdadeiras, não há nenhuma da qual não possa duvidar atualmente, não por alguma inconsideração ou leviandade, mas por razões muito fortes e maduramente consideradas: de sorte que é necessário que interrompa e suspenda doravante meu juízo sobre tais pensamentos, e que não mais lhes dê crédito, como faria com as coisas que me parecem evidentemente falsas [...].* (AT IX-1, p. 17; 1979, p. 88 – grifo nosso) / [...] mas sou finalmente forçado a confessar que *nada há de todas as coisas que considerava outrora verdadeiras de que não me seja permitido duvidar, não por não as considerar ou por leviandade, mas por robustas e meditadas razões. Por isso, também a elas não menos que às coisas manifestamente falsas, devo, de agora em diante, negar cuidadosamente o meu assentimento, se quero encontrar algo certo nas ciências* (AT VII, p. 22; 2004, p. 31 – grifo nosso).

No §2 Descartes parece relacionar o duvidoso com o falso a partir da rejeição de ambos. Tanto o duvidoso, por menor que seja seu grau de dúvida, quanto o que manifestamente é considerado falso, serão rejeitados imediatamente, por isso cabe seguir coibindo o assentimento, proposição a proposição, que se mostrar duvidosa ou falsa. A situação apresentada pelo §10 parece mais radical, com mais

firmeza decisória, pois ela resulta, segundo Descartes, de razões mais fortes e maduramente consideradas, interrompendo finalmente os pensamentos, *suspendendo o juízo sobre tais pensamentos* (texto em francês), ou, por robustas e meditadas razões, *negar cuidadosamente o assentimento* (texto em latim), não dando crédito às coisas como faria com as que parecem evidentemente, ou manifestamente, falsas.

No §10 as razões consideradas e a impossibilidade de duvidar de outras coisas atualmente indica uma situação diversa sobre o tratamento do duvidoso que aquela apresentada anteriormente no §2. Devido a estas razões citadas por nós e tendo em vista o próprio carácter decisório e radical exposto pelo §10, iremos seguir alguns aspectos da interpretação que nos parece mais prudente e correta segundo o que consideramos afirmar o próprio texto de Descartes, em que o tratamento do duvidoso como falso ocorreria somente no 3º grau da dúvida. Esse modo de considerar a questão nos parece mais prudente que o outro na medida em que o julgamento do duvidoso como falso desde o início da dúvida parece contrariar não somente o texto de Descartes, mas também a proposta inicial de somente rejeitar as coisas duvidosas, tal como fazemos com as que manifestamente são falsas, ou seja, há uma coação do assentimento a ser perseguida e não a manifestação imediata de juízos negativos acerca daquilo que se manifesta já no 1º grau da dúvida como simplesmente duvidoso. Pois, se a dúvida metódica já iniciasse tratando como falsas todas as teses que imediatamente lhe são consideradas como simplesmente duvidosas, essa negação imediata já não seria um bom critério de verdade? Dizendo de outro modo, se antes do processo da dúvida chegar ao seu fim ela já tivesse desde o seu início ao seu fim um critério de julgamento em que o duvidoso é tratado como falso, em que medida seria possível falarmos em uma dúvida metafísica,

O ceticismo filosófico de Descartes: destruição de opiniões e tratamento do duvidoso como falso

conforme o próprio Descartes defende ser a sua? Por esses e outros problemas, consideraremos que, a partir do 1º grau da dúvida, haveria uma suspensão do juízo, ou suspensão do assentimento, sobre tudo o que manifestamente for duvidoso até que se esgotem todas as razões possíveis de duvidar nesse plano da dúvida. Já o tratamento do duvidoso como falso coroaria o processo da dúvida metódica em transformar-se em negação metódica da dúvida metafísica²⁵, como forma de lidar com a possibilidade do engano global ou total.

Referências bibliográficas

Bibliografia primária

DESCARTES, R. *Œuvres*. Paris: Vrin, 1996. 11 vol. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery, 1973-8.

_____. *Ouvres Philosophiques de Descartes. (O.P.D.)*, (Org.). Ferdinand Alquié. 3 vol. Vrin: Paris, 1967.

_____. Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Tradução: Fausto Castilho. Ed. Bilíngüe em latim e português – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004. (Coleção Multilíngües de Filosofia Unicamp – Série A – Cartesiana I).

²⁵ Quanto a essa questão, concordamos com a interpretação de Gouhier, principalmente quando afirmamos que “o tratamento do duvidoso como falso coroaria o processo da dúvida metódica em transformar-se em negação metódica da dúvida metafísica”, o que é próximo ao que Gouhier expõe no capítulo I, Seção III, intitulada “Doute et Négation” (GOUHIER, 1999).

_____. *O mundo (ou Tratado da luz) e O homem*; apresentação, apêndices, tradução e notas: César Augusto Battisti, Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli. Ed. Bilíngüe em francês e português – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009. (Coleção Multilíngües de Filosofia Unicamp – Série A – Cartesiana II).

_____. *Obras filosóficas: objeciones e los principios de la filosofia*. Introdução: Étienne Gilson. Versão espanhola: Manuel de La Revilla. Buenos Aires: Editorial El Ateneu, 1945.

_____. *Princípios da filosofia*. Tradução: João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997.

_____. *Regras para a direção do espírito*. Tradução: João da Gama. Lisboa: Edições 70, 1989.

Bibliografia secundária

ALQUIÉ, Ferdinand. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.

_____. *Leçons sur Descartes*. Paris: La Table Ronde, 2005.

BARON, Jan-Louis Vieillard (Org.). *Le problème de l'âme et du dualisme*. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1992.

BATTISTI, César Augusto. *O método de análise em Descartes: da resolução de problemas à constituição do sistema do conhecimento*. Cascavel, PR: EDUNIOESTE, 2002 (Série Estudos Filosóficos nº 5).

BEYSSADE, Jean Marie. *A teoria cartesiana da substância. Equivocidade ou Analogia?* Tradução: Lia Levy. In: *Analytica*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 11-36, 1997.

BEYSSADE, J-M; MARION, J-L (Org.). *DESCARTES. Objecter et Répondre*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

O ceticismo filosófico de Descartes: destruição de opiniões e tratamento do duvidoso como falso

BIRCHAL, T. S. *O cogito como representação e como presença: duas perspectivas da relação de si a si em Descartes*. In: *Discurso*. São Paulo, v. 31, p. 441-461, 2000.

_____. *O eu nos Ensaios de Montaigne*. Belo Horizonte, MG: Editora UFMG, 2007 (Humanitas).

_____. *Dicionário Descartes*. Tradução: Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

DIÔGENES, Laêrtios. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas: Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1977.

DUTRA, Luís Henrique de; SMITH, Plínio Junqueira (Org.). *Ceticismo: perspectivas históricas e filosóficas*. Florianópolis, SC: NEL UFSC, 2000 (Rumos da Epistemologia; v. 2).

EVA, Luiz. *A figura do filósofo: ceticismo e subjetividade em Montaigne*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

_____. O primeiro cético (acerca da coerência do pirronismo). In: *O ceticismo e a possibilidade da filosofia*. Ijuí, RS: Ed. Unijuí, p. 45-86, 2005 (Coleção Filosofia; 13).

FILHO, Roberto Bolzani. *Acadêmicos versus pirronianos: ceticismo antigo e filosofia moderna*. In: *Discurso*. Revista do Departamento de Filosofia da USP. São Paulo: Discurso Editorial, n. 29, p. 57-111, 1998.

_____. *A epokhé cética e seus pressupostos*. In: *Discurso*. Revista do Departamento de Filosofia da USP. São Paulo: Discurso Editorial, n. 27, p. 37-61, 1996.

FORLIN, Enéias. *A teoria cartesiana da verdade*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas; Ijuí: Editora Unijuí/ Fapesp, 2005 (Coleção Filosofia; 14).

- _____. *O argumento cartesiano do sonho*. In: *Discurso*. Revista do Departamento de Filosofia da Usp. São Paulo: E. Discurso Editorial, n. 32, p. 235-248, 2001.
- _____. *O papel da dúvida metafísica no processo de constituição do cogito*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004.
- GAUKROGER, Stephen. *Descartes: uma biografia intelectual*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 1999.
- GILSON, E. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris: Vrin, 1930.
- GLEIZER, Marcos André. *Espinosa e a idéia-quadro cartesiana*. In: *Analytica*. Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 75-89, 1998.
- GOMBAY, André. *Descartes*. Tradução: Lia Levy. Porto Alegre, RS: Artmed, 2009.
- GOUHIER, Henri. *La pensée métaphysique de Descartes*. 4. ed. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1999.
- GRECO, J; SOSA, E (Org.). *Compêndio de Epistemologia*. Tradução: Alessandra Siedschlag Fernandes e Rogério Bettoni. São Paulo: Ed. Loyola, 2008.
- GUENANCIA, P. *Descartes*. Tradução: Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.
- _____. *L'intelligence du sensible: essai sur le dualisme cartésien*. França: Éditions Gallimard, 1998.
- GUEROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Aubier, 1968, 2 vol.
- KOYRÉ, Alexandre. *Considerações sobre Descartes*. 4. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1992.
- LANDESMAN, Charles. *Ceticismo*. Tradução: Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 1992.

O ceticismo filosófico de Descartes: destruição de opiniões e tratamento do duvidoso como falso

LANDIM, Raul Ferreira Filho. A referência ao dêitico “EU” na gênese do sistema cartesiano: A res cogitans ou o homem?. In: *Analytica*. Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 41-67, 1994.

_____. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Loyola, 1992 (Coleção Filosofia; 23).

_____. Idealismo ou realismo na filosofia primeira de Descartes. In: *Analytica*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 129-159, 1997.

LEVY, L. Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo? In: *Analytica*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 161-185, 1997.

LOPARIC, Zeljko. *Descartes heurístico*. Campinas, SP: UNICAMP, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 1997 (Coleção Trajetória; 5).

MAIA NETO, José R. Panorama historiográfico do ceticismo renascentista. In: *SKÉPSIS*. Ano 1, nº 1, p. 83-97, 2007.

MARCONDES, Danilo. *Ceticismo, Filosofia cética e linguagem*. In: *O ceticismo e a possibilidade da filosofia*. Ijuí, RS: Ed. Unijuí, p. 135-158, 2005 (Coleção Filosofia; 13).

MARION, J-L. *Sur l' ontologie grise de Descartes*. 2. ed. PARIS: Vrin, 1991.

MOYAL, J. D. (Ed.). *René Descartes critical assessments*. London/New York: Routledge, 1991, 4 v.

ONG-VAN-KUNG K. (Org.). *Descartes et la question du sujet*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

POPKIN, Richard H. *História do ceticismo de Erasmo a Spinoza*. Tradução: Danilo Marcondes de Souza Filho. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.

PORCHAT, Oswaldo P. *Rumo ao ceticismo*. São Paulo: Editora UNESP, 2007 (Artigos publicados entre 1969 e 2005).

PRADO JR, Bento (Org.). *A filosofia e a visão comum do mundo*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

ROCHA, Ethel Menezes. *Animais, Homens e Sensações Segundo Descartes*. In: *KRITERION*. Belo Horizonte, nº 110, p. 350-364, dez./2004.

RODIS-LEWIS, Geneviève. *Descartes: uma biografia*. Tradução: Joana d'Ávila Melo. Rio de Janeiro: Record, 1996.

_____. *Descartes e o racionalismo*. Tradução: Jorge de Oliveira Baptista. Porto: Rés Editora, 1979.

SEXTO EMPÍRICO. *Hipotiposis pirrónicas*. Tradução e edição: Rafael Sartorio Maulini. Madrid: Ediciones AKAL, 1996.

_____. BURY, R. G. (Ed.). *The Loeb Classical Library*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press-London: William Heinemann, 1976.

SILVA FILHO, Waldomiro José (Org.). *O ceticismo e a possibilidade da filosofia*. Ijuí, RS: Ed. Unijuí, 2005 (Coleção Filosofia; 13).

SMITH. P. J. *Ceticismo filosófico*. São Paulo/Curitiba: EPU/Editora da UFPR, 2000.

_____. *Ceticismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004 (Coleção Passo-a-Passo; 35).

STROUD, Barry. *El escepticismo filosófico y su significación*. Tradução: Leticia García Urriza. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

VALENTIM, Marco Antônio. "Uma conversação premeditada": a essência da história na metafísica de Descartes, Rio de Janeiro, 2007. p. 193. Tese (Doutorado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciência Sociais, UFRJ.

SOARES, Alexandre Guimarães Tadeu de. *O filósofo e o autor*. Campinas: Editora Unicamp, 2008.

O ceticismo filosófico de Descartes: destruição de opiniões e tratamento do duvidoso como falso

ZANETTE, Edgard Vinícius Cacho. *Argumentos*, ano 4, n. 8, jul./dez. 2012. Resenha de: SALLES, Jordi. “...le persuader aux autres”: le choc avec Hobbes et Gassendi sur le doute. Notes sur la dialogique cartésienne. In: BEYSSADE, J.-M.; MARION, J.-L. (Org.). *Descartes: objecter et répondre*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994. p. 91-109.

_____. *Ceticismo e subjetividade em Descartes*. 2011. 154 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Unioeste.

_____. *Crítica ao sensível na teoria da alma racional de René Descartes*. 2015. 150 f. Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

WILLIAMS, Bernard. *Descartes, el proyecto de la investigación pura*. Tradução: Jesús Antonio Coll Mármol. Madrid: Ediciones Cátedra, 1996.

**A relação entre eudaimonia e dor: uma aproximação entre
Aristóteles e Schopenhauer**

**The relation between eudaimonia and pain: an approach
between Aristotle and Schopenhauer**

JOSIELI APARECIDA OPALCHUKA²⁶

RESUMO: Ao desenvolver o conceito de eudaimonia, Aristóteles coloca as virtudes enquanto meios para alcançá-la. Antagonicamente às virtudes estão os vícios, tanto os do excesso, quanto os da falta corrompem e afastam o homem do caminho do Sumo Bem, o levando à dor, caracterizando-se, portanto, como um sentimento negativo. Já o filósofo Arthur Schopenhauer, coloca a dor como única coisa positiva que se faz presente na vida humana, já que é intrínseca: o homem é dotado de vontade, sempre querendo algo, sendo essa vontade que causa a dor. Assim, a felicidade é um sentimento que aparece quando a dor é interrompida.

Palavras-chave: Eudaimonia. Dor. Virtudes.

ABSTRACT: To elucidate his concept of eudaimonia, Aristotle organizes the virtues in ways to reaches it. Oppositely to the virtues are the addictions, both, in the excess or in lack, corrupts and back away the mankind of the Greatest Good, bringing pain and characterizing to a bad feeling. Otherwise, Arthur Schopenhauer, elucidates pain as the one thing positive that does presence in the human life, since its intrinsic: the mankind is endowed with willpower, always wanting something, and this willpower is the main cause of pain. In this manner, happiness is a feeling that shows when pain is interrupted.

Keywords: Eudaimonia. Pain. Virtues.

²⁶ Acadêmica de filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Bolsista do Programa de Educação Tutorial – Filosofia (PET). Endereço eletrônico: josi.aop@gmail.com .

A relação entre eudaimonia e dor: uma aproximação entre Aristóteles e Schopenhauer

O filósofo da antiguidade, Aristóteles, na sua obra intitulada “Ética a Nicômaco”, desenvolve o conceito da felicidade (*eudaimonia*), ou sumo bem. Em tese, a felicidade só é possível para o homem virtuoso, ou seja, aquele que sabe deliberar as possíveis naturezas do bem, sendo a da sabedoria ou da contemplação a atividade mais perfeita do homem, visto que a razão é própria da humanidade. Deste modo, a eudaimonia não deve ser associada aos prazeres do corpo, nem às honrarias ou riquezas, pois que geralmente levam às vicissitudes.

Assim, a eudaimonia é uma atividade da alma, onde a razão e a virtude melhor e mais completa agem em conformidade. Visto que o homem feliz deve necessariamente agir, e agir bem, a eudaimonia consiste num modo de agir virtuoso, prudente, bom; e como dela também faz parte a razão, que deve influenciar na vontade e controlar as paixões e impulsos, a eudaimonia também consiste num modo de viver contemplativo, onde se delibera bem, para agir bem. Dos demais bens, alguns devem estar como condições prévias da felicidade, e outros são naturalmente cooperantes e úteis como instrumentos, como a liberdade e o ócio. Além disso, como deve consistir em agir bem e viver bem, a vida do cidadão da polis é o melhor dos fins, pois na política o homem dedica o melhor dos seus esforços para com que os cidadãos sejam bons e capazes de nobres ações. Assim sendo, o político deve ocupar-se em estudar a alma considerando as virtudes e o bem viver e o bem agir. Aristóteles ainda afirma que o homem virtuoso é aquele que age tendo em vista a moderação e a prudência, evitando os prazeres, e, portanto, buscando aquilo que é isento de dor.

Reteremos-nos aqui, à análise do livro VI, VII e X, especialmente, onde o autor explicita os principais conceitos fundamentais na

construção argumentativa da eudaimonia e dando margem a discussão proposta sobre a dor.

A felicidade compreende uma vida completa, de acordo com sua função e virtude, assim, nenhum homem feliz pode tornar-se desgraçado porquanto jamais praticará atos odiosos e vis, deixando evidente que a *eudaimonia* não se trata de momentos superficiais, breves e levianos, mas de uma vida guiada pelo bem. Ainda, existem na alma, distintas por definição, mas inseparáveis por natureza, uma parte repleta de razão e outra que dela carece (vegetativa e desderativa). Já a parte dotada de razão, portanto ativa, evidenciará a *Arete* dianoética, ou seja, intelectual, o pleno uso razão, que resultará num modo de viver e agir virtuosos. Assim como acontece com a alma e a razão que é parte constituinte da *eudaimonia*, o mesmo ocorre com as virtudes, que realizam o aperfeiçoamento do indivíduo.

A partir disso, Aristóteles define a virtude em intelectual e moral. As virtudes intelectuais, as dianoéticas, necessitam de aprendizagem, exigindo assim, tempo e experiência. Já as virtudes morais (éticas) resultam do hábito, ou seja, da repetição constante de determinado ato, num determinado sentido. Infere-se, então, que o julgamento do homem em ser bom ou ser mau, vem de como ele reage em determinadas circunstâncias, visto que, o homem, segundo Aristóteles, não nasce bom nem mau. A virtude se dá no exercício das atividades, por exemplo, só seremos bravos, cometendo atos de bravura, ou como o autor cita só se é justo praticando atos justos. Assim, o homem que só age bem será bom, o que toma más atitudes será mau. Deste modo, se define o caráter dos homens: se em presença de perigo e pelo hábito do medo, ou da ousadia, se torna valente ou covarde. Ou seja, as diferenças de caráter nascem de atividades

A relação entre eudaimonia e dor: uma aproximação entre Aristóteles e Schopenhauer

semelhantes. Por isso se deve deliberar sobre cada ato.

O agir de modo contrário à virtude, praticando o mal, é chamado de vício, *kakai*. A virtude se encontra na alma e nela são observadas três manifestações: 1) as faculdades, que é o que dita se somos capazes ou não de sentir as paixões, em contrapartida, quando nos sentimos chateados ou alegres não deliberamos ou escolhemos sobre isso, apenas sentimos e as virtudes são modalidades de escolhas, ou envolvem escolhas. Logo não pode ser a essa que pertence às virtudes, 2) as paixões ou emoções, por exemplo, medo, alegria, desejo, em geral os sentimentos que são acompanhados de prazer ou dor e 3) as disposições de caráter, que devem ser da espécie que o torna bom e que o faz desempenhar bem a sua função, ou seja, é o bom hábito, que não é paixão nem faculdade. Além disso, não pode ser deficiente, ou seja, padecer de carência ou excesso, mas deve ser excelente, ou seja, ser o meio termo (*mesótis*) entre o excesso e a falta. A virtude moral é precisamente, a justa medida entre os dois vícios, o de excesso e o de carência. Esse ponto mediano é muito difícil de ser encontrado, por isso ser bom, ou virtuoso, não é uma simples tarefa, pois consiste em encontrar o ponto entre dois extremos.

A escolha é fundamental na formação do caráter moral e envolve o pensamento, pressupondo uma razão ativa. Além disso, um homem virtuoso que age bem e vive bem, deve atuar sempre tendo em vista, a conformidade entre a razão e a virtude que o aproxima da *eudaimonia*, o sumo bem, que é a finalidade do homem.

Focaremos agora no que tange ao homem que age com vistas à moderação evitando os prazeres, e à prudência e, portanto, busca aquilo que é isento de dor. Para Aristóteles, a dor advém dos sentimentos que envolvem o prazer (em sua ausência) e, por

consequência a acentuação da dor (na ausência dos prazeres). Falamos aqui prazeres do corpo, ou as formas excessivas desses, que resultam em um desregramento dos sentidos. É por conta disso, que o homem moderado evita os prazeres em excesso, porém não deixa de experimentar os prazeres. Portanto, o homem virtuoso busca não os prazeres, e sim a ausência da dor.

Atento a isto, o filósofo alemão do século XIX, Arthur Schopenhauer, afirma que o eudaimonismo estaria situado entre o estoicismo, que impõe a privação dos prazeres, desconsiderando o homem como ser repleto de vontade, e o maquiavelismo, em que a busca pela felicidade depende do outro, pressupondo, neste, a razão necessária para tal. O eudaimonismo aristotélico nos ensina como viver da maneira mais feliz possível, tendo alguns prazeres enquanto resultados de boas ações, e sem utilizar outros objetos ou pessoas como possíveis meios para alcançar a felicidade.

Schopenhauer frisa que a felicidade completa e positiva é impossível, podendo atingir, no máximo, momentos relativamente menos dolorosos. Deste modo, o que podemos fazer é transpor aquilo que depende estritamente de nós. Portanto, o eudaimonismo deveria se subdividir em duas máximas em relação ao nosso comportamento com nós mesmos e com os outros. O autor pretende atingir com isto, serenidade de espírito, que segundo ele, determina a capacidade de sentir tristeza ou alegria, saúde do corpo, paz de espírito (intimamente ligada à prudência) e os bens exteriores.

Faz-se necessário, também, falar sobre o caráter humano, com maior ênfase no caráter adquirido, aquele que se obtém individualmente, com a prática da vida no mundo e aquele que julgamos bom ou mau em determinado indivíduo. Há também o

A relação entre eudaimonia e dor: uma aproximação entre Aristóteles e Schopenhauer

caráter empírico e o caráter inteligível, o último é o modo de manifestação do primeiro. O caráter inteligível é imutável, já que é fenômeno natural, e se fosse apenas por esse viés o homem iria mostrar-se sempre da mesma forma, já que de fato não depende dele o caráter que mostra. Porém o que se dá é que o caráter empírico, como impulso natural, é de fato, irracional, mas suas manifestações são “perturbadas” pela razão, aumentando proporcionalmente ao à seriedade da reflexão e força de pensamento.

Como o homem encontra dentro de si as inclinações tanto para as aspirações quanto para as forças humanas, que se diferenciam de um ser para outro, dando origem à individualidade, fazendo-se clarificar por meio da experiência. Se o homem, posterior a isso, se entregar as suas inclinações iniciais, verá que em determinados estados de espírito terá inclinações totalmente divergentes em relação às primeiras. Se não soubermos lidar com o fato de ter que renunciar a certas disposições, perderemos a tranquilidade lidando com as consequências desses impulsos que não correspondem de fato com o nosso caráter. Deste modo, o simples querer algo não deve ser tomado como suficientes em si. Portanto, “o homem deve saber o que quer e saber o que pode: somente assim mostrará caráter e somente então poderá cumprir algo de bom” (SCHOPENHAUER, 2005, p.12).

Assim sendo, somente através da experiência podemos aprender o que queremos e podemos, antes disso, não dispomos de caráter e devemos levar duros golpes externos na vida, mas se aprendermos, aí adentraremos ao mundo do caráter adquirido, que, em síntese, é o conhecimento de nossa própria individualidade, das qualidades imutáveis do nosso caráter empírico, bem como a medida de nossas forças, possibilitando, assim, o desenvolvimento de nossa reflexão e

método, não nos deixando levar por pressões externas ou um determinado estado de espírito. Deste modo, o caráter de Schopenhauer se assemelha, em certo sentido das virtudes de Aristóteles, visto que a partir do conhecimento delas, há uma otimização do agir humano.

Se conhecermos com clareza a nós mesmos e o alcance de nossas apetições, evitaremos, de modo muito seguro, a mais amarga das dores, que é o descontentamento, ou o desprazer em relação a nós mesmos que é consequência da falta de conhecimento da própria individualidade, da falsa presunção e da temeridade. Esse autoconhecimento pode ser considerado, em certa medida, como uma prudência em relação à dor.

Para ele a felicidade também se manifesta como ausência da dor. Para fazer esta aproximação, é necessário, esclarecemos o conceito de dor para Schopenhauer que se mostra intrínseca a vida. Como constantemente desejamos algo, estamos submersos na possibilidade da dor.

Para Schopenhauer, estamos continuamente desatentos e inconscientes e só saímos desse estado quando algo se choca, contraria, com nossa vontade. Nesse aspecto, vivemos em incessante dor, que o autor coloca como único sentimento positivo, e quando nos deparamos com a felicidade ou algum prazer, que são negativos, é que formamos uma dimensão do que vivemos, portanto, é a ausência de dor que nos possibilita a medição da felicidade ou intensidade de um prazer.

Desde a infância, somos condicionados a aceitar quimeras, os prazeres positivos que nos persuadem a acreditar na ilusão de uma vida menos dolorosa, ao invés de aceitar a dor, que positiva, é muito

A relação entre eudaimonia e dor: uma aproximação entre Aristóteles e Schopenhauer

mais real, não pensaríamos em evitá-la, mas sim, evitar os prazeres, como os cínicos se propuseram como forma de escapar da eminente dor. Além disso, Schopenhauer também frisa a importância de condicionarmos nossa imaginação à mais profunda realidade, visto que ao imaginar possíveis acasos felizes e suas consequências, tornamos a realidade ainda mais indigesta e dolorosa. Ainda afirma, que para chegar a eudaimonia, é necessário viver da maneira menos infeliz possível e, neste aspecto, da maneira suportável.

Aristóteles ao falar da escolha, desejo e opinião, afirma que se prazer e dor não devem ser critérios de deliberação, visto que o indivíduo que escolhe pode atualizar o vício por intermédio da escolha ou rejeição apenas em função do prazer ou da dor que a coisa pode oferecer.

Já para Schopenhauer, não há uma questão de escolha, a dor não é um vício e sim uma realidade, e essa busca pela eudaimonia, a felicidade para qual a existência humana deve tender, não passa de uma ilusão de interrupção, ou redução elevada, do sofrimento humano.

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. E. Bini. 2ª ed. São Paulo: Edipro, 2007.

AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2008.

SCHOPENHAUER, Arthur. *A arte de ser feliz: exposta em 50 máximas*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

SPINELLI, Priscilla T. *A prudência na Ética Nicomaquéia de Aristóteles*. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2007.

Wittgenstein sobre os fundamentos da linguagem e da significação

Wittgenstein on the foundations of language and meaning

MIRIAN DONAT²⁷

Resumo: O artigo apresenta algumas considerações acerca dos fundamentos da linguagem e da significação no Wittgenstein tardio. Estas considerações têm como base algumas passagens das *Investigações Filosóficas* e do *Da certeza*, em especial a distinção realizada por Wittgenstein entre proposições empíricas e proposições gramaticais. Pretende-se mostrar que a linguagem e a significação têm como horizonte de justificação uma prática comum de uma determinada forma de vida, prática que se estabelece de acordo com regras compartilhadas que, quando explicitadas, tomam a forma de proposições gramaticais.

Palavras-chave: Wittgenstein. Linguagem. Significação. Forma de Vida.

Abstract: This paper presents some considerations about the foundations of language and meaning in the later Wittgenstein. These considerations are based on certain passages of the *Philosophical Investigations* and *On certainty*, especially the distinction made by Wittgenstein between empirical propositions and grammatical propositions. It is intended to show that language and meaning have as the horizon of justification a common practice of a certain form of life, a practice that is established according to shared rules that, when stated explicitly, take the form of grammatical propositions.

Keywords: Wittgenstein. Language. Significance. Life Form.

Nas *Investigações Filosóficas*, em meio à argumentação que tem

²⁷ Professora Doutora do Departamento de Filosofia da UEL e ex-acadêmica bolsista do PET/Filosofia da UNIOESTE.

como objetivo o esclarecimento dos conceitos de regras e seguir regras, Wittgenstein faz uma afirmação que se tornou bastante conhecida e comentada:

“Como posso seguir uma regra?” – Se isto não é uma pergunta pelas causas, é então uma pergunta pela justificação para o fato de que eu ajo segundo a regra *assim*.

Se esgotei as justificações, então atingi a rocha dura e minha pá entortou. Estou então inclinado a dizer: “é assim que eu ajo” (WITTGENSTEIN, 1996, § 217).

Partindo desta afirmação pretendemos, no que segue, apresentar algumas considerações acerca do entendimento de Wittgenstein sobre os fundamentos da linguagem e da significação. Pretendemos mostrar que a justificação à qual Wittgenstein se refere na passagem citada deve ser compreendida como um modo de agir que está na base de toda a linguagem e que, de acordo com isto, os fundamentos da linguagem e da significação aparecem como uma prática compartilhada de uma forma de vida. Revelar o que exatamente constitui esta prática compartilhada é que nos permitirá entender o modo peculiar com que Wittgenstein trata a questão, pois como ele mesmo afirma, “a fundamentação, a justificação da evidência tem um fim – mas o fim não é o fato de certas proposições se nos apresentarem como sendo verdadeiras, isto é, não se trata de uma espécie de *ver* de nossa parte; é o nosso *atuar* que está no fundo do jogo de linguagem” (WITTGENSTEIN, 2000, § 204).

Como se pode perceber desde já, a grande dificuldade de tratar da questão dos fundamentos da linguagem em Wittgenstein diz respeito a uma tensão entre a defesa de um fundamento para a linguagem e a significação, mas ao mesmo tempo suas recorrentes

afirmações de que a fundamentação deve ter um fim e que este fim é um atuar, um agir. Esta tensão acontece tendo em vista que, tradicionalmente, a questão da fundamentação é considerada de uma perspectiva proposicional, em que um conjunto de proposições absolutamente verdadeiras poderiam ser tomadas como os fundamentos últimos para a verdade e para a própria possibilidade do conhecimento. Neste modelo, a verdade das proposições é fundamentada por meio de procedimentos lógico-dedutivos que levariam da certeza dos fundamentos para a verdade do conhecimento neles fundamentados, ou seja, a verdade do conhecimento estará condicionada à certeza de um conjunto de proposições fundamentais.

Para Wittgenstein a busca pelos fundamentos da linguagem e da significação tem a ver diretamente com a questão acerca da validade intersubjetiva da linguagem, ou, dito em outras palavras, das condições sob as quais podemos afirmar o sentido e a validade de nossas expressões linguísticas e que assim tornam possível e válido os diferentes e diversos jogos de linguagem, compreendidos como os contextos nos quais a linguagem e a comunicação efetivamente se realizam. Em Wittgenstein temos, portanto, a busca pelas condições de possibilidade da linguagem com sentido, condições estas que possibilitam o próprio desenvolvimento e funcionamento dos diferentes jogos de linguagem. É neste sentido que ele afirma, no parágrafo 90 das *Investigações Filosóficas* que:

É como se devêssemos *desvendar* os fenômenos: nossa investigação, no entanto, dirige-se não aos fenômenos, mas, como poderíamos dizer, às *possibilidades* dos fenômenos. Refletimos sobre o *modo das asserções* que fazemos sobre os fenômenos... Nossa consideração é, por isso, gramatical. E esta consideração traz luz para o nosso problema, afastando os mal-

entendidos. Mal-entendidos que concernem ao uso das palavras; provocados, entre outras coisas, por certas analogias entre as formas de expressão em diferentes domínios da nossa linguagem.

A análise gramatical deverá revelar as condições de possibilidade dos jogos de linguagem, que podem ser compreendidas como os fundamentos dos mesmos, no sentido de que serão estas condições que determinarão o que faz e o que não faz sentido num jogo de linguagem, que mostram o que é o que não é um lance válido naquele jogo de linguagem. E uma das maiores contribuições dessa análise será a dissolução de muitos mal-entendidos, principalmente provocados por “certas analogias entre as formas de expressão em diferentes domínios da nossa linguagem”.

Por isso, a demonstração do que sejam estas condições passa, em nosso entendimento, pela distinção que Wittgenstein apenas sugere em algumas passagens de *Investigações filosóficas* e que desenvolve de forma mais decisiva em seu último conjunto de observações, o texto que foi publicado como *Da certeza*, a distinção entre proposições empíricas e proposições gramaticais. Nas *Investigações* esta distinção aparece, por exemplo, no parágrafo 251, em meio ao argumento da linguagem privada, em que afirma “Não posso me representar o contrário’ naturalmente não significa aqui: minha força de representação não é suficiente. Nós nos defendemos com estas palavras contra aquilo que, por sua forma, simula uma proposição empírica, mas é na verdade uma frase gramatical”. Em nossa linguagem, muitas proposições que têm a forma de uma proposição empírica são, na verdade, frases gramaticais que, entretanto, muitas vezes não percebemos como tais, o que leva àquelas analogias citadas anteriormente. A investigação gramatical que Wittgenstein desenvolve no *Da certeza* tem como um de seus objetivos centrais exatamente

esta distinção entre diferentes proposições, diferenças que não podem ser evidenciadas pela simples forma delas, mas sim pelo uso que delas é feito na linguagem.

Como se sabe, em *Da certeza* o objetivo principal de Wittgenstein era mostrar o equívoco da afirmação de Moore de que “sabe com certeza” que certas proposições, por ele consideradas *truísmos*, tais como “Existem objetos físicos”, “A terra existe a muitos anos”, “Eu sei que aqui está minha mão”, são verdadeiras. Moore pretendia que estas proposições do senso comum pudessem provar a existência de coisas fora de nós, como a terra, outros corpos humanos, as nossas mãos, refutando com isso as pretensões do cético ao estabelecer um conhecimento com certeza.

Considerando todas como proposições empíricas, Moore entendeu que algumas delas eram imunes à dúvida e que serviriam como as proposições fundamentais das quais todas as outras podiam ter sua verdade deduzida. Assim, a partir destas certezas do senso comum poder-se-ia estabelecer um fundamento seguro para o conhecimento. O reconhecimento da impossibilidade de duvidar de uma série de proposições como estas permite deduzir a verdade de certas teses, tais como a tese da existência de objetos físicos. Teríamos assim, segundo Moore, finalmente encontrado uma base segura sobre a qual estabelecer o conhecimento.

No *Da certeza* Wittgenstein se empenha detidamente a criticar a postura de Moore com relação a estas “verdades fundamentais”. Wittgenstein reconhece o valor do empreendimento de Moore e que Moore teria tocado num ponto fundamental, qual seja, de que há certas proposições na nossa linguagem das quais não faz nenhum sentido duvidar. Entretanto, a falta de sentido da dúvida em relação a

elas não se explica pelas conclusões a que chegou Moore e todo o *Da certeza* será dedicado a demonstrar o modo correto de compreender a impossibilidade da dúvida em relação a estas proposições.

Segundo Wittgenstein, Moore estava correto em tentar confrontar o cético e defender a verdade dos ‘truísmos’ do sendo comum; a sua intuição é correta, entretanto ele não teria percebido o verdadeiro alcance dessa intuição e teria utilizado uma estratégia ineficaz para atingir seu objetivo. O equívoco de Moore foi não ter percebido que muitas das nossas proposições têm a mesma forma, a forma de uma proposição empírica, entretanto esta forma comum esconde os diferentes papéis que as proposições ocupam na nossa linguagem. Moore não teria se dado conta da diferença categorial entre os tipos de proposição que expressam conhecimento e aquelas que expressam certeza:

‘saber’ e ‘certeza’ pertencem a diferentes *categorias*. Não são dois ‘estados mentais’ como, por exemplo, ‘supor’ e ‘estar seguro’. Aquilo que nos interessa agora não é estar seguro mas saber. Isto é, interessa-nos o fato de que não pode existir qualquer dúvida acerca de certas proposições empíricas, se é de fato possível formular juízos. Ou ainda: estou inclinado a crer que nem tudo que tem a forma de uma proposição empírica o é (WITTGENSTEIN, 2000, § 308).

A análise de Wittgenstein incide sobre o sentido daquele tipo específico de proposições, pois, diferentemente de Moore, este sentido não pode ser o de expressar qualquer tipo de saber, no caso, um saber imune a todo tipo de dúvida. Wittgenstein apenas aceita a conclusão de Moore de que tais proposições são imunes à dúvida, mas isto não significa que expressem um *conhecimento* imune à dúvida. E sua análise visa demonstrar justamente que sempre que uma proposição

expressa um conhecimento ela tem que já ser passível de dúvida, pois do jogo de linguagem que envolve conhecimento faz parte a possibilidade de se duvidar de tudo aquilo que alguém diz saber.

Para Wittgenstein apenas das proposições empíricas é que podemos afirmar que são verdadeiras *ou* falsas, ou seja, que são bipolares. E a verdade destas proposições se estabelece a partir de determinadas provas ou evidências que servem como justificativa para a sua verdade. Um exemplo de tais proposições seria “Eu sei que a terra existe a 4,6 bilhões de anos” ou “Eu duvido que a terra existe a 4,6 bilhões de anos”, onde as expressões “eu sei” e “eu duvido” estão sendo usadas corretamente. E elas são usadas corretamente porque se forem exigidas justificativas elas poderão ser dadas, poderão ser apresentadas provas para tais afirmações, pois “não bastaria assegurar a alguém que eu sei o que acontece num certo lugar – sem lhe dar fundamentos que o convençam de que eu tenho possibilidade de saber” (WITTGENSTEIN, 2000, § 438). E isto significa que a expressão “eu sei” usada sem esses fundamentos não tem um papel neste jogo de linguagem.

Um aspecto importante que Wittgenstein acentua é que estes fundamentos são sempre publicamente acessíveis, o que significa que o conhecimento não é algo que é fruto de uma experiência pessoal, nem um fenômeno, estado ou processo mental e nem, por isso mesmo, algo que possa ser descoberto por introspecção: “o fato de uma proposição poder revelar-se falsa depende, em última instância, daquilo que eu considerar como determinantes dessa proposição” (WITTGENSTEIN, 2000, § 5) e isto que é considerado determinante são condições expressas como regras de um jogo de linguagem, regras estas que servem como critérios que permitem afirmar o que é

verdadeiro e o que é falso neste jogo de linguagem, no mesmo sentido em que determinam o que faz e o que não faz sentido: “aquilo que conta como prova adequada de uma afirmação é do domínio da lógica. Pertence à descrição do jogo de linguagem” (WITTGENSTEIN, 2000, § 82).

Os critérios de verdade funcionam como regras para o uso correto deste tipo de proposições, ou seja, para que possamos fazer afirmações e pretender que sejam verdadeiras temos que ser capazes de apresentar as condições sob as quais aquilo que é afirmado é verdadeiro, apresentando provas ou evidências que possam justificar aquilo que é afirmado. Estes são movimentos possíveis nesse jogo de linguagem: que alguém duvide do que é afirmado, que o outro apresente as provas para o que afirma, que a dúvida possa ser sanada e que se possa concordar sobre a verdade da afirmação. A dúvida e a verdade são possibilidades de um jogo de linguagem enquanto lances possíveis deste jogo de linguagem, são movimentos que os falantes realizam dentro do jogo de linguagem.

Entretanto, este não é o caso dos “truísmos” de Moore. Aquelas proposições consideradas por Moore como absolutamente verdadeiras não são, da perspectiva de Wittgenstein, proposições empíricas no sentido acima exposto. Tais proposições, apesar de ter a forma de uma proposição empírica, não o são pelo fato de que não são proposições bipolares, elas não trazem em si a possibilidade de ser verdadeiras *ou* falsas. Wittgenstein concorda com Moore que tais proposições são imunes à dúvida, mas é isto justamente que mostra que não expressam conhecimento, ou seja, não se trata de proposições empíricas. Se fossem consideradas como proposições empíricas deveriam ser sem sentido, pois não sendo bipolares não dizem nada.

Mas Wittgenstein observa que tais proposições têm um uso em nossa linguagem e desvendar qual seja este uso é o que permitirá demonstrar qual é o seu sentido. O principal objetivo de Wittgenstein com esta distinção será estabelecer a distinção entre saber e certeza, mas tem também o importante papel de demonstrar quais sejam os fundamentos da linguagem e da significação, nosso objetivo nesse momento.

Como vimos, para Wittgenstein a dúvida só tem sentido onde existe a possibilidade de saná-la, ou seja, só faz sentido duvidar de uma proposição quando temos a possibilidade de resolver essa dúvida, pois a dúvida deve ter um fim; duvidar é uma prática de um jogo de linguagem que pressupõe certeza, o que significa que uma dúvida sem fim não faz sentido e isto, por sua vez, significa que para que possa haver dúvida em relação sobre se uma proposição é verdadeira ou falsa, é preciso que possamos chegar a um fim no processo de buscar as justificativas ou provas para afirmar que nossa proposição é verdadeira.

Aquelas proposições apresentadas por Moore como sendo absolutamente verdadeiras não são proposições das quais podemos duvidar, como ele mesmo afirma, e Wittgenstein pensa da mesma forma: “sabemos, com a mesma certeza com que acreditamos em *qualquer* proposição matemática, como se pronunciam as letras A e B, como se chama a cor do sangue humano, que outros seres humanos têm sangue e chamam isso de sangue” (WITTGENSTEIN, 2000, § 340).

Segundo Wittgenstein as proposições gramaticais devem ser consideradas como os fundamentos das nossas práticas lingüísticas, o que significa, entre outras possibilidades, que devem ser tomadas como regras para o funcionamento dos nossos jogos de linguagem:

Wittgenstein sobre os fundamentos da linguagem e da significação

Isto é, as *perguntas* que formulamos e as nossas *dúvidas* dependem do fato de certas proposições estarem isentas de dúvida serem como que dobradiças em volta das quais as dúvidas giram.

Isto é, pertence à lógica das nossas investigações científicas que certas coisas *de fato* não sejam postas em dúvida (WITTGENSTEIN, 2000, § 341-342)

As proposições de Moore são aceitas por nós como verdadeiras, sem dúvida. Não aceitar isto implica em termos de proceder a uma mudança radical em nosso sistema de referência, como um todo e é como se fosse uma decisão inconsciente tomá-las como verdadeiras, esse é o significado de estarem além ou aquém de toda justificação: “dizer do homem, no sentido de Moore, que ele *sabe* alguma coisa, que o que ele diz é, portanto, incondicionalmente verdade, parece-me errado. É verdade só na medida em que é uma base inamovível nos seus jogos de linguagem” (WITTGENSTEIN, 2.000, § 403). Por isso que não podemos provar sua verdade, aceitá-las como tal faz parte da “mitologia” do modo como vemos as coisas. A certeza conferida a estas proposições não implica na possibilidade de serem verdadeiras ou falsas.

Falar em fundamentos em Wittgenstein significa uma consideração dos fundamentos não nos mesmos termos daquilo que é fundamentado, é distinguir justamente aquilo que precisa de fundamentação daquilo que o fundamenta e que não pode ser fundamentado. É desta perspectiva que devem ser compreendidas as regras de um jogo de linguagem. Estas regras são as condições que permitem o funcionamento de um determinado jogo de linguagem; entretanto, como condições que são não podem ser lances dentro do próprio jogo de linguagem. “Existem objetos físicos” é uma regra que permite que possamos falar de objetos, que possamos descrevê-los,

apontá-los, e assim por diante:

“A é um objeto físico” é uma indicação que damos a alguém que não percebe ainda o que significa “A” ou o que significa “objeto físico”. Assim, é uma indicação sobre o uso de palavras, e “objeto físico” é um conceito lógico (tal como cor, quantidade...) E é por isso que não pode ser formulada uma proposição como “Há objetos físicos”.

Contudo, encontramos frequentemente tentativas mal-sucedidas desse gênero (WITTGENSTEIN, 2000, § 36).

Wittgenstein expressa essa assimetria entre o que é fundamentado e o seu fundamento também do seguinte modo: “Se a verdade é o que é fundamentado, então o fundamento não é verdadeiro nem falso”. Não faz sentido dizer que o fundamento é verdadeiro (ou falso); ao menos, não no sentido que faz dizer que aquilo que é fundamentado é verdadeiro. Se usamos a nossa linguagem, aceitamos o fundamento como fundamento – sem prova. Ele é um dado. Se admitirmos a possibilidade de provar que ele é um fundamento, estaremos tentando nos colocar fora da linguagem, considerando-a como um todo, juntamente com o seu fundamento, e tentando determinar de um padrão exterior se ela é correta, verdadeira. Mas o fazemos usando a palavra ‘verdadeiro’, tentando jogar o jogo de linguagem no qual dizemos que as proposições fundamentadas são verdadeiras; ou seja, fazemo-lo tentando efetuar um lance dentro de um jogo de linguagem. Podemos pedir razões apenas *dentro da* linguagem e não podemos, portanto, pedir razões *para a* linguagem: “não posso sair fora da linguagem com a linguagem”.

Essa reflexão pode parecer paradoxal àquele que concebe o

fundamento como um conjunto de proposições. Se forem proposições, como pode a questão sobre sua verdade ou falsidade não ter importância. Esse caráter paradoxal, no entanto, pode desaparecer se reconhecermos que, na verdade, aquilo que Wittgenstein entende serem os fundamentos da linguagem são modos de agir incorporados numa forma de vida.

O acordo nas formas de vida é logicamente anterior ao acordo em opiniões. Acordo na forma de vida é nosso acordo em uma imagem compartilhada de mundo. E essa imagem de mundo forma o pano de fundo sob o qual distinguimos entre verdade e falsidade. Ou, dizendo de outro modo, o acordo na forma de vida é o acordo em um conjunto de proposições gramaticais que, entre outras coisas, descreve o que conta como aquilo que fornece os fundamentos para a verdade das declarações dentro de nossos diferentes jogos de linguagem. Assim, o acordo na forma de vida é o que fundamenta nossa capacidade de comunicação, de argumentação e investigação. Ele fornece a estrutura dentro da qual o acordo em opiniões pode ou não ter lugar. A forma de vida dentro da qual as declarações de uma comunidade contam como verdadeiras ou falsas não pode ela mesma ser colocada em questão, porque o conjunto de proposições gramaticais que são aceitas como verdadeiras forma a base sobre a qual fazemos julgamentos. Não se pode colocar em questão a totalidade das sentenças que numa forma de vida são consideradas certas, de uma só vez, se queremos continuar julgando. É a estrutura dentro da qual os seres humanos formam e expressam crenças e fazem afirmações. Além disso, é a estrutura dentro da qual elaboram métodos para testar suas crenças e asserções.

Portanto, o que está na base dos jogos de linguagem não é algo

que possa ser justificado ou não: “é algo animal” (WITTGENSTEIN, 2000, § 359): a base dos jogos de linguagem é uma forma de agir, o agir típico deste animal que é o homem, com todas as suas práticas, atividades.

Mas a fundamentação, a justificação da evidência tem um fim – mas o fim não é o fato de certas proposições se nos apresentarem como sendo verdadeiras, isto é, não se trata de uma espécie de *ver* da nossa parte; é o nosso *atuar* que está no fundo do jogo de linguagem.

Se o verdadeiro é o que é fundamentado, então o fundamento não é *verdadeiro* nem falso (WITTGENSTEIN, 2000, § 204-205).

As nossas certezas formam um “quadro de referências” (WITTGENSTEIN, 2000, § 83) de acordo com o qual podemos jogar nossos diferentes e múltiplos jogos de linguagem, tais como “comandar, perguntar, contar, tagarelar”. Nossa confiança nesse quadro de referências é devido as nossas práticas comuns e regulares, próprias de nossa forma de vida e é para nós totalmente natural. Faz parte da nossa natureza, assim como “andar, comer, beber, jogar” (WITTGENSTEIN, 1996, § 25) E aquilo que faz da nossa natureza não precisa de outro tipo de justificação do que o próprio fato de que é assim que agimos, todas estas práticas linguísticas são ações próprias deste ser que é o ser humano, fazem parte de sua história natural. E sem deixar de notar que, para Wittgenstein, a “história natural” do homem não se reduz a suas características biológicas, mas que faz parte de sua “natureza” características culturais, dentre as quais a própria linguagem, nas suas diferentes manifestações como diferentes jogos de linguagem.

Portanto, podemos afirmar que o cético pode lançar desafios em

Wittgenstein sobre os fundamentos da linguagem e da significação

relação à verdade de proposições empíricas, mas não pode colocar em questão a própria base que fundamenta esta possibilidade. Para que se possa questionar a verdade de certas proposições é preciso que se aceite como imunes à dúvida certo conjunto de outras proposições que são a condição da própria dúvida. As justificações têm um fim neste exato sentido: não podemos duvidar de tudo o tempo todo, a dúvida só faz sentido lá onde podemos dirimi-la e esta possibilidade depende de se tomar algo como isento de dúvida. Este esquema não pode ser fundamentado, ele é aceito como um todo:

Mas eu não obtive a minha imagem de mundo por me ter convencido da sua justeza, nem a mantenho porque me convenci da sua justeza. Pelo contrário, é o quadro de referências herdado que me faz distinguir o verdadeiro do falso.

As proposições que descrevem esta imagem do mundo poderiam pertencer a uma espécie de mitologia. E o seu papel é semelhante ao das regras de um jogo. E o jogo pode ser aprendido puramente pela prática, sem aprender quaisquer regras explícitas (WITTGENSTEIN, 2000, § 94-95).

Referências bibliográficas

COLIVA, A. *Moore and Wittgenstein*. New York: Palgrave, 2010.

ELLENBOGEN, S. *Wittgenstein's account of truth*. Estados Unidos: SUNY Press, 2003.

MOYAL-SHARROCK, D. *Understanding Wittgenstein's On certainty*. New York: Palgrave, 2004.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

WITTGENSTEIN, L. *Da certeza*. Lisboa: Edições 70, 2000.

A Natureza: Corpo e *Lógos*

Nature: Body and *Logos*

PAULO ROBERTO DE OLIVEIRA

Resumo: A ideia de natureza assume uma relevância peculiar na tradição filosófica. O artigo visa retratar, mediante o confronto entre Merleau-Ponty e Sartre, a complexidade ontológica do tema. Para tanto, o ponto central aqui consiste em descrever a experiência da corporeidade como sistema ontológico cultural e natural em direção a uma compreensão da noção de natureza como “via para a própria ontologia”.

Palavras-chave: Corpo. Fenomenologia. Ontologia. Natureza. Sensação.

Abstract: The idea of nature is of particular relevance in philosophical tradition. This article aims to portray, by means the confrontation between Sartre and Merleau-Ponty, the ontological complexity of the theme. Thus, the point here is to describe the experience of corporeality as a cultural and natural ontological system toward an understanding of the concept of nature as a “path to own ontology”.

Keywords: Body. Phenomenology. Ontology. Nature. Sensation.

Introdução

A ideia de corpo no contexto da filosofia da natureza de Merleau-Ponty assume importância singular. O pensamento e a liberdade se dão na medida em que existe um corpo: “a encarnação do espírito” – retrata o filósofo – “levava a recusar a presença a si do pensamento” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. xiv). Desse modo, a situação não é um limite à liberdade, mas sua própria condição.

Ora, Merleau-Ponty compreende que a ideia de natureza é tão

complexa quanto a ideia de Deus. Dessa maneira, a filosofia da natureza e a teologia são duas faces de uma mesma moeda: ambas pretendem fixar uma fundamentação para o ser. Ao longo de sua obra, Merleau-Ponty destaca essa tentativa, sobretudo, através do mecanicismo de Descartes e o idealismo de Hegel. Merleau-Ponty ainda parte de um ponto importante no desenvolvimento de sua ideia sobre a natureza: o corpo e a consciência são experiências homogêneas, inexistindo qualquer relação causal entre ambos. Para tanto, o filósofo emprega o método fenomenológico visando descrever a passagem do mundo percebido para o mundo do conhecimento, via uma teoria da verdade e da intersubjetividade. A linguagem simbólica representa a história da humanidade, o mundo cultural. Essa se faz pela comunicação, isto é, pelos outros, uma vez que não existe pensamento monológico.

Tal concepção abre caminho para uma nova ontologia. Dessa forma, em *A Natureza*, Merleau-Ponty tem a pretensão de estender, em profundidade, o campo da fenomenologia, bem como, extrair da natureza concebida como “o outro lado do homem”, quer dizer, uma análise do corpo como entrelaçamento da natureza e da linguagem como expressão simbólica. Trata-se de fundar, filosoficamente, uma história da humanidade em sua unidade. É, pois, uma nova ontologia que assim torna-se possível.

Sabemos que uma interpretação filosófica da ideia de natureza carece de um método ontológico mais profundo, pois, a ideia de natureza do senso comum está relacionada com as ciências naturais, isto é, a biologia, a astronomia, a física, a química e a teologia. O trabalho do filósofo da natureza consiste em fundamentar a ideia de natureza levando em conta a própria ideia de racionalidade. Qual é a

racionalidade da ideia de natureza? É possível conhecê-la?

Natureza e Cultura

Para Merleau-Ponty, a “nova ciência” (contemporânea) foi a grande responsável por articular a ideia da natureza, noutra patamar. Até então, tal concepção era construída pela relação ontológica judaico-cristã, fundamentada pelo cartesianismo. Na metafísica clássica há uma duração na natureza que a torna mecânica, estática e divina. É por isso que Descartes entende a natureza como sendo o próprio Deus. Merleau-Ponty mostra que tal concepção desenvolveu-se de duas maneiras diferentes: há, em Descartes, uma “ontologia do objeto” ou uma “ontologia do existente”.

Na ontologia do objeto, encontramos, a partir da base da reflexão filosófica, a tese da durabilidade natural:

Na base de uma ontologia objetiva está a convicção de que o trabalho do filósofo, refletindo sobre o ser, consiste em realizar uma depuração do contato imediato que temos com o ser, para discernir o que é sólido, o que resiste ao entendimento. A natureza exterior reduz-se então, segundo Descartes, à extensão. A extensão possui duas características: ela é indefinidamente divisível e, na medida em que podemos falar de pontos de extensão, cumpre considerá-los como não substituíveis reciprocamente, ou seja, tendo cada um sua localidade própria. Cada parte não é outra coisa senão a sua alteridade em relação às outras. Daí resulta que cada parte é plenitude de ser. Com efeito, não sendo cada ponto senão a sua alteridade, a extensão é a mesma em todos os pontos, sem céus nem relevo. A extensão é por toda parte igualmente plena, porque é igualmente vazia. Ela só é o que ela é.

Por isso, o mundo exterior será inteiramente atual: não há lugar para uma diferença entre os seres atuais e os seres possíveis nem para uma reminiscência do passado ou uma antecipação do futuro (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 204).

A essencialidade dessa filosofia natural de Descartes consiste em afirmar a existência de leis que residem na estrutura da criação do mundo; daí segue-se a necessidade da extensão. O ser do objeto é marcado pela essencialidade absoluta do mundo em que, no vazio da existência, não há lugar para o possível.

Ora, a essência do mundo não se esgota pela aparição da extensão. A extensão é infinita, mas, acrescenta Descartes, infinita enquanto extensão. Só Deus pode ser apresentado como o objeto verdadeiramente objeto. Vimos anteriormente que a extensão é sólida e, por isso mesmo, resistente ao entendimento. Nas *Meditações Metafísicas*, porém, enquanto existência que revela o verdadeiro ente infinito Deus está no nível do pensamento articulado. A ideia divina é um pensamento *a priori*. Por outro lado, a natureza, como extensão, só pode ser conhecida, *a posteriori*, e de uma forma objetiva.

Sartre afirma a partir de uma teologia negativa (ou teologia do absurdo) que a ideia de natureza, isto é, o próprio mundo significa, mesmo considerando que Deus exista, uma total ruptura com esse ente divino. Na filosofia clássica de Plotino, o mundo emana de Deus, o uno existe no múltiplo. Eis, portanto um grande problema filosófico: como explicar o uno se só temos em vista o múltiplo? Para Descartes, embora represente uma ruptura com a existência de Deus, a natureza é consequência do aparecimento ilimitado do próprio Deus.

Nesse caso, ao realizar uma retrospectiva criadora, Descartes prediz a plenitude do ser que está por trás da natureza. Tal plenitude é

representada pelo poder criador que contém tudo aquilo que pode aparecer.

Aquilo que aparece está sujeito a um entendimento. A filosofia do entendimento é, na verdade, a ideia de um pensamento ilimitado e livre que conduz à própria existência, a um sentido de ser. O pensamento não coloca nenhuma necessidade nas coisas; no entanto, para dizer o que uma coisa é, nos remetemos ao pensamento. Tal processo intelectual não é nada mais que colocar uma lei necessária na coisa e, desse modo, há uma necessidade intrínseca ao aparecimento da coisa. Descartes não nega que a solidez do mundo implica uma distância entre o pensamento e a coisa, porém, as coisas dependem do pensamento, pois, a verdade está na ideia. A grande tarefa fracassada da filosofia foi tentar mostrar que as coisas são, e o nada, nada é mais que é um estrabismo que surge da dúvida. O argumento do “*cogito*” cartesiano além de afirmar a existência ontológica do mundo e de Deus, funda uma necessidade no sujeito pensante: “para pensar é preciso ser”.

Merleau-Ponty nota que o interesse cartesiano com o nada acaba revelando uma existência desse processo de nadificação, pelo qual surge o ser, isto é, a própria criação *ex-nihilo*, expressando o poder do nada. Desse modo, a ontologia do existente se articula a partir dessa díade: ser e nada. Pois bem: na filosofia contemporânea, a ideia do ser absoluto, enquanto liberdade sem limites é nada mais que uma projeção do espírito humano.

A ideia de infinito não tem que vir de outro lugar que nós mesmos, de nossa liberdade sem limites, e é a partir dessa liberdade que nós transferimos a ideia para as coisas (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 207).

A liberdade necessária tem sua representação maior no *Esse* Divino. O sim do Deus infinito é um sim absoluto. Segundo Vaz, trata-se de uma ideia que se encontra desde Plotino:

Em seguida, Plotino dedica-se a uma reflexão altamente especulativa sobre a absoluta transcendência do Uno-Bem e sobre os predicados que convém atribuir-lhe. Finalmente, designa o Uno-Bem como Vontade e Liberdade absolutas, pois somente Ele é Ele mesmo (*autos auto*) ao passo que tudo mais é o mesmo e outro. Toda alteridade é, portanto, excluída da liberdade absoluta enquanto idêntica ao bem (VAZ, 2008, p. 119).

A grande pergunta da revelação é: “O que sou”? A resposta compreende um essencialismo típico. “Sou o que sou”, isto é, existência plena de ser. O existencialismo é a mancha no ser. O que é que eu sou? Essa resposta, se procurada na interioridade da existência, depara-se com o nada. O que eu sou está sempre adiante, longe do meu próprio ser. Desse modo, enquanto a “ontologia do objeto” se dá mediante a natureza objetiva (extensão) e, por isso mesmo, o pensamento que se debruça sobre essa realidade objetiva é sempre limitada, por outro lado, a “ontologia do existente” é o pensamento puro sobre o ser, sobretudo, o Ser de Deus.

Para Merleau-Ponty existe uma relação ínfima entre esses dois modos de pensamento: Primeiro: nos dois casos a razão aparece como senhora de nossas afirmações. Segundo: Deus é incompreensível; não é incognoscibilidade e nem irracionalidade, mas, a razão formal do infinito. A compreensão total de Deus seria a sua própria destruição. Terceiro: o pensar do homem se identifica com o pensar de Deus. Nesse último ponto encontramos alguns problemas. A princípio, pode-se considerar que a relação homem-Deus é simples, pelo fato de que é

na minha liberdade que descubro o infinito. Por outro lado, também podemos dizer que essa relação não é simples, porque o homem não é uma coisa criada, mas um espírito. Ora, para Descartes, não podemos pensar em um finalismo, mas numa natureza mecânica e ordenada por Deus. Como já vimos, pensar a totalidade de Deus é impossível:

Devemos apenas dizer somente que Deus existe. Não podemos pensar nem a ação de Deus, nem a vida, exceto por analogia. Em suma, chegaríamos numa espécie de fato total do mundo, que seria também o fato de Deus, mas fato total que não podemos julgar, por não ter poder para dominá-lo (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 209).

O pensamento ocidental judaico-cristão possui as mesmas oscilações do pensamento cartesiano. Tais oscilações estão na base da diferença epistemológica existente entre natureza e cultura. Segundo Merleau-Ponty, existem três maneiras de pensar o ser e, por conseguinte, pensar Deus, a natureza e o homem:

Um primeiro pensamento da natureza mecanizada vincula a natureza a uma necessidade *a tergo*, e a qual corresponde uma ideia de Deus como essência e como entendimento, assim como uma ideia do homem como mistura de ser e de nada, isto é, como sombra. Tal pensamento retrospectivo refere-se sempre a um outro ser, que as aparências só parcialmente revelam. Em segundo lugar, um pensamento prospectivo, que admite uma natureza finalizada, um Deus como vontade e um homem como realidade, e que é atestado pela existência e um elo entre a alma e o corpo. Finalmente, um esforço para ir mais além, colocando-se no nível de Deus, que se situa aquém dos possíveis e de quem não podemos dizer nem que é necessário nem que o que

ele faz é contingente. Deus é, então incompreensível e só será apreendido a partir do mundo, mundo que se auto definirá como indiferente (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 214).

Existe, aqui, um ponto crítico crucial. Tomás de Aquino, seguindo a tradição teológica, afirma a totalidade do ente divino: Deus é também o único ser ou o ser, por excelência. Portanto, a tradição cristã antecipa o princípio niilista do existencialismo. Porém, o pensamento humano é essencialmente ontológico: todas as outras formas de pensar são subordinadas a essa estrutura fundamental, tanto o naturalismo quanto o humanismo.

O Naturalismo

A estreita relação existente entre ontologia e naturalismo é, de certo modo, aparente. Em Laplace, a natureza toma o lugar de Deus. A natureza física é um fato único, uma grande verdade. Segundo Merleau-Ponty, essa única Verdade existe como tal, diante de um espectador. Esse espectador é, para Laplace, o espírito do cientista.

Já, no naturalismo romântico de Schelling, a relação homem-natureza é de ordem recíproca. Em Marx, por exemplo, a natureza significa um humanismo perfeito. O homem através do trabalho transforma a Natureza em *antiphysis*. Tal concepção se encontra também nos manuais antropológicos e culturais do século XIX: existe uma ruptura entre o homem e a natureza, efetivado pelo trabalho. De modo rudimentar, conjeturamos um mundo cultural avesso à natureza, ou seja, o que é próprio do ser humano e o que é natural. Para definir o objeto humano deve-se realizar uma ontologia, isto é, o que conta não é definir o papel da natureza, mas colocar o problema ontológico, ou seja, o problema da relação entre o objeto e o sujeito. A

história do pensamento não nos deixa enganar sobre o fato de que, na verdade, o naturalismo é uma forma de humanismo; assim, também, acontece com a teologia. Feuerbach e Marx conseguiram demonstrar a psicologia existencial presente na religião e na natureza. A dialética marxista é, acima de tudo, uma dialética natural.

O Humanismo

A antropologia filosófica tem um princípio que, por vezes, parece próprio da filosofia da linguagem de Wittgenstein: “tudo aquilo de que podemos falar é um atributo do homem”. Segundo Merleau-Ponty, existem três formas de humanismo: i) Humanismo criticista, ou seja, como o sujeito faz parte do universo? A filosofia idealista converte-se em filosofia finalista, as relações entre diferentes sujeitos e as relações com um mundo exigindo a finalidade. A busca pelo fim identifica-se com a busca pelo ser. Há, ainda, ii) o Humanismo sartriano: o homem é o lugar de uma dupla relação entre o ser e o nada. Existe iii) o humanismo heideggeriano: humanismo no sentido em que o homem é definido como “pastor do ser”, aquele que deixa ser as coisas. O homem é abertura, não é realidade plena. A questão é que o humanismo ganha enorme repercussão na filosofia do século XX. Ao contrário do antropocentrismo, o humanismo caracteriza o homem do modo como ele é, sem colocar véus ou ilusões metafísicas. De todo modo, o humanismo situa-se no plano ético, existencial, ontológico e natural.

O ateísmo, por exemplo, de Sartre, é uma das mais importantes formas de humanismo: se Deus existe o homem não é, se o homem existe Deus não é. Em certo sentido, estabelecer Deus como ser é operar uma negação do mundo: é dizer que o resto não é. Só é na

medida em que participa do ser de Deus. Na religião existe uma ligação Deus-Homem que se estabelece pela analogia do “Arquiteto com a obra”, na qual, os homens se sacrificam para unir-se a Deus.

Enfim, após essa escalada acerca da humanização da natureza e do mundo, uma questão emergente se põe: como o homem pode simbolizar a natureza sem cair em um humanismo idealista? De certo, esquecemos-nos de um elemento tão humano quanto a cultura: o corpo. Em Merleau-Ponty, a relação entre natureza e logos se efetua pela ideia de corporeidade enquanto conceito-chave para a questão da natureza.

Corporeidade e Existência

2.1 Corporeidade e Comportamento

Na penúltima parte de *A Natureza*, Merleau-Ponty analisa a animalidade para realizar uma comparação sintética com o corpo humano e a ideia de logos. No início dessa descrição, o filósofo elenca as tendências da biologia moderna. Entretanto, algumas questões permanecem: materialismo ou vitalismo, inato ou adquirido, maturação e aprendizagem. Faz-se necessário um estudo puro do comportamento, pois, mesmo com o sentido mental, o comportamento está ligado à ideia de corpo. Ora, essa concepção só é possível a partir do momento em que o corpo deixa de ser uma máquina. Desse modo, se o organismo não é uma máquina, então o comportamento converte-se numa realidade quase orgânica. Existe um princípio de totalidade; as reações locais estão envolvidas estreitamente no comportamento total. Há também uma maturação biológica. Tal feito se realiza de forma benéfica, pois as fases da organização biológica esboçam as tarefas que o organismo tem a

cumprir. O comportamento inicial do animal é organizado sob gradientes pré-neurais; o sistema nervoso emerge a partir de uma dinâmica pré-neural. O sistema nervoso não é, pois, a explicação última. Se os animais vertebrados superiores têm, diferentemente dos insetos, uma enorme capacidade de aprendizagem é porque os tecidos nervosos estão envoltos numa matriz de tecidos embrionários. Essa matriz deve ser depositária de uma potencialidade de crescimento e o neurônio deve continuar a crescer, uma vez em funcionamento, e isso de maneira puramente embrionária. Coghill quer mostrar que, se o comportamento é um enigma para uma anatomia estática, é porque ele só pode ser compreendido por uma anatomia dinâmica. Toda a estrutura corporal significa a vasta possibilidade de comportamento. Segundo Coghill, a maturação do organismo e o surgimento do comportamento constituem um só fenômeno. Tal comportamento representa um poder de corpo animal sobre o mundo exterior (Cf. MERLEAU-PONTY, 2000, p. 235-236).

Para Merleau-Ponty, o corpo é um esboço do comportamento. O desenvolvimento embrionário antecipa o comportamento futuro, os órgãos ou esboços do embrião não têm o menor sentido se os consideramos independentemente de toda a lógica do comportamento. O organismo é sinônimo de comportamentos possíveis no futuro. Neste caso, o corpo é um sistema de potências motoras que se entrecruzam para produzir um comportamento.

Nessa perspectiva, Merleau-Ponty elabora sete princípios da morfologia dinâmica: 1) existência de antecedentes no desenvolvimento embrionário; 2) todo desenvolvimento é orientado; 3) desenvolvimento do organismo em espiral por reincorporação de condutas inferiores em um nível superior; 4) princípio de

entrelaçamento recíproco; 5) princípio de assimetria (ausência de simetria); 6) princípio de “flutuação auto-reguladora” e, por fim, 7) todo comportamento tende para certo ótimo (princípio de tendência ótima) (Cf. Idem, op. cit., p. 242-243). Novamente a partir desses princípios acima, se prova que o corpo não é uma máquina. Além dessas, Merleau-Ponty elabora duas outras razões:

Não existe uma distinção clara entre o combustível e a máquina: o organismo queima sua própria substância e reconstrói por retirada antecipada da substância combustível. O organismo não é uma máquina, mas um estado de grande dinamismo (Idem, op. cit., p. 244-245). Afora isso, o comportamento não desce no organismo como uma visita vindo do alto. Ele emerge, antes, dos níveis inferiores (Idem, op. cit., p. 244-245).

Segundo Merleau-Ponty, a psicologia é capaz de aceitar e compreender a totalidade corpo/comportamento. Para tanto, utiliza-se do método fenomenológico que, a partir da percepção minuciosa, é capaz de nos revelar aquilo que vemos. Neste caso, o todo pode ser a soma das partes sem ser uma realidade transcendente. O pensamento clássico pensa a totalidade como ente divino. O todo se representa a partir do fenômeno nas partes. É, portanto, um princípio existencial. Não há distinção entre ato e potência, tudo está em ato.

2.2 A ideia de Corpo

Antes de tudo, devemos colocar uma questão já antecipada por Merleau-Ponty: qual o estatuto do corpo no estudo da natureza? A evolução tem um sentido existencial profundo: é uma transição da natureza para o *homo sapiens*. Vimos até instituições animais (o amor dos animais), uma plasticidade, a qual não é sempre medida pela

inteligência animal. Reciprocamente, o homem não é animalidade (no sentido mecânico) + razão – E é por isso que nos ocupamos de seu corpo: antes de ser razão, a humanidade é outra corporeidade.

Merleau-Ponty realiza três esboços sobre o corpo. No primeiro esboço, o corpo é relação, movimento e percepção. Não é, pois, uma coisa, mas um *Welt*. A questão enigmática se encontra na teoria da carne: como pode a carne suscitar um espírito? Diz ele: a estrutura do corpo como carne é libidinal. Um espírito não desejaria, o Eu do desejo é o corpo. O corpo é algo aberto que recebe os seres do mundo. Ele é massa de prazeres e de dores, que não estão fechados sobre si mesmos. Há também no corpo um simbolismo: no corpo há um *lógos estético*, no qual se apoia o logos da linguagem. A problemática da filosofia que coloca a natureza ontológica. Por isso se faz necessário abordar o homem primeiramente em seu corpo (Cf. MERLEAU-PONTY, 2000, p. 337-348).

No segundo esboço, Merleau-Ponty retrata, no corpo animal, a relação com um *Welt* circunscrito. Entretanto, o corpo humano é habitado por uma consciência: “Sou testemunho do meu *Umwelt*”. (*Umwelt*+consciência+corpo). É por meio do meu corpo que estou dentro do mundo, e sou aberto a ele. A matéria corpórea é o Gênesis da vida. O nascimento: a alma da criança não é proveniente da alma da mãe, não existe gravidez da alma. É um corpo que produz a gravidez e que passa a perceber quando as ações do mundo o atingem. Não existe alma descendo num corpo, mas, antes o surgimento de uma vida em seu berço. É o corpo que vê como totalidade aberta, não é a alma e nem o olho. O sensível é a carne do mundo, isto é, o sentido do exterior. A carne do corpo é a cerne do mundo, pois a percepção do mundo está na nossa carne. O corpo libidinal e a intercorporeidade: o

desejo ocorre pela finitude do próprio ser-para-si. Ora, na psicanálise existencial, tal qual Sartre a entende, o objeto do desejo não é substancial, pois carece de sentido pleno. É a falta de ser que determina a busca pelo ser. Na concepção merleau-pontyana, as coisas são aquilo que falta ao meu corpo para fechar o circuito. Há o nível de uma teoria do reconhecimento: através do meu corpo conheço o outro e ocorre também o reconhecimento, pois meu corpo é feito da mesma corporeidade dele. Os outros me aparecem como fisionomias. Disso deriva, a relação entre corpo e simbolismo: a linguagem é uma retomada do logos corpóreo. Para além da linguagem visível, há continuidade da comunicação pelo invisível. Aos olhos de Merleau-Ponty, o final desse programa é uma disputa do próprio ego: o ser bruto ou selvagem contra o ser sedimentado – ôntico. Inicia-se um processo na definição do ser pelo interior (Cf. *Idem*, op. cit., p.p. 348-354).

No terceiro esboço, o corpo é uma coisa sensível, mas cujos movimentos formam por si um sistema no simultâneo e no sucessivo – não apenas uma massa individual – mas uma massa articulada, um sistema diacrítico. Esse sistema é a pedra angular do mundo ou, inversamente, tem sua pedra angular no mundo e abre para o mundo. Daí melhor se compreende a relação entre corpo libidinal e a intercorporeidade: nesse ponto, Merleau-Ponty parte do princípio da estesiologia: há uma unidade forte entre a alma e o corpo. Quer dizer: esse corpo como carne está em meio às coisas. Enquanto postura no mundo é capaz de expressar um ponto de vista sobre as coisas. O corpo exige algo além do corpo – coisa ou das relações consigo mesmo (sentir-se homem pelo espírito e pela carne). O prazer busca a realidade de forma obcecada.

Com isso, o corpo humano está repleto de simbolismo. Na verdade, o visível e o invisível são duas faces da mesma moeda. A idealidade que pode se articular pelo simbolismo é um mundo a se fazer, contudo, o real é pleno de sentido (Cf. Idem, op. cit., p. 354-367). Quando se fala em ontogênese pretende-se esclarecer que o primeiro geneticamente não é o primeiro transcendental. O princípio da realidade é a eliminação dos possíveis que não fazem parte da totalidade. A estesiologia nos remete a uma teoria da não objetividade de maneira que a coisa é não definível sem predicados perceptivos. O percebido não está em mim. O mundo é tomado no percebido.

No corpo libidinal, a sensorialidade implica, intencionalmente, a incorporação, isto é, um funcionamento do corpo como passagem para um exterior, por seus orifícios. Portanto, há indivisão do meu corpo, de meu corpo e do mundo, do meu corpo e dos outros corpos, e dos outros corpos em si. A sensorialidade é um investimento: imobilização de um poder a serviço de ... E investimento na promiscuidade dos poderes, dos poderes e dos outros e dos outros entre eles. Assim sendo, a corporeidade como relação com as coisas e com os outros vai comportar toda sorte de fórmulas segundo a estruturação do esquema corporal: as fases de Freud, por exemplo, são estruturações desse gênero. Exemplo: organização oral: mordida, canibalismo: é a incorporação (fazer passar o outro por dentro) oral.

Merleau-Ponty mostra como passamos dos aparelhos (perceptivos) para o corpo como estrutura de conjunto, isto é, como abertura às coisas e aos outros. Trata-se de uma experiência de sentir-se nelas e neles – indivisivos num mundo indivisivo. Desse modo, a sexualidade como corporeidade (isto é, sistema total) é tudo. O sexual é coextensivo ao homem não como uma causa única, mas como uma

dimensão fora da qual nada resta. O Eros na consciência está relacionado com o inconsciente. Este Eros como lógica de uma vida encarnada, dialética que a si própria imprime novo impulso – qual é a sua relação com o espírito? A Consciência?

O problema do inconsciente é que ele é um saber inacessível, indistinto do consciente. Porém na metapsicologia não podem existir sentimentos inconscientes. Em contrapartida, a representação como quadro interno seria o inconsciente: por exemplo, o sentimento cujo objeto é inconsciente. É aqui que psicologia e a filosofia faltam a Freud: a representação como quadro interno está desacreditada e orientar-se por ela é conhecer mal a teoria do inconsciente. Hoje, ela orientar-se ia pelo *ek-stase*.

2.3 O Corpo na filosofia existencial

Por vezes, com alguma razão, a filosofia merleau-pontyana aprofunda elementos existenciais. Em primeiro lugar, a ideia da presença no meio do mundo é uma concepção existencial, na qual, existe uma relação entre o homem e o mundo. Do mesmo modo, o corpo relaciona-se com a consciência. Em segundo lugar, Merleau-Ponty afirma que o mundo humano – ou o mundo da vida – é um sistema aberto.

Ora, sabe-se que Sartre considera o corpo à medida tal qual Merleau-Ponty, isto é, relacionado com o ser, a consciência:

O Para-si deve ser todo inteiro corpo e todo inteiro consciência: não poderia ser unido a um corpo. Similarmente, o ser-para-outro é todo inteiro corpo; não há aqui fenômenos psíquicos a serem unidos a um corpo; nada há detrás do corpo. Mas o corpo é integralmente psíquico (SARTRE, 1998, p. 388).

Como já vimos, é o entrelaçamento entre natureza e cultura como expressão simbólica que faz com que o corpo seja uma psique. A fenomenologia depende dessa homogeneização: a percepção levada à categoria das coisas, como são, só é possível na medida em que há uma “carne” compatível com a “carne” do mundo. Segundo Merleau-Ponty, a liberdade é condicionada, embora isso não queira dizer que a vida humana segue um determinismo absoluto, o que se nega é a liberdade absoluta sartriana. A liberdade humana é condicionada pelo mundo em que vive e pelo passado onde viveu. Não existe determinismo e nem escolha absoluta.

Ocorre um fato interessante: nós escolhemos nosso mundo e o mundo nos escolhe. Nosso ser é marcado por estruturas diversas: histórica, psicológica, biológica. Nossa existência é configurada por uma situação que tem seu fundamento em tais estruturas. A situação, porém, é sempre aberta: nossa liberdade nos insere em um mundo aberto. Os genes, por exemplo, possuem uma estrutura fixa, mas que também não possui cobertura. O mundo humano é um sistema que além de ser aberto é incompleto. A história marcada pela evolução e, por vezes, pelo progresso, é a prova magna da construção humana de sentido. O concreto do corpo é também controverso. Afinal, o que Merleau-Ponty avista é que há um corpo que tem uma mesma carne, um ponto de interseção no seio do mundo.

Embora considere a unidade corpo/consciência, Sartre identifica alguns problemas na nossa concepção existencial. O meu corpo é sempre um problema, pois, não o vejo no mundo, parece algo desconhecido:

Não nego, nem pretendo ser desprovido de cérebro, coração ou estômago. Mas, antes de tudo, importa

escolher a ordem de nossos conhecimentos a partir das experiências que os médicos puderam fazer com meu corpo é partir da concepção de meu corpo no meio do mundo e tal como é para outro. Meu corpo tal como é para mim, não me aparece no meio do mundo (SARTRE, 1998, p. 385).

Na psicologia, a ordem mental aparece como algo para além do meu corpo, ou melhor, o corpo visto como um utensílio. Desse modo, o corpo é sempre do outro. Mas o meu corpo é meu próprio ser. É através dele que a existência manifesta sua facticidade, isto é, a contingência encarnada. Aprofundemos essa perspectiva de leitura.

2.3.1 Corpo e Consciência: relação existencial

O corpo existencial não possui um significado material. Essa afirmação é um ponto importante na argumentação sobre a relação corpo/consciência. Em uma estrutura neurocientífica, o corpo sempre terá uma conotação apenas empírica. Porém, a base material não explica completamente o grande fenômeno que é a consciência. A possibilidade extrapola qualquer condição material de informação. Numa perspectiva existencial, é a consciência a base de toda a estrutura ontológica do homem.

Sendo a consciência uma espécie de “natureza” humana, então, a ideia de corpo, para Sartre, só pode ter um sentido existencial no qual prevaleça a consciência e, por consequência, a liberdade. Trata-se aí de uma consciência encarnada que revela o mundo objetivo e subjetivo, embora, tais mundos sejam correlatos. Quer dizer: o sentido do mundo dos objetos já pressupõe um mundo de significado humano que careceu um dia de sentido e que foi iluminado por uma escolha livre da consciência. Ora, para Merleau-Ponty, a condição corporal do

homem é uma situação que, de alguma forma, limita a liberdade ou coloca do lado do ato livre certo determinismo. Agora, no existencialismo sartriano, a consciência embora seja e esteja no mundo, é sempre purificada de toda imanência. Essa ideia pode nos conduzir para um discurso que coloca a consciência em detrimento do corpo. Sartre, no entanto, deixa claro que o corpo é o próprio Para-si, embora tenha seu sistema que o torna passível de *episteme*, mas, o corpo é uma experiência existencial, isto é, tudo o que somos – liberdade, contingência – e nossos estados – náusea, tédio, angústia – é manifestado pelo corpo.

Desse modo, muitos estudiosos de Sartre afirmam uma filosofia da negatividade. Acontece que se trata de uma negatividade de forma original, isto é, na consciência; pois, é a estrutura da consciência que é negativa. Portanto, a expressão “negar o mundo” (totalidade destotalizada) não é correta, mas, esse negar é a revelação de uma escolha de ser que surge a partir de um significado. Como já dissemos, o mundo é vazio de significado, é através da consciência que o ser do mundo se revela. A consciência “deve ser livre em relação a toda realidade particular, e essa liberdade deve poder definir-se por um estar no mundo que é ao mesmo tempo constituição e nadificação do mundo” (SARTRE, 1998, p. 442). Nadificar é dar um significado diferente à coisa, tendo em vista que o “nada” está presente em toda parte. Sendo do mundo, pelo corpo, a consciência não pode negar o mundo, pois, negar o mundo significa negar a si mesmo.

Assim, se, para Merleau-Ponty, a liberdade de projetar-se se dá numa relação com o mundo, para Sartre, o mundo se faz nessa e por essa relação: “meu projeto último e inicial – pois constitui as duas coisas ao mesmo tempo – e sempre, como veremos, o esboço de uma

solução do problema do ser. Esta solução, todavia, não é primeiro concebida e depois realizada. Somos esta solução, fazemo-la existir pelo nosso primeiro comprometimento, e, portanto, só podemos captá-la vivendo-a” (SARTRE, 1998, p. 570-571). O ser no mundo não é uma posição inerte, mas um problema. Temos, então, uma relação mundana de busca e criação que somos nós mesmos. Em tudo está em jogo o nosso próprio ser, isto é, o ser do mundo só faz sentido em face do nosso próprio ser. Nesse circuito, podemos, enfim, falar de negação, mas é uma negação do próprio ser e não do mundo, condição de surgimento do mundo: “o para-si é, por si mesmo relação com o mundo; negando-se como ser; faz com que haja um mundo, e, transcendendo esta negação rumo as suas próprias possibilidades, descobre os “istos” como coisas-utensílios” (SARTRE, 1998, p. 388).

Os istos revelam meu projeto de ser, doando sentido a esse mesmo isto e posteriormente ao mundo. Para a psicanálise existencial sartriana, essa tese é essencial, pois, todo ato, gesto e os istos são reveladores. Os istos que estão ao nosso redor são como uma espécie de corpos dilatados.

É a falta de ser do homem que estabelece a ordem do mundo, mas, o mundo também é contingente. Uma ordenação mundana *a priori* significaria uma estrutura da natureza humana. Nesta questão, uma ideia de natureza, como pretendemos mostrar nesse estudo, fica comprometida. Mas, negar a natureza não é negar a ciência? Sobre essa questão voltaremos mais tarde. Já, de antemão, o que podemos considerar é que a própria relatividade da ciência moderna é ontológica, isto é, dá-se na medida em que o homem e o mundo são seres relativos de modo que o princípio de seu ser é a relação.

Se a relação é essencial, então, o ser aí significa também relação.

A possibilidade de ser que se dá pela relação só é possível porque somos corporeidade. Não é possível ser sem um corpo; esse corpo não pode ser um utensílio, mas, o próprio ser. Caso contrário, cairíamos em um círculo quase gnóstico, uma consciência que não é um corpo e um corpo que é utensílio de utensílio.

A tese sobre a contingência é decisiva na argumentação da ontologia do corpo. Segundo Sartre, existem duas contingências:

Por um lado, com efeito, se é necessário que eu seja em forma de ser aí, é totalmente contingente que assim seja, porque não sou fundamento do meu ser; por outro lado, se é necessário que eu seja comprometido neste ou naquele ponto de vista, com exclusão de todos os outros. É esta dupla contingência, encerrando uma necessidade, que denominamos facticidade do para-si (SARTRE, 1998, p. 391).

O corpo é a própria facticidade, é o ser para si. Esse enunciado é corroborado por Sartre, a partir dos seguintes argumentos: o primeiro argumento segue um princípio existencial: “existir e situar-se constituem a mesma coisa”. Toda existência é situada a partir do tempo e do espaço. O segundo argumento fixa-se sobre a relação: “o corpo identifica-se com o mundo inteiro, enquanto esse é a situação do para-si e medida de sua existência”. É a partir do corpo que a existência acontece. O corpo é, portanto, um modo de ser, “a forma contingente que a necessidade da minha contingência assume” (SARTRE, 1998, p. 392). É, pois, a fenomenologia da corporeidade que estabelece o princípio existencial do corpo, não a fisiologia. Isto significa que uma ontologia do corpo não é necessária para analisar as dimensões do corpo, porque não está em condição de se referir à minha experiência do meu próprio corpo. Noutros termos, essa

experiência fenomenológica do corpo próprio possui uma mesma experiência da existência no mundo. O ser corpo não se distingue das situações do para-si, pois, a existência e a situação são uma mesma realidade. Não há nenhuma existência real que não seja situada, tal condição só é possível porque há um corpo. Também da mesma forma que o Para-si, o corpo é pura transcendência rumo ao ser. Neste sentido, a individualidade subsiste na dimensão do ser-para-si e não no corpo, como afirmara Platão; o corpo e a alma estão em uma mesma situação ontológica, na qual, somente um projeto de ser ou a consciência de si é capaz de ser um princípio individualizador.

É na sensibilidade corpórea, entretanto, que todas essas intuições sobre a ontologia do corpo são descritas. O ser corpo significa não possuir um sistema de orientação e coordenação, mas, ser esse sistema. O meu corpo, na sua facticidade, é experimentado por mim como portador dos meus cinco sentidos e, por conseguinte, como centro de orientação e de referência do meu campo perceptual. Tal campo perceptual, enquanto meu corpo, revela sempre o ponto de vista. Merleau-Ponty, por exemplo, sempre situara essa abordagem via a ideia de certo contexto de mundo. Esse mesmo corpo é também o ponto de partida das minhas possibilidades e decisões futuras. Novamente, como duplo centro, a ideia de corpo ultrapassa o seu predicado fisiológico, deixando de lado a estrutura comportamental do sistema mecânico. Nascimento, passado, contingência, necessidade de um ponto de vista fazem parte do corpo, como ponto de partida, isto é, como condição de possibilidade da ação do ser no mundo.

Ao mesmo tempo, a experiência consciente desse corpo é imediata. Isso quer dizer que o corpo é uma estrutura ontológica, não um mero instrumento usado pela consciência. Desse modo,

consciência e corpo formam uma estrutura única, psicofísica. Sou o corpo dor, o corpo prazer, o corpo sobre um objeto, o corpo dor nos olhos. Sintetizando, podemos afirmar que é o corpo como para-si, na qual temos uma consciência totalmente identificada com a corporeidade. Essa teoria corpórea pode ser sintetizada com a seguinte premissa: “o corpo como ser para si é o corpo que sou, o corpo concreto”. Neste plano, não ocorre qualquer distância entre o corpo e a consciência.

Essa estrutura que surge na ideia de uma consciência imediata tem como base o conceito de sentido como orientação, que é uma estrutura constitutiva da coisa. Todo objeto aparece sobre fundo de mundo e se objetiva como forma entre objetos. Para Sartre, não há uma sensação subjetiva, mas é a coisa que se manifesta à consciência. Desse modo, o sentido é eleito perante a consciência em que irá se doar. É dado, pois, se opera a partir da distribuição original das coisas e objetiva a facticidade mesma própria do meu surgimento. Sartre também afirma que o meu corpo está em toda parte do mundo como ser-para-si na medida dos sentidos, como já dissemos anteriormente, é o ser em meio ao mundo através do corpo. O ser-para-si é predicado como falta, portanto, o corpo é ação, não só sentido. Existe uma relação original entre corpo e mundo, a consciência se objetiva diante do mundo posteriormente a essa relação original. Sendo falta, o ser corpo é uma ação intencional do futuro, na qual o meu corpo parte de uma situação presente e age em vista de um futuro.

Assim ao término dessas exposições, sensação e ação estão reunidas e constituem uma unidade. Renunciamos à ideia de nos dotar primeiro de um corpo para estudar depois a maneira como captamos ou modificamos o mundo através dele. Ao contrário,

estabelecemos como fundamento da revelação do corpo como tal a nossa relação originária com o mundo, ou seja, nosso próprio surgimento no meio do ser (SARTRE, 1998, p. 411).

Aos olhos de Sartre, o corpo possui uma realidade ontológica, na medida em que ele é também pura contingência e facticidade. Por isso, o corpo é pura transcendência: é na transcendência que a realidade do mundo aparece, pois o corpo precisa ser no mundo. A consciência imediata do corpo além de contingente é dessacralizada: o conceito é caro, para Sartre, pois, o corpo, faz parte de uma estrutura ontológica existencial, na qual o complexo utensílio do mundo se faz na busca pelo ser. Ora, todo esse processo faz parte da estrutura psico-física aonde vimos que o corpo é uma realidade ontológica. Neste caso, temos uma primeira relação entre o corpo e a consciência. Portanto, o corpo é ser-para-si, enquanto em-si superado pela realidade da consciência. Essa teoria existencial nos revela que a relação corpo-consciência é contingente; entretanto, na realidade humana, possui uma unidade substancial, na qual sem a consciência o corpo seria um objeto inerte, ou seja, um em-si opaco.

Cabe observar, em termos sartrianos, que existe o corpo abstrato, onde a consciência se distancia do corpo, formando conceitos que extrapolam o ser-para-si e a corporeidade. No caso do corpo concreto, a consciência possui de maneira imediata um corpo, isto é, o corpo como estrutura consciente da minha consciência. Aqui temos uma consciência que é irrefletida, já o corpo abstrato surge de uma consciência reflexiva. Vimos, anteriormente, que a dor faz parte do ser que a sente, pois, neste caso, a consciência é imediata, ou seja, está unida ao corpo. Por outra parte, a reflexão sobre a dor e posteriormente sobre o mal acontece a partir de um fundamento que

reflita sobre a dor, mas essa reflexão acontece após a estrutura mundana que originou essa dor. Como descreve Sartre (1998, p. 422):

Mas, eis que deixo de ler, de repente, e agora fico absorto na captação de minha dor. Significa que dirijo sobre minha consciência presente, ou consciência visão, uma consciência reflexiva. Assim, a textura atual de minha consciência refletida – em particular, minha dor – é apreendida e posicionada por minha consciência reflexiva.

Aqui o conceito sartriano de reflexão ganha importância no contexto existencial da dor:

É uma captação totalitária e sem ponto de vista, um conhecimento extravasado por si mesmo e que tende a objetivar-se, a projetar o conhecido à distância para poder contemplá-lo e pensa-lo (SARTRE, 1998, p. 422).

Vejamos que a reflexão quer tornar a dor algo psíquico, um objeto; posteriormente essa dor é personificada através do conceito de mal. Temos aqui uma ideia importante dentro da psicanálise existencial de Sartre e da psicanálise em geral, pois, o mal, em si mesmo, possui um animismo. Na religião esse animismo do mal é mais complexo e, portanto, um ponto essencial dentro da fundamentação religiosa. Em Merleau-Ponty, vimos também que a natureza foi sendo mistificada através do ato reflexivo. No nosso caso, é possível até mesmo perceber o mal de forma psíquica que ultrapassa os limites da corporeidade, da natureza e do próprio ser. Apresentando o conceito de corpo, numa leitura existencial, poderemos compreender a corporeidade a partir de um ponto de vista finito, contingente e concreto. Esses princípios existenciais são a forma pura do corpo, enquanto natureza. Para Merleau-Ponty, o corpo é o

elo entre a natureza e a cultura. Entretanto, a estrutura psico-física traz o corpo como natureza que cria a partir do criado, da natureza enquanto o além do homem, determinando um espaço psico-físico. O referido filósofo pensa essa relação corpo – psique como que desvelada pela própria linguagem libidinal: aos poucos a cultura vai ultrapassando os limites da natureza e do corpo.

Já, segundo Sartre, a consciência nunca deixa de ter o seu corpo. Existe uma relação existencial que corresponde com a interpelação do *Dasein*, na qual os sentimentos existenciais tais como o tédio, a náusea, a angústia e o niilismo surgem da relação corpo – consciência – mundo. Daí ocorre que sentimos a existência de fato, através de uma consciência que deixa de ser reflexiva e passa ao ponto imediato do ser-para-si. Afinal, o estudo da natureza como corpo e *lógos* nos faz pensá-la como uma estrutura contingente que pertence ao complexo-utensílio do homem. A natureza é o próprio homem na sua estrutura psico-física, mas a natureza é um irreduzível que só pode ser conhecida a partir de uma relação existencial. Desse modo, consideramos que a ciência tem uma relação com a natureza que nunca será completa na medida em que o mundo e o homem são correlatos. Ora, essa correlação tem uma conotação puramente existencial, na qual, a ciência revela o ser cientista na sua relação com a natureza. Em tal caso, o conceito de Deus, esboçado no início dessa pesquisa como uma estrutura necessária na articulação da ideia de natureza, surge também como um paralogismo que nasce de uma reflexão da consciência, da mesma maneira que o mal.

Conclusão

O caminho para uma possível reflexão sobre a ideia de natureza

foi por nós apresentada a partir do corpo humano. Nessa retrospectiva, dois pensadores contemporâneos tornaram-se decisivos nessa pesquisa: Merleau-Ponty e Jean-Paul Sartre. Inicialmente, apresentamos a ideia de natureza vista pelo primeiro filósofo a partir da história da filosofia. Percebemos então que a falta de um método eficaz para o estudo sobre a natureza, fez com que o pensamento antropocêntrico se tornasse a matriz cognitiva para o estudo da natureza.

Ao mesmo tempo, nossa pesquisa procurou mostrar que o método fenomenológico utilizado por Merleau-Ponty e Sartre era viável para descrever uma ideia da natureza, tal qual se apresenta ao pensamento, a partir de elementos existenciais concretos. Desse modo, a fenomenologia é importante, pois trata dos aparecimentos. A questão do aparecimento é um grande problema filosófico que foi deixado para trás pelas principais correntes idealistas e racionalistas. Ademais, a assim denominada pós-modernidade, através da filosofia ocidental relevou a fenomenologia que tem como princípio “voltar às coisas mesmas”.

O corpo analisado pelo idealismo tem, como pano de fundo, o conceito de instrumentalidade, pela qual, o corpo seria um instrumento existindo pela forma e utilizado pela razão ou pela alma. Sem mais, a ideia da natureza acompanha esse idealismo, fazendo uma metafísica da natureza, conforme a estrutura da mente.

Isso nos leva a reconhecer, pois, que o corpo humano é relevante para a formulação de uma ideia da natureza. Merleau-Ponty coloca o corpo como não mais animalidade, mas como uma transição proveniente da evolução biológica. Em função disso, percebe-se que, para explorar a ideia da natureza, não se pode formular uma ideia

objetiva sobre ela, já que a natureza, em sua forma própria, possui uma estrutura externa que não se homogeneíza com nenhuma doutrina humanística buscando depurá-la de forma total. Todavia, o corpo é o ponto de surgimento do homem na natureza. Há uma linha ontológica da natureza que surge com a ontologia do corpo e também do próprio homem a partir de sua existência. Para Husserl, existe aqui um *Ineinander*, isto é, a inerência de si ao mundo ou do mundo a si, de si ao outro e do outro a si. Noutras palavras: o homem a partir da corporeidade e também da consciência – estrutura psico-física – que tem sobre si o outro e o mundo, juntamente a animalidade e a humanidade. É esse entrelaçamento exposto no título do trabalho aqui realizado sob a construção da ideia de natureza, como corpo e *lógos* que está em questão. A corporeidade, antes da razão, é um recipiente do mundo, da natureza. A percepção se encontra, pois como que implicada por nosso corpo. Neste sentido o eros é visto pela psicanálise como uma posse do outro e pelo outro de maneira que o *lógos* é introduzido pela fala.

Na mesma direção de Merleau-Ponty, Sartre aponta uma teoria sobre o corpo sem pretender esboçar uma ideia da natureza. Trata-se, para o autor de *O Ser e o Nada*, de pensar o corpo como ser-para-si ou consciência concreta de si. Tal princípio é pontual na investigação proposta nesta pesquisa, ou seja, tentamos a partir da corporeidade sartriana encontrar, como em Merleau-Ponty, uma ideia da natureza. A ideia de que a consciência não deixa de ter um corpo é o ponto central da tese de Sartre sobre o corpo, enquanto contingência, facticidade, relação, posição e ação. Percebe-se que os predicados corporais são também da consciência e, portanto, do próprio ser-para-si. Neste sentido, o corpo não representa, para Sartre, uma estrutura inerte, incapaz de criação sobre o mundo; ele não “prende” o homem

no mundo, mas, é também causa e motivo de transcendência. Sob essa ótica, uma ideia de natureza, a partir do corpo na perspectiva existencial, só pode exprimir uma natureza do em-si, sendo pensada pelo para-si, que se relaciona com a natureza pelo corpo que é também consciência. Essa ideia contrasta, sem dúvida, com a teoria merleau-pontyana que advoga uma relação de mistura entre o ser e o nada, o homem e o mundo. Para Merleau-Ponty, embora considere também a estrutura psico-física, o corpo é quem abre o caminho do ser. Trata-se de superar os impasses das filosofias da consciência.

Para os dois autores, o corpo não é uma coisa, um objeto, mas é o próprio ser, sensação e abertura para o mundo. Essa relação que o corpo estabelece com o mundo cria a possibilidade de uma fenomenologia da percepção, na qual, os objetos sentidos pelo corpo tornam-se uma extensão da corporeidade. Devemos entender a natureza a partir da fenomenologia existencial, considerando-a como uma estrutura correlata ao corpo e que se torna um complexo de utensílio pela consciência que cria o mundo da vida.

Referências Bibliográficas

MERLEAU-PONTY, Maurice. *A natureza*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

SOKOLOWSKI, Robert. *Introdução à fenomenologia*. São Paulo: Loyola, 2010.

Sartre: Humanismo e Existência

Sartre: Humanism and Existence

NEUSA MARIA RUDEK

Resumo: Com o presente trabalho pretende-se, a princípio, expor a construção sartriana de humanismo existencial, fundamentado a partir do conceito de “liberdade” como condição de existência. A obra basilar condutora da pesquisa e seu respectivo autor é *O Existencialismo é um Humanismo* de Jean-Paul Sartre. “A existência precede a essência”: ao enunciar essa máxima, Sartre formula o seu princípio de humanismo. O homem primeiro existe; depois se define. O homem existe e é livre para construir-se por meio de suas escolhas. Não há uma essência que o anteceda e o determine a um objeto limitado por possuir uma finalidade intrínseca. O filósofo emprega o conceito de para-si para referir-se ao homem. Somente o homem pode projetar-se, lançar-se para o futuro. O para-si possui estruturas transcendentais que permitem esta projeção. Abrir mundo é “liberdade”, é humanidade. Sartre reconhece uma “angústia” que provem da condição de se estar aprisionado as escolhas e responsabilidades e de se estar consciente de que as escolhas e suas implicações não remetem a nada.

Palavras-chave: Humanismo. Existência. Liberdade.

Abstract: The present work is intended at first to expose the Sartrean existential humanism building, based on the concept of "freedom" as a condition of existence. The work of conducting basic research and the respective author is *Existentialism is a Humanism* of Jean-Paul Sartre. "Existence precedes essence": in stating this principle, Sartre deliver its humanism principle. The man first exists; then define. Man exists and is free to build up through their choices. There is an essence that precedes and determines to a limited object to possess an intrinsic purpose. The philosophical concept employs for-itself to refer to man. Only man can project himself, throw himself into the future. The for-itself has transcendental structures that allow this projection. Open world is "freedom," is humanity. Sartre recognizes a "distress" to prove the condition of being trapped choices and responsibilities and to be aware that the

choices and their implications not refer to anything.

Keywords: Humanism. Existence. Freedom.

Introdução

Sartre desenvolveu sua concepção humanista no contexto do período pós-guerra quando, o filósofo recebeu um convite para proferir uma conferência a pedido do Club Maintenant. A obra *O Existencialismo é um Humanismo* (1946/2014) foi publicada no ano seguinte a partir de um questionamento sobre possíveis transformações do homem numa sociedade sobrevivente à Segunda Grande Guerra. Com o propósito de lançar as bases para a construção de sua doutrina existencialista, Sartre irá, gradativamente, perfilar os traços de sua concepção de homem que se autodetermina segundo os conceitos de “existência” e “essência”. O filósofo abre um discurso consubstanciado em torno do humanismo para refutar as críticas dos intelectuais da época, que, não compreenderam de maneira aprofundada a sua grande obra *O Ser e o Nada* (1943).

Com os ânimos exaltados após o cataclismo da guerra e preocupados com uma nova definição do homem conforme a exigência do contexto histórico, os críticos à época, perguntavam-se pela possibilidade de superação do homem visando a formação de uma nova sociedade mais humana. Devido à deficiência da compreensão de sua filosofia, os intelectuais passam a acusar Sartre injustamente de ser materialista: outros o julgam de não o ser; outros de ser naturalista. Enfim, o fato é que todas as objeções eram necessariamente de âmbito moral e utilitário, quando, na verdade, deveriam se alocar num âmbito estritamente filosófico. Sartre aceita o convite para esta conferência e

proporciona ao público uma exposição coerente de sua filosofia, esclarece, portanto, que o existencialismo é uma doutrina reservada estritamente aos filósofos, mas, na medida do possível procurará assentá-la ao alcance da compreensão do público. O fato é que Sartre arrepende-se de publicar *O Existencialismo é um Humanismo* devido as contradições em que estava envolvido naquele período. No fundo, ele pretendia participar ativamente da vida coletiva à frente do Partido Comunista, o que, tão cedo, se apercebe de que tal escolha teria sido prematura e, portanto, desprovida de maior fundamento filosófico.

O texto *O Existencialismo é um Humanismo* é um trabalho circunstancial, mas que permite compreender o primeiro momento, mesmo que vago, mas, intimamente conflitivo de uma transformação da vida intelectual de Sartre. Novas investigações filosóficas surgiram a partir das objeções à sua obra. Mesmo que confusas e insuficientes, as questões instigam-no a uma reflexão que, mais tarde irá desenvolvê-las na obra *Crítica da Razão Dialética* (2002).

O discurso proferido pelo filósofo inicia-se em um clima de superexcitação, com a sala invadida por curiosos acerca da nova atmosfera cultural em torno do existencialismo e por alguns admiradores da filosofia. Sartre avalia:

Consequentemente, a feiura passa a ser assimilada ao existencialismo; e por isso declaram que somos naturalistas; mas se o somos, é de estranhar que inquietemos e escandalizemos as pessoas muito mais do que o naturalismo propriamente dito inquieta e causa indignação hoje em dia. Alguém a quem um romance de Zola, como *A Terra*, cai perfeitamente bem, fica enojado ao ler um romance existencialista, e alguém que utiliza a sabedoria das nações – que é

bastante triste – nos acha ainda mais tristes (SARTRE, 2014, p. 16).

Para refutar tais críticas, Sartre inicia seu discurso em defesa ao existencialismo mostrando-se indignado acerca da incompreensão de seus críticos. Ao apresentar o naturalismo através do romance de Zola, Sartre pretende retratar a realidade aprofundando-a em suas mazelas sociais como os vícios, as paixões, os sentimentos humanos mais torpes e animalescos, considerados baixos e sujos, sendo este um recorte social em termos gerais da vida burguesa e proletária para, deste modo, alertá-los de seu equívoco no tocante ao existencialismo proposto e ao equívoco sobre sua filosofia. Sartre não economiza estes exemplos no decorrer de seu discurso para facilitar a compreensão de seus argumentos, mas antes lembra aos seus ouvintes de que esta é uma doutrina reservada estritamente para os filósofos.

A existência precede a essência

A fim de melhor caracterizar o existencialismo, Sartre trata a questão num âmbito estritamente filosófico. Confere-lhe uma complexidade advinda de dois tipos de existencialistas: por um lado, os cristãos, representados por Jaspers e Gabriel Marcel e, por outro lado, os ateus, dentre os quais, estão situados os existencialistas franceses e o próprio Sartre. O que eles têm em comum é o fato de que todos partem do princípio de que “a existência precede a essência”, ou seja, o existencialista não concebe o homem segundo uma essência *a priori* que o determina.

Com o intuito de esclarecer essa sua tese, Sartre lança mão de alguns exemplos. Um deles é o da produção de um objeto: o fabricante sabe, de antemão, que tipo de objeto produzirá segundo o conceito

que designará e determinará a finalidade do produto. Na produção de um livro, o editor sabe em quais condições e características permitirão que um livro seja constituído. Essas características encontram-se na essência de livro. O conceito de livro traz consigo sua finalidade. O fabricante jamais poderá produzir algo sem que saiba previamente o que produzirá. Ao conceber um Deus criador, no caso dos cristãos, Deus, no papel de artífice superior, cria o homem segundo sua concepção de homem. (SARTRE, 2014, p. 4): “Deus produz o homem segundo determinadas técnicas e em função de determinada concepção” exatamente como o faz o editor ao produzir o livro. O conceito de homem é universal, encontrando-se em cada exemplar humano, ou seja, a essência de humano precede a existência e determina que todos os homens sejam iguais por natureza. Neste sentido, a ilustração é necessariamente “essencialista” a qual, Sartre refutará ao sistematizar sua doutrina existencialista. No tocante ao existencialismo ateu, sendo coerente com a afirmação de que Deus não existe, o homem não resulta, portanto, da criação divina. Ele existe independente de qualquer conceito que o determine. Com isso, a existência precede a essência. Isto significa que não existe uma natureza humana ou, se quiser, um conceito universal de homem prévio. O homem de início não é nada, está lançado no mundo e se constrói. Ele se projeta num futuro, de modo consciente e responsável por sua projeção. O que Sartre defende é que o homem sendo livre para se construir é mais digno do que um objeto que está fechado em sua essência que o determina. Mas, esta dignidade não torna o projeto humano livre para ser aquilo que ele “quer” ser, ele somente será aquilo que projetou ser. O projetar não pode ser confundido com o querer ser, numa decisão inteiramente subjetiva.

Escolha, subjetividade e engajamento

Escolher ser algo está também interligado à subjetividade humana, ou seja, este projetar está engajado no projetar da humanidade no todo. Não se pode projetar algo que não é da condição subjetiva humana, ou do modo de ser humano, nada pode ser efetivado fora do campo das possibilidades. O subjetivismo pode ter aqui, dois significados. O mais comum deles é de que há uma escolha individual do sujeito por si mesmo. O outro significado é mais profundo e constitui a base para o existencialismo sartriano, quer dizer, trata-se da impossibilidade do sujeito transpor-se aos limites da subjetividade universal humana. Esclarece Sartre:

Quando dizemos que o homem faz a escolha por si mesmo, entendemos que cada um de nós faz essa escolha, mas, com isso, queremos dizer também que, ao escolher por si, cada homem escolhe por todos os homens. Com efeito, não existe um de nossos atos sequer que, criando o homem que queremos ser, não crie ao mesmo tempo uma imagem do homem conforme julgamos que ele deva ser. Fazer a escolha por isto ou por aquilo equivale a afirmar ao mesmo tempo o valor daquilo que escolhemos, pois não podemos nunca escolher o mal; o que escolhemos é sempre o bem, e nada pode ser bom para nós sem sê-lo para todos. Se a existência, além do mais, precede a essência, e nós queremos existir ao mesmo tempo em que moldamos nossa imagem, tal imagem é válida para todos e para nossa época inteira (SARTRE, 2014, p. 20).

A responsabilidade da escolha individual está sempre engajada na subjetividade humana, da qual o sujeito não pode transcender, isto é, não pode transpor a condição humana de sujeição à subjetividade,

uma vez que o projetar subjetivo é individual. Este subjaz o projeto da subjetividade universal de modo que uma escolha está simultaneamente vinculada a um modelo de homem universal. A responsabilidade de escolher gera uma angústia pelo fato da escolha individual ser como uma norma para a humanidade inteira. Ao criar a imagem do homem que queremos ser, ao mesmo tempo criamos a imagem de como todos os homens devam ser.

Não se trata de uma normatização cristã de bem e de mal. Trata-se, sim, de um sujeito que decide a partir da subjetividade humana para o seu próprio bem. Nossas escolhas sempre estarão engajadas na subjetividade coletiva e ao peso da responsabilidade e da angústia pelas escolhas. A angústia é inerente à condição do agir, uma vez que, independente do caminho escolhido, ela antecede a decisão. Ao fazer uma escolha, afirmamos o valor daquilo que escolhemos, mas, ao mesmo tempo percebemos que o que foi escolhido não tem nenhum valor, exceto o valor de ter sido escolhido. É possível negar a condição de angústia diante das escolhas, mas apenas sob a condição de que uma negação para si mesmo, termina por mascarar a angústia, sem livrá-la, no entanto, da responsabilidade das escolhas. Mascará-la é uma espécie de má fé. A escolha sempre estará engajada na subjetividade universal de maneira que a angústia, enfim, está vinculada ao engajamento em menor ou maior grau.

O homem como um projeto condenado à liberdade

Sartre tece o seguinte comentário:

Dostoiévski escreveu: “Se Deus não existisse, tudo seria permitido”. Eis o ponto de partida do existencialismo. De fato, tudo é permitido se Deus não existe, e, por conseguinte, o homem está

desamparado porque não encontra nele próprio nem fora dele nada a que se agarrar. Para começar, não encontra desculpas. Com efeito, se a existência precede a essência, nada poderá jamais ser explicado por referência a uma natureza humana dada e definitiva; ou seja, não existe determinismo, o homem é livre, o homem é liberdade (SARTRE, 2014, p. 24).

Nas linhas acima, apoiando-se em Dostoiewski, Sartre aprofunda a sua posição ao descrever a experiência ontológica de angústia que define o sentido último do humano. O que se reitera nesse argumento é a dimensão fáctica de que, na condição de um ser de angústia, o homem é condenado à liberdade de decidir, de escolher dentre a pluralidade dos possíveis, o que constituirá sua ação. O homem é ação livre e desamparada e é desamparada porque não existe mais a figura de um Deus para guiá-lo. O homem está lançado ao futuro por meio de suas escolhas e desamparado devido a responsabilidade por seus atos. Não há um céu inteligível em que o homem possa ser amparado por princípios *a priori* de conduta moral (como na ética cristã ou até mesmo na ética kantiana), pelos quais o homem pode direcionar-se e libertar-se da angústia e da responsabilidade por suas decisões. Nem mesmo as paixões justificam suas escolhas. Ora, o homem é responsável por suas paixões e, portanto, não poderá usá-las para justificar suas ações.

O homem se autodetermina, se constrói. Logo, é um projeto condenado à liberdade devido a condição de sua existência estar determinada ontologicamente por um projeto livre, que constitui a humanidade do homem, ou seja, o homem é um projeto universal de liberdade que se atualiza inserido nas circunstâncias que, por sua vez, constituirão possibilidades para suas escolhas. O homem está lançado

diante de possibilidades e é deste modo, que a humanidade se efetiva. Fazer escolhas é constituir mundo, é intuir mundo, é um dos modos pelo qual as estruturas de abertura do *para-si* se efetivam na humanidade do homem. O *para-si* é uma estrutura transcendental de abertura à pluralidade de possíveis, ou seja, essas estruturas constituem a condição de liberdade ou humanidade do homem. Nesse sentido, é coerente, em termos sartrianos, afirmar que o homem está condenado à liberdade.

Para o pensador francês, o que caracteriza a liberdade humana é o projeto ontológico livre de uma essência que o determina. Para a filosofia tradicional, vale lembrar: a essência condiciona e determina algo ao estatuto de *em-si*, como no caso de um objeto que se encontra fechado para qualquer possibilidade. O homem torna-se *em-si* como um objeto quando morre, a morte é uma das condições da qual o homem deixa de se abrir às possibilidades, e, portanto, acaba perdendo sua humanidade, sua liberdade. Afirmar que o homem vai de encontro ao seu destino é o mesmo que afirmar que a essência precede a existência. Ora, esse não é o projeto humanista e existencialista de Sartre. O projeto ontológico não determina o homem para um fim, ou para um destino pronto do qual o homem gradativamente irá ao encontro, o projeto ontológico é de liberdade para escolher ser aquilo que se pode ser diante das possibilidades, e a angústia é um sintoma desta responsabilidade de se construir. (SARTRE, 2014, p. 29): “Ou seja, eu estou entregue ao domínio das possibilidades; mas não se trata de contar com as possibilidades senão na estrita medida em que nossa ação comporta o conjunto desses possíveis”. Sartre diz mais:

A partir do momento em que as possibilidades que considero não estão rigorosamente engajadas por

minha ação, devo desinteressar-me delas, pois, Deus algum, desígnio algum poderá adaptar o mundo e seus possíveis à minha vontade (SARTRE, 2014, p. 29).

O existencialista só poderá contar com o que depende de sua vontade ou com o conjunto de probabilidades possíveis, para, por meio de sua escolha, efetivar a ação. Não há Deus para adequar tais possibilidades a uma vontade individual. Estar lançado diante do conjunto de probabilidades possíveis, é estar livre para definir-se dentre os possíveis e não àquilo que se quer ou se pretende fora do conjunto de possibilidades, ou seja, estar lançado diante dos possíveis não basta, é, também necessário estar engajado com os possíveis para efetivar-se por meio das escolhas. Não é possível vencer ao mundo, mas, é possível vencermos a nós mesmos, agindo sem esperança. Tudo será como o homem decidir que o seja, desde que esteja engajado.

A doutrina existencialista da qual se trata, não é uma doutrina do quietismo ou da falta de esperança. Pelo contrário, ela afirma a ação: o homem só existe na medida em que se realiza. A sua vida nada mais é, que o conjunto de seus atos. Para o existencialista, a realidade consiste na ação, desta maneira, (SARTRE, 2014, p. 31) “[...] não existe outro amor do que aquele que se constrói, não há outra possibilidade de amor do que aquela que se manifesta em um amor, não há genialidade se não aquela que se expressa em obras de arte”. O que de fato existe é somente a realidade. O homem nada mais é do que sua vida, que, por sua vez, se efetiva por meio de suas escolhas. O existencialista, nota Sartre, afirma a total responsabilidade por seu projeto, é inteiramente responsável por seu destino.

O que as pessoas, obscuramente, sentem, e que as atemoriza, é que o covarde que nos lhe apresentamos

é culpado por sua covardia. O que as pessoas querem é que nasçamos covardes ou heróis. Uma das críticas mais frequentemente feitas aos *Caminhos da Liberdade* pode ser formulada deste modo: “Mas, afinal, esses seres tão fracos, como poderão ser transformados como heróis?”. Tal objeção é um tanto ridícula, pois pressupõe que as pessoas nasçam heróis. E, no fundo, é isso que todos desejam pensar: se eu nasço covarde, posso viver em perfeita paz, nada posso fazer, serei covarde a vida inteira, o que quer que eu faça; se nasço herói também viverei inteiramente tranquilo, serei herói durante a vida toda, beberei como um herói; comerei como um herói. O que o existencialista afirma é que o covarde se faz covarde, que o herói se faz herói; existe sempre, para o covarde, uma possibilidade de não mais ser covarde, e, para o herói, de deixar de ser. O que conta é o engajamento total, e não é com um caso particular, uma ação particular, que alguém se engaja totalmente (SARTRE, 2014, p. 12).

O exemplo apresentado sobre o projeto do covarde e o projeto do herói, deixa perfeitamente clara a afirmação de que “a existência precede a essência”: o destino do homem está nas mãos do próprio homem, o covarde não nasce covarde, como querem os fracassados para justificar suas frustrações. A covardia não está em nenhuma parte da constituição do homem ou, da essência do homem. Ele se faz covarde e pode se fazer herói, devido as possibilidades de deixar de o ser. O mesmo se dá no caso do herói: poderá deixar de sê-lo devido à mesma condição de possibilidades. O que importa é o engajamento total e não numa ação particular, ou seja, não é numa ação particular que o homem se define. O covarde pode ser covarde a vida toda, mas, pode deixar de ser e tornar-se herói devido às circunstâncias ou o conjunto de possibilidades, dentre as quais, ele escolherá e será

inteiramente responsável pelas mesmas. Não poderá contar com desculpas para seu modo de ser. Não há desculpas, não há justificativas, somos responsáveis por nossas características próprias.

O *cogito* como ponto de partida para o existencialismo

Por razões estritamente filosóficas, o ponto de partida para o existencialista é a subjetividade individual, visto que, seu destino está em suas próprias mãos, sua esperança está em sua ação e só o ato permite ao projeto efetivar-se. Escreve Sartre:

Como ponto de partida, não pode existir outra verdade senão está: penso, logo existo; é a verdade absoluta de consciência que apreende a si mesma. Qualquer teoria que considere fora desse momento em que ele se apreende a si mesmo é, de partida, uma teoria que suprime a verdade, pois, fora do *cogito* cartesiano, todos os objetos são apenas prováveis e uma doutrina de probabilidades que não esteja ancorada numa verdade desmorona no nada; para definir o provável, temos de possuir o verdadeiro. Portanto, para que haja uma verdade qualquer, é necessário que haja uma verdade absoluta; e esta é simples e fácil de entender; está ao alcance de todo mundo; consiste no fato de eu me apreender a mim mesmo, sem intermediário (SARTRE, 2014, p. 12).

O filósofo francês explica, que, de fato, o ponto de partida para o existencialismo é a subjetividade do indivíduo, mas, que não é uma subjetividade rigorosamente individual. Esta apenas permite ao sujeito apreender-se e apreender o outro como sendo sua própria condição de existência. O outro é indispensável à minha existência na medida em que se apresenta como liberdade posta à minha frente; deste modo,

descobre-se a intersubjetividade, através da qual, decide-se pelo que se é e pelo que os outros são. Portanto, só posso conhecer-me diante do outro, ou seja, postando-me diante dos outros, diante dos objetos, diante do mundo: a consciência me põe diante daquilo que sou e daquilo que não sou, sou humano, não sou objeto nem qualquer outra coisa. Além disso, pode-se considerar que não existe uma essência universal ou uma natureza humana. O que há, é uma universalidade de *condição* humana, que claramente é, segundo os filósofos contemporâneos, o conjunto dos *limites a priori* que esboçam a situação fundamental de um projeto no universo.

A subjetividade individual, o eu *penso*, é a única teoria que atribui uma dignidade ao homem, excluindo-o do estatuto material do objeto, determinado pelo conjunto das qualidades e fenômenos que o constituem. Assim, por exemplo: uma mesa ou uma cadeira, não possuem consciência de si, de ser algo ou pertencer ao conjunto dos materiais, de se colocar diante de qualquer outro objeto ou de si mesmo. O estatuto da subjetividade é regido por um conjunto de valores distintos das propriedades que determinam os objetos *em-si*, esses valores são os *limites a priori* ou a liberdade ontológica.

Os projetos são diferentes e as situações variam, mas, nenhum projeto permanece totalmente obscuro. Todos eles estão sob a mesma condição universal de existência, de maneira que alguns não passam de tentativas para ultrapassar esses limites, outros para se adaptar, outros para afirmá-los, outros para negá-los. Todos os projetos têm um valor universal de modo que qualquer projeto é inteligível para qualquer homem. O projeto do chinês, do negro, do indiano, poderá ser entendido por um europeu, haverá sempre a possibilidade de entender o projeto de um primitivo ou de um estrangeiro, desde que

tenhamos as devidas informações.

Essa universalidade do homem está sempre em construção pelas escolhas, pela compreensão dos demais projetos, já que não é algo dado e acabado. (SARTRE, 2014, p. 14). Diz Sartre: “O que o existencialismo faz questão de mostrar é a ligação existente entre o carácter absoluto do engajamento livre – pelo qual cada homem se realiza, realizando um tipo de humanidade”, e a relatividade resultante das escolhas, uma vez que não há diferença entre ser absoluto e ser um projeto livre, ser um absoluto situado e ser compreensível universalmente. Deste modo, o projeto do primitivo ou do estrangeiro é absoluto por estar situado em determinadas épocas e simultaneamente ser compreensível para qualquer projeto.

Sartre, de modo algum afirma que podemos escolher ser aquilo que queremos. Por exemplo: um indiano querer ser um negro está completamente fora do conjunto dos possíveis e, não há engajamento fora do campo das possibilidades. (SARTRE, 2014, p. 14). “A escolha é possível, em certo sentido, porém o que não é possível é não escolher. Eu posso sempre escolher, mas devo estar ciente de que, se não escolher, assim mesmo estarei escolhendo”. Alguns valores *a priori* determinam as escolhas, alguns valores são intransponíveis como o exemplo supracitado e outros valores são transponíveis como a situação em que: se define como um ser sexuado, nesse sentido, pode-se, portanto, escolher ter relações com outro sexo ou com o mesmo sexo ou ainda, não ter relação alguma, pode-se escolher ter ou não filhos. Haverá responsabilidade pelas escolhas e por não escolher nenhuma das opções, ou seja, escolhendo-se por privar-se delas, continua-se responsável pela escolha da privação de escolher.

O homem constrói seus valores

Não existem valores *a priori* que determinam as escolhas. É impossível uma decisão *a priori*, pois as escolhas dependem das circunstâncias das quais nos encontramos inseridos. É o que Sartre descreve nas linhas abaixo:

[...] Alguma vez já se acusou um artista que faz um quadro de ele não se inspirar em regras estabelecidas *a priori*? Alguém, alguma vez, lhe indicou que quadro deveria fazer? É evidente que não existe nenhum quadro definido que deva ser feito; o artista engaja-se na construção do seu quadro e o quadro que deve ser feito é, precisamente, o quadro que ele tiver feito. Sabemos que não existem valores estéticos *a priori*; contudo, existem valores que se tornam visíveis, posteriormente, na própria coerência do quadro, nas relações que existem entre a vontade de criação e o resultado. [...]. Qual a relação de tudo isso com a moral? Trata-se da mesma situação criadora (SARTRE, 2014, p. 15).

Do mesmo modo que o pintor cria sua obra, o homem constrói seus valores, sua moral, sem regras preestabelecidas e o resultado da sua criação se torna visível somente – no sentido kantiano – *a posteriori*. Não há uma moral ou valores *a priori* no céu inteligível para que o homem possa ser conduzido por esses princípios e ser caracterizado pelos mesmos. Aliás, se existissem valores *a priori*, se assim fosse, esta doutrina não passaria de uma doutrina da passividade, ou seja, engajar-se ao preestabelecido é estar determinado por princípios *a priori*. (SARTRE, 2014, p. 15). “O homem faz-se, ele não está pronto logo de início; ele se constrói escolhendo sua moral; e a pressão das circunstâncias é tal que ele não pode deixar de escolher uma moral”. O homem não nasce com uma moral definida *a priori*, mas precisa engajar-se para construí-la, escolher-se dentro do

conjunto das possibilidades. Como descreve ainda o filósofo:

Sem dúvida, a liberdade enquanto definição do homem, não depende de outrem, mas, logo que existe um engajamento, sou forçado a querer, simultaneamente, a minha liberdade e a dos outros; não posso ter como objetivo a minha liberdade a não ser que meu objetivo seja também a liberdade dos outros. De tal modo que, quando, ao nível de uma total autenticidade, reconheço que o homem é um ser em que a essência é precedida pela existência (SARTRE, 2014, p. 16).

A liberdade é o fundamento para todos os valores. Tais valores são construídos por meio das escolhas desde que as mesmas estejam engajadas. O conteúdo da escolha não importa, pois, a construção, deve necessariamente, ser autêntica e simultânea a dos outros. A vida em si mesma não tem nenhum sentido *a priori*, já que somente quem a vive é que pode atribuir-lhe sentido vivendo-a. O sentido é dado através das escolhas, de modo que os valores são construídos pelas mesmas, ou seja, o valor é esse sentido escolhido. Assim, constitui-se uma comunidade humana coerente com uma essência precedida pela existência.

Os valores resultantes das escolhas individuais não podem ser agregados a uma comunidade humana, isto é, não se pode atribuir honra a todos os homens por meio do ato particular de um homem. O humanismo existencialista não venera nenhum homem, nunca colocará um homem como meta, pois, o homem está sempre se construindo. (SARTRE, 2014, p. 43) “O culto à humanidade culmina no humanismo fechado sobre si mesmo”. Ora, é nesse momento que Sartre traça as linhas fundamentais do verdadeiro humanismo:

Existe, porém, outro sentido para o humanismo, que é, no fundo, o seguinte: o homem está constantemente fora de si mesmo; é projetando-se e perdendo-se fora de si que ele faz com que o homem exista; por outro lado, é perseguindo objetivos transcendentais que ele pode existir; sendo o homem essa superação e não se apoderando dos objetos senão em relação a ela, ele se situa no âmago, no centro dessa superação. Não existe outro universo além do universo humano, o universo da subjetividade humana. É a esse vínculo entre a transcendência, como elemento constitutivo do homem (não no sentido em que Deus é transcendente, mas no sentido de superação), que chamamos humanismo existencialista. Humanismo, porque recordamos ao homem que não existe outro legislador a não ser ele próprio e que é no desamparo que ele decidirá sobre si mesmo, mas procurando sempre uma meta fora de si – determinada libertação, determinada realização particular – que o homem se realizará como ser humano (SARTRE, 2014, p. 18).

O existencialista projeta-se, perde-se para fora de si mesmo, lança-se para a vida projetando seu futuro num engajamento autêntico, assim ele existe e atribui sentido, perseguindo fins transcendentais, superando-se e apropriando-se dos objetos, visando sempre a superação. Este é o universo humano, o universo da subjetividade humana, pois, o homem decide sobre si mesmo sem voltar-se sobre si, mas procurando um fim sempre fora de si mesmo. Deste modo, o homem se realiza como humano, numa doutrina de ação que conscientiza o homem que ele deve se reencontrar e se convencer de que nada poderá salvá-lo dele próprio. Não há um sentido *a priori* para a vida, o absurdo é o sentido pleno da vida. Não

há um Deus para o salvar, o homem é livre para escolher e escolhendo constrói-se; constrói-se continuamente os valores que o integram.

O homem está condenado à liberdade. O homem está condenado a inventar o próprio homem, a se construir a cada instante e é no desamparo que ele se decide por si mesmo. Sartre apresenta um exemplo perfeitamente claro que se permite compreender essa autoconstrução de valores. O filósofo relata o caso de um de seus alunos, que o procura nas seguintes circunstâncias: o pai estava separado de sua mãe e apresentava tendências colaboracionistas; seu irmão mais velho morreu durante a ofensiva alemã de 1940; o aluno, com sentimentos um tanto primitivos, mas generosos, ansiava por vingar a morte do irmão. Ele morava com sua mãe, que se encontrava muito abalada pela semitraição do ex-marido e pela morte de seu filho mais velho. Este jovem era seu único amparo.

Naquele momento, o jovem precisava escolher entre partir para a Inglaterra para alistar-se nas Forças Francesas Livres ou permanecer com sua mãe para ajudá-la a viver. A sua mãe era muito apegada e só vivia em função dele e se caso ele desaparecesse ou morresse em combate, ela inevitavelmente mergulharia no desespero. Ele tinha consciência de que tudo que fizesse em relação à sua mãe, tinha respaldo concreto, no sentido de que ele a auxiliava a viver. Por outro lado, o ato de partir e combater na guerra seria ambíguo, pois, poderia perder-se. Deste modo não serviria para nada; por exemplo: partindo para se alistar na Inglaterra, ele poderia ficar por um longo tempo num campo de batalha da Espanha ou outro país, ou poderia ser enviado para outro lugar para trabalhar num escritório preenchendo documentos. O que se encontrava diante dele eram dois tipos de ações distintas: uma delas sólida, imediata, mas dirigida a um único

indivíduo; a outra, dirigida a um conjunto infinitamente mais amplo, uma coletividade nacional, mas ambígua e podendo ser interrompida em meio ao caminho. Simultaneamente o jovem hesitava entre dois tipos de moral. De um lado, uma moral da devoção individual; de outro lado, uma moral mais ampla, porém, de uma eficácia contestável.

Ele precisará escolher uma delas, mas quem poderá ajudá-lo na escolha? A doutrina cristã? Não, a doutrina cristã prega que se deve ser caridoso, amar o próximo e sacrificar-se pelo semelhante, a escolha deve ser sempre pelo caminho mais difícil etc., mas, quem deve-se amar, o combatente ou a mãe? Qual seria a utilidade maior, aquela, vaga, de participar do combate ou aquela imediata de ajudar a mãe a viver? A pergunta é: quem poderá decidir *a priori*? Ninguém poderá decidir porque nenhuma moral estabelecida tem a resposta. A moral kantiana diz para nunca tratar os outros como meio para atingir um fim e sim tratar os outros sempre como um fim. Se o jovem ficar com sua mãe, a tratará como um fim e não como um meio, mas estará correndo o risco de tratar àqueles que combatem como meios para um fim e vice-versa, se tratá-los como fim, pelas mesmas razões estará tratando sua mãe como meio.

Os valores são vagos e amplos demais para o caso preciso e concreto considerado. Resta-se apenas, confiar nos próprios instintos. Foi exatamente o que o jovem tentou fazer, e, confessou que; no fundo o que conta são os sentimentos; que deveria escolher por aquilo que verdadeiramente o impele para uma determinada direção. Se sentir que gosta de sua mãe de modo que possa sacrificar todo o resto; o desejo de vingança, o desejo de ação e de aventura, fará com que ele fique com ela. Ou, se pelo contrário, sentir que o amor pela mãe não é

suficiente, então ele partirá para a guerra. Mas, como avaliar um sentimento? O que constitui o valor de um sentimento, ou o valor do sentimento por sua mãe? O fato de ele permanecer por ela. Pode-se dizer que se ama um amigo de tal maneira que se sacrificaria uma soma em dinheiro, mas, só poderá dizê-lo se assim o fizer. Pode-se dizer que ama a mãe a ponto de ficar junto dela; mas, não se pode determinar o valor desse sentimento, a não ser que, precisamente, se pratique um ato que o confirme, que o defina. O desejo de que o sentimento justifique os atos, culmina num círculo vicioso.

Por outro lado, o exemplo de Gide, expressa muito bem, que um sentimento representado e um sentimento vivido são quase indiscerníveis: decidir-se pelo amor à mãe ficando junto dela, ou representar uma comédia que retrata a mesma situação, é quase a mesma coisa, ou seja, o sentimento constrói-se por meio dos atos praticados; não sendo, pois, possível, pedir conselhos. (SARTRE, 2014, p. 9). “O que significa que não posso nem procurar em mim mesmo a autenticidade que me impele a agir, nem buscar numa moral os conceitos que me autorizam a agir”. Mas, o jovem procurou seu professor para pedir-lhe conselho, no entanto, se procurasse por um padre para pedir-lhe um conselho, estaria escolhendo esse padre e, no fundo, já se sabe aproximadamente o que esse padre aconselhará. Significa que escolher o conselheiro é enganar-se.

No caso dos cristãos, é legítimo que peçam conselhos a um padre, no entanto, existem padres colaboracionistas, padres oportunistas, padres resistentes, e qual deles escolher? Ou seja, qualquer um dentre os padres escolhidos já revelará a decisão pelo conselho que se quer receber. O fato de o jovem procurar por Sartre, revela que ele queria a liberdade, isto é, ele já sabia o que Sartre lhe

diria: “escolha, invente, você é livre”. (SARTRE, 1970, p. 9). “Nenhuma moral geral poderá indicar-lhe o caminho a seguir; não existem sinais no mundo. Os católicos arguirão: sim, existem sinais. Admitamos que sim; de qualquer modo, ainda sou eu mesmo que escolho o significado que têm”.

Nesse sentido, o filósofo defende a tese de um humanismo existencialista de homem que se autodetermina com fundamento no conceito de “liberdade”. Esta “liberdade” é uma estrutura universal presente e constituinte do homem, portanto, o homem é livre, ou seja, o projeto do homem é de constituição estrutural de abertura, é a condição humana de contínua construção conforme a abertura dessa estrutura. Para Sartre, o que determina ontologicamente o homem é unicamente essa estrutura, a determinação que condiciona o homem em estatuto de liberdade, de estar lançado no mundo. Essa liberdade parece perder-se na medida em que depende do engajamento dentro do conjunto das possibilidades, isto é, unicamente, se pode escolher aquilo que está no campo das possibilidades em determinada circunstância.

O projeto livre é determinado pelas circunstâncias e perde sua liberdade na medida em que não se engaja de acordo com os limites impostos pela dinâmica ôntica. A existência é determinada pelos fatores circunstanciais. Em outras palavras, a circunstância determina o modo da existência humana. Pode-se somente existir na condição limitada e determinada pelo conjunto das possibilidades. Deste modo, não se pode confundir a liberdade sartriana com a liberdade cotidiana que faz parte do engajamento a partir do conjunto dos possíveis.

Referências Bibliográficas

SARTRE, Jean-Paul. *L' être et le néant: essai d' ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.

_____. *Crítica da razão dialética: precedido por questões de método*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira; apresentação da edição brasileira, Gerd Bornheim. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

_____. *O existencialismo é um humanismo*. 3ª ed. Tradução de João Batista Kreuch, Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

A defesa da vida ativa em Mestre Eckhart

The defense of the active life in Meister Eckhart

SAULO MATIAS DOURADO²⁸

Resumo: Há, na filosofia medieval, um debate sobre a prioridade da vida ativa ou da vida contemplativa no caminho da perfeição do homem. Existe em Tomás de Aquino e, em Santo Agostinho, ponderações sobre a necessidade de ambos, mas uma preferência pela contemplação. Mestre Eckhart, a partir da parábola de Marta e Maria, propõe uma interpretação diferente sobre a compreensão de atividade e coloca Marta como paradigma, porque não apenas une-se à divindade em seu ser, como a frutifica em seu afazer. Eckhart nomeia tal estado supremo da alma como “mulher”, isto é, fecundo por princípio, capaz de engendrar em todas as obras a centelha divina.

Palavras-chave: Mestre Eckhart. Vida ativa. Desprendimento. Mística.

Abstract: In medieval philosophy, there is a debate on the priority of the active life or the contemplative life in man's perfections. It exists in Thomas Aquinas and St. Augustine weights on the need for both, but a preference for contemplation. Meister Eckhart, from the parable of Martha and Mary, proposes a different interpretation of the understanding of activity. He places Marta as a paradigm, because not only joins the divinity within your being, as the fruits on your to-do. Eckhart names such supreme state of the soul as “woman”, that is , fecund in principle, able to engender in all the work the divine spark.

Keywords: Meister Eckhart. Active life. Detachment. Mystic.

²⁸ Licenciado e Mestre em Filosofia pela UFBA. É professor em escolas privadas de Salvador. Foi bolsista do PET entre 2009 e 2010, no Curso de Filosofia da UFBA. O presente artigo resulta do terceiro capítulo de sua dissertação, defendido em março de 2015, sob orientação da Prof^ª. Dr^ª. Nancy Mangabeira Unger.

Do seguinte modo se conta a parábola de Marta e Maria:

Estando em viagem, entrou num povoado, e certa mulher, chamada Marta, recebeu-o em sua casa. Sua irmã, chamada Maria, ficou sentada aos pés do Senhor, escutando-lhe a palavra. Marta estava ocupada pelo muito serviço. Parando, por fim, disse: “Senhor, a ti não importa que minha irmã me deixe assim sozinha a fazer o serviço? Dize-lhe, pois, que me ajude”. O Senhor, porém, respondeu: “Marta, Marta, tu te inquietas e te agitas por muitas coisas; no entanto, pouca coisa é necessária, até mesmo uma só. Maria, com efeito, escolheu a melhor parte, que não lhe será tirada” (BÍBLIA, 1982, Lc, 10, 38).

A interpretação mais corrente para esta passagem é a que parece à primeira vista: Jesus repreenderia Marta por ocupar-se de tarefas mundanas e não estar, qual Maria, concentrada na ausculta das palavras sagradas. O desfecho da parábola traz textualmente que Maria escolheu a melhor parte, a de estar aos pés do manto, em vez de atarefar-se em coisas mundanas e, talvez, distrair-se. Segundo Tanquerey, se a palavra contemplação não aparece nas Escrituras, a sua "realidade é claramente descrita" (TANQUEREY, 1955, p. 54) na parábola pela figura de Maria, o que fortalece a aceitação da superioridade de Maria, porque remonta à tradição da *vita contemplativa* e da *vita activa*, em que se tomou a contemplação como a via própria do conhecimento de Deus, simbolizada por Maria, em detrimento da atividade de Marta.

Para ficar clara a distinção entre tais conceitos, tão debatidos na filosofia dos pensadores medievais, podemos recorrer à doutrina de Agostinho. No IV artigo do opúsculo *De Magistro*, o filósofo se propõe a discutir “se ensinar é ato da vida contemplativa ou ativa”

(AGOSTINHO, 1987, p. 45). Desse modo, o ensino e a pregação, a transmissão daquilo que se contemplou passará a fazer parte da vida contemplativa, e este se tomaria como um ideal geral. Na contemplação, se é movido a deixar “a Deus por Deus”. A vida ativa, nesta concepção, tampouco seria algo oposto e negativo: é a ordenação para o bem do próximo, do outro homem. Contudo, a completude rumo à perfeição será pela contemplação, a fim de se chegar à verdade suprema. O ideal de perfeição se baseia na contemplação, sem deixar de reconhecer a ação como necessária, uma vez que o homem não é só espírito. Tomás de Aquino, na *Suma Teológica*, assim pontua, em referência a Agostinho:

Às vezes, premidos pelas necessidades, temos de deixar a contemplação para nos darmos às obras da vida ativa; mas não de modo que devamos abandonar completamente a contemplação. Por isso, diz Agostinho: *O amor da verdade deseja um santo repouso. Mas, a caridade, se for preciso, faz-nos aceitar um justo trabalho, isto é, o da vida ativa. Se ninguém, contudo, nos impuser essa carga entreguemo-nos ao estudo e à contemplação da verdade. Mas, sendo-nos ela imposta, a caridade mesmo nos impõe a necessidade de aceitá-la. Nem por isso, contudo, devemos abandonar de todo a doce contemplação da verdade, não seja que, privados dessa suavidade, sintamos a opressão da necessidade.* Por onde é claro que quem é chamado da vida contemplativa para a ativa, não sofre uma subtração, mas deve fazer antes uma adição (AQUINO, 2006, p. 581).

Não há, pois, uma dicotomia, *grosso modo*, entre vida contemplativa e vida ativa em que uma é sumamente boa e a outra reprovável, pois. A partir do exemplo da caridade, que é a virtude da

doação de si para o outro, expõe-se que a necessidade pressiona o homem a agir. O homem não deve recear que a sua contemplação se esvaia ao agir. Aí há uma indicação de que esta contemplação se torne um bem a ser preservado para além das necessidades. Existe, pois, uma escolha por qual seria “a melhor parte”, isto é, a que mais uniria o homem ao divino. Esta caberia à contemplação, por conter a ciência da salvação, para além do terreno e do tempo, tal como Aquino menciona pelo nome de Maria, interpretando a parábola referida.

‘No princípio era o Verbo’ a quem Maria ouvia. ‘O Verbo se fez carne’ a quem Marta servia. [...] Escolham para si a melhor parte, isto é, da vida contemplativa; exerçam a palavra, abeberem-se da doce doutrina, cultivem a ciência da salvação... (Marta), tu não escolheste algo de mal, entretanto, (Maria) escolheu a melhor (AQUINO, 2006, p. 598).

No trecho anterior, Tomás de Aquino compara o princípio enquanto Verbo a Maria, e o Verbo enquanto carne a Marta. São dois modos da mesma dimensão maior que é o Verbo. Marta não deixa de ser verbo ao ser carne, tampouco Maria, puro Verbo, paira solitária. São dinâmicas, tal como a Trindade, que é, a um só tempo, pai, filho e espírito santo (cf. SCHUBACK, 2000, p. 67). Também Marta não pode ser desconsiderada, pois o próprio Verbo também se fez Carne. Assim, Tomás cita mais uma vez Agostinho, em um dos sermões nos quais o pensador do século V comenta o provérbio de Marta e Maria: a “doce doutrina” e “a ciência da salvação” são expressões que aparecem no Sermão 103 de Agostinho, dedicado à interpretação da passagem do Evangelho de Lucas.

Agostinho demonstra, com mais ênfase, que Maria não poderia ser vista sem Marta. Para tanto, faz uma redução ao absurdo,

clamando que se deixe de “visitar os enfermos” ou “enterrar os mortos”, já que os homens deveriam apenas ocupar-se com a contemplação. Contemplar é a “ciência da salvação”, “a doçura da doutrina”, porém não pode ser vista em separado, assim como tampouco se podem considerar as atividades materiais e temporais sem uma relação com a transcendência e as causas espirituais. Desse modo, observa Agostinho:

Devemos pensar que Jesus vituperou a atividade de Marta, ocupada no exercício da hospitalidade, ao recebê-lo em sua casa? Como podia ser com justiça censurada quem se deleitava em acolher tão notável Hóspede? Se assim for, cessem os homens de socorrer os necessitados e escolham para si a melhor parte, a qual não lhes será tirada; dediquem-se à meditação da palavra divina, almejem ardentemente a doçura da doutrina, consagrem-se à ciência da salvação; não se preocupem em saber se há na aldeia algum peregrino ou algum pobre sem alimento ou roupa; desinteressem-se de visitar os enfermos, de resgatar o cativo, de enterrar os mortos; abandonem as obras de misericórdia e apliquem-se à única ciência. Se esta é a melhor parte, por que não nos dedicarmos todos a ela, já que, nessa matéria, temos o próprio Senhor como nosso defensor? (AGOSTINHO, 1986, p. 1073).

A questão de Agostinho se torna também a de Eckhart: se Marta é uma dimensão necessária para a perfeição, por que Jesus teria indicado Maria ao dizer que esta escolheu a “melhor parte”? De que modo não seria tão obviamente uma defesa plena da *vita contemplativa* sobre a *vita ativa*, a ponto de Marta estar na “pior parte”? Caminhos de Agostinho e Tomás de Aquino para responder a questão da parábola de Marta e Maria são vastos e requereriam uma

empreitada por si só. Com a proposta colocada por Mestre Eckhart, podemos seguir sem descrever em detalhes o quanto se diferencia ou se assemelha aos outros autores medievais, mas, sim, que é uma resposta a esta tradição e que é considerada até hoje, no interior da teologia, como uma das mais distintas interpretações (JARCZYK ET LABARRIERE, 1999, p. 215). Aqui, nós a consideraremos em seu sentido filosófico, pontuando o sentido de estar presente nas figuras de Marta e de Maria, bem como a predileção de Marta. Trata-se, aqui, de um aspecto que nem Tomás de Aquino, nem Agostinho, foram tão explícitos.

No Sermão 86, traduzido como “A excelência de Marta sobre Maria”, Eckhart começa por enumerar os motivos que fizeram Maria sentar-se aos pés de Jesus: 1) “a sua alma estava tomada pela bondade de Deus”; 2) um desejo indizível, de ansiar e não saber por que, de querer e não saber o quê; e 3) o doce consolo por haurir as palavras eternas. Em contrapartida, também traz três razões para Marta agir como agia, na ocupação de atender bem o seu hóspede: 1) a maturidade e o exercício pleno; 2) uma sábia ponderação e a coordenação da obra exterior para dentro do que o amor ordenasse; e 3) a “suma dignidade do hóspede querido”.

Sem explicitar o porquê de cada consideração, nem ainda pesar uma compreensão em relação à outra, Eckhart segue ao próximo parágrafo direto para o tema da “satisfação racional” e da “satisfação sensível”, por meio de uma citação de Tomás de Aquino, em que Deus está à disposição de todo homem para sua satisfação racional e sensível, ao máximo que esse desejar (AQUINO, 2006, v. 1, p. 546). Em sua análise, Eckhart parece estar de acordo que um homem está na satisfação racional, “quando nem amor nem dor, próprios da criatura,

conseguem atrair para baixo o topo mais elevado da alma”, e assim indicar esta satisfação como mais próxima à perfeição do homem, uma vez já entendido que esta consiste em unir-se ao criador e não à criatura (ECKHART, 2008, p. 126).

Poderíamos assim pensar que a associação entre o racional e o sensível se revela na parábola, na qual cada uma das personagens representaria uma das atitudes. Em uma leitura óbvia, imputaríamos racionalidade à Maria, por ser a contemplativa, na doçura do manto de Jesus, e, a sensibilidade, à Marta, por ser ativa nas ocupações de servir. No entanto, os termos que Eckhart utiliza para caracterizar a “satisfação sensível” estão nos motivos enumerados em relação à Maria: “Satisfazer à natureza sensível significa que Deus nos dá consolo, contentamento e satisfação e assim somos mimados interiormente” (ECKHART, 2008, p. 126). Quem está no mimo do consolo e da interioridade é Maria, e por isto estaria nos prazeres da contemplação. Marta, ao contrário, está no conhecimento da vida.

Então Marta diz: “Senhor, ordena que me ajude!”. Marta não disse isso por ódio; disse-o antes por um bem-querer amoroso, pelo qual foi impelida. Nós devemos chamá-lo então de um bem-querer amoroso ou de uma repreensão amorosa [...]. Ela percebeu que Maria estava tomada de prazer por toda sua satisfação de alma. Marta conhecia Maria melhor do que Maria conhecia Marta, pois vivera mais e vivera bem; e a vida concede o mais nobre conhecimento. A vida conhece melhor que o prazer ou que a luz tudo que podemos alcançar nessa vida abaixo de Deus e, de certo modo, conhece a vida de maneira mais límpida do que a luz eterna poderia conceder (ECKHART, 2008, p. 127).

A questão de Eckhart não está em conceber uma distinção entre

satisfação sensível e satisfação racional, mas, sim, em sua identificação necessária à atividade e à contemplação, respectivamente. O modo mesmo da contemplação pode, pois, ser um “prazer” para a alma, mais do que uma atividade bem vivida pode sê-lo, e não implicar em um caminho reto de crescimento. Assim, a distinção aí se estabelece também entre “vida” e “prazer”, para além de ação e contemplação. Pode-se, assim, ser contemplativo por prazer em vez de santidade e também ser ativo por superação do eu ensimesmado e união com o divino. Este é o paralelo entre Maria e Marta.

É claro que, para Eckhart, o fazer não indica necessariamente a santidade, mas o ser que sustenta este afazer. Basta remontar à máxima de Eckhart nas *Conversações Espirituais*:

Não se pense em fundamentar a santidade num fazer; antes se deve fundamentar a santidade num ser, pois as obras não nos santificam, nós é que santificamos as obras (ECKHART, 1999, p. 104).

O ser é o modo do fazer. O afazer de Marta já está perfeito no ser mesmo que ela é, em relação a toda e qualquer obra. Neste sentido, o seu afazer é vida e não mera utilização de obras; é um transbordamento do ser mesmo que ela já é.

Eckhart, na sequência do sermão, compara santos como São Paulo, em seu primeiro arrebatamento, a mestres da vida, que exercitaram a sua união com Deus em obras. Neste paralelo, mostra que a ausência de um exercício deixa o arrebatamento aquém, pois este se encontra em um estágio de satisfação consigo em relação a Deus, enquanto a ação é uma relação à vida em Deus sem a ideia contemplativa de “Deus”. “Os mestres pagãos, pelo exercício das virtudes”, expressa Eckhart:

Alcançaram um conhecimento tão elevado que conheceram cada uma das virtudes, por imagens, de modo muito mais preciso do que Paulo ou qualquer santo em seu primeiro arrebatamento (ECKHART, 2008, p. 128).

Eckhart lembra que se um homem estiver em arrebatamento, e alguém ao lado estiver necessitado de um prato de sopa, é muito mais santo sair do estado de graça e servir-lhe assim o prato (cf. ECKHART, 2006, p. 105).

É o que Marta pede que Jesus ordene à sua irmã, para que ela cresça nas execuções das obras. No entanto, Cristo também lhe faz uma repreensão amorosa, pedindo-a que tenha calma, pois a irmã Maria ainda seria como ela desejava, e se esta havia escolhida “a melhor parte”, isto é, a que lhe dava mais prazer, também se tornaria perfeita. Nessa fala, repete o nome de Marta: “Marta, Marta, tu te ocupas com muitas coisas...” e, para Eckhart, a repetição do nome indica a perfeição:

Na primeira vez que disse Marta, demonstra sua perfeição nas obras temporais. Quando pronunciou pela segunda vez, demonstrou tudo que pertence à bem-aventurança eterna (ECKHART, 2009, p. 129).

O nome é repetido, pois demonstra que a irmã mais velha pertence tanto ao tempo quanto à eternidade, e, por esta razão, seria completa:

Sem impedimentos estão os que executam ordenadamente todas as suas obras seguindo a imagem da luz eterna; e essas pessoas estão junto às coisas e não nas coisas. Estão bem próximas e não possuem menos do que se estivessem lá em cima, no “círculo da eternidade”. Digo “bem próximas”, pois

todas as criaturas “medeiam”. Há dois tipos de “meio”. Um é aquele sem o qual não posso chegar a Deus: é a obra e o empreendimento no tempo e esse não diminui a bem-aventurança eterna. Obra é quando nos exercitamos, a partir do exterior, nas obras das virtudes. Mas empreendimento é quando nos exercitamos, a partir do interior, com discernimento racional. O outro meio é este: ser liberto desse mesmo, a saber, do primeiro meio. Pois nós fomos colocados no tempo para que, pelo empreendimento intelectual temporal, nos aproximemos de Deus e nos tornemos mais iguais a ele (ECKHART, 2008, p. 128-129).

Neste trecho, Eckhart aponta que o empreendimento da alma, ao modo de Marta, é superar o tempo dentro do tempo, de estar nas coisas sem ser impedida por nenhuma delas, tampouco sem livrar-se delas. É o que remetemos ao desprendimento e ao deixar-ser. O movimento de desprender-se está completo, assim, em seu caráter ativo (cf. SCHURMANN, 2000, p. 36): não se trata de abandonar as coisas, em um movimento de total desapego material, pois isto revelaria, sem dúvida, um apego, mas estar desprendido entre todas elas a ponto de nenhuma indicar impedimento para a correspondência com a luz eterna. Esta luz é íntima e está junta em todos os afazeres, realizando-os na mesma correspondência com a eternidade do Uno. Assim, Jesus diz a Marta: “Uma coisa só é necessária”. Uma: a total unidade entre todas as coisas no seio do Uno da criação. Quem está nesse modo, está “salvo” no tempo e na eternidade e tem o “seu discernimento racional” aberto para a Unidade.

Virgem é Marta, mas não apenas virgem. Eckhart cita a passagem do Evangelho de Lucas no início do Sermão 2, cujo versículo é o início da parábola de Marta e Maria: *Intravit Jesus in quoddam castellum et*

mulier quaedam, Martha nomine, excepit illum in domun suam (BÍBLIA, 1982, Lc 10,38). A tradução do próprio Eckhart, porém, não é literal, conforme se vê no primeiro parágrafo. Ele diz: “Nosso Senhor Jesus Cristo subiu a um burgo e foi recebido por uma virgem que era mulher”. O nome de “Marta”, no caso, tornou-se “uma virgem que era mulher”. Não é sem razão, e se acrescentamos as palavras colocadas no Sermão 86, compreendemos melhor a imagem de Marta: é o símbolo da perfeição da criatura humana. A um só passo é recepção intelectual, no fundo da alma, e, é do tempo e da obra, que frutifica Deus em todas as coisas.

O significado da simbologia da mulher está expresso no próprio Sermão 2:

Agora prestai atenção e observai com precisão! Se o homem permanecesse para sempre moça-*virgem*, dele não viria nenhum fruto. Para tornar-se fecundo, é necessário que seja mulher. “Mulher” é o nome, o mais nobre que se pode atribuir à alma, e é muito mais nobre do que “moça-*virgem*”. Que o homem conceba Deus em si é bom, e, nessa concepção, é ele moça-*virgem*. Mas que Deus se torne nele fecundo, isso é bem melhor. Pois frutificar a dádiva é a única gratidão para com a dádiva. E ali, o espírito é mulher, na gratidão que gera novamente, lá onde o espírito gera novamente Jesus para dentro do coração paterno de Deus (ECKHART, 2006, p. 48).

Receber Deus é, acima de tudo, gerá-lo. Nesse sentido, fala-se que a doutrina do desprendimento não é a do quietismo, nem da ataraxia estoíca. Ser desprendido, em Eckhart, não é ser afastado, tampouco indiferente, isento de paixões (cf. SCHURMANN, 2000, p. 21). Eckhart chega a frisar, noutra momento, que “jamais um santo foi tão grandioso que não pudesse se comover” (ECKHART, 2009, p. 132).

Estar em recepção divina não é estar fora dos afetos ou estar passivo diante de todos os acontecimentos: é estar na atividade da geração, é pertencer à própria dinâmica de criação divina. Ao acolher a deidade, o homem desprendido frutifica esta mesma deidade em todas as coisas. Virgem, assim, é a “mãe de Jesus”: para que cada homem engendre Deus do fundo da alma, precisa torná-lo Filho entre os homens.

No Sermão 101, Eckhart distingue, em três pontos, o que consiste este nascimento e este eterno gerar: o lugar do nascimento, a atitude da virgem-mulher e os frutos que são gerados. A imagem do nascimento é utilizada a partir de uma citação de Agostinho: “Que este nascimento se produza sempre”, diz Santo Agostinho, ‘para quê isto me serve se não se produz em mim?’ Que ele se produz em mim, é o que importa” (AGOSTINHO apud ECKHART, 2008, p. 191). Desse modo, o nascimento, ou, em termos teológicos, o Natal, não seria apenas um evento passado, isto é, uma data especial de calendário, referido a um acontecimento. Ele seria um ato permanente da alma, e, por ser permanente, é da ordem do *sempre*, do atual. O nascimento “sem descanso”, em Eckhart, é um engendramento contínuo e um evento constante, pois acontece na eternidade (cf. SANTOS, 2012, p. 129).

No segundo ponto, retrata-se que o nascimento do Filho na deidade só interessa a cada homem na medida em que se produz no próprio homem: O mesmo filho que é gerado na eternidade há de ser gerado em cada homem. “É assim que Deus Pai engendra seu Filho: na unidade verdadeira da natureza divina [...]. Deus engendra seu Filho em nós exatamente da mesma maneira que ele faz no eterno” (ECKHART, 2008, p. 194). O que serve ao homem é que a geração

eterna se dê também nele. A gratidão para este gerar é se tornar, ele mesmo, gerado e gerador, desde o qual todas as coisas ganham a união com o Filho. Gerar é receber a deidade e devolvê-la para o mundo, permanentemente.

Muitas boas dádivas são concebidas na virgindade, mas se não geradas em Deus novamente, com louvor de gratidão, na fecundidade da mulher, se estragam e se reduzem a nada. Com elas o homem jamais se torna bem-aventurado nem melhor. Ademais, sua virgindade não lhe serve para nada, pois ele, além da sua virgindade não é mulher, cheia de fecundidade. É nisso que está a perda (ECKHART, 2006, p. 50).

A virgindade de Marta aponta o seu acolhimento na unidade de Deus pela recepção. Maria, a irmã de Marta, ainda não é virgem, como traz o seu nome: “era Maria no nome, mas não ainda no ser” (ECKHART, 2008, p. 130). Ela não era ainda mãe, como é próprio do ser de Maria. Estava ainda acomodada “pelo prazer e pela doçura e havia recém-ingressado na escola e aprendia a viver”. (Ibidem). Não estava solta e livre como é próprio da virgindade, tampouco estava apta a frutificá-la, como é próprio da mulher. Para Eckhart, o recolhimento nesta interioridade será sempre improdutivo, no sentido filial do termo. É a potência de toda alma sem a atualização em Deus, uma semente nunca germinada, uma árvore que não deu frutos. É preciso que o ser virgem deixe ser este ser mulher para que se engendre.

A interioridade, assim, é ela mesma uma exterioridade: Deus é no ser e para além do ser. Deus está no homem, que o segue a fim de aperfeiçoar-se. É na interioridade e, para além dela, exteriorizando-se, tornando-se carne a partir do verbo, vinculando-se ao tempo pela força da eternidade. A deidade precisa emergir em cada obra, em cada

imagem ou então de nada adiantará.

Quem totalmente, por um instante, deixasse a si mesmo, a ele tudo seria dado. Se, ao contrário, um homem tivesse deixado por vinte anos a si mesmo e, mesmo que um só instante se retomasse, este jamais teria deixado a si mesmo (ECKHART, 2006, p. 105).

Na frutificação, nem “antes”, nem “depois”; não há planejamento para se engendrar, nem lembranças de engendramentos. Só se frutifica agora mesmo, sempre, a tal ponto que nada é prévio nem posterior ao nascimento de Deus. O nascimento permeia tudo e esta é a nobreza do homem desprendido, e o fruto da mulher virgem, ambos, uma única dimensão.

Sendo assim, a vida ativa em Marta expressa o transbordamento interior da divindade na obra externa do seu afazer. O modo de Deus se dar, aqui e agora, no mundo dos homens, se efetiva por meio da ação fecunda dos homens unidos a Deus, enquanto “mulher”, enquanto aquela que engendra o Uno inteira e reiteradamente. Este é o caráter desprendido, que liga humanidade e deidade, capaz de tornar ativo o homem, sem deixar o primado ontológico da criação.

Marta é pobre inteiramente e, uma vez saída do modo da criatura, se mantém una com Deus. Eckhart indica que Marta não vive para contemplar a divindade, mas para vivê-la: já a possui no seio de seu coração de mulher e ninguém mais pode tirá-lo, nem mesmo Deus, pois aí só a deidade entra. Desse modo, é que Eckhart responde a uma questão no tratado *Do desprendimento*: ora, se é o desprendimento a virtude mais alta, por que nas Escrituras está dito que Jesus, ante a sua mãe Maria, teria olhado a humildade de sua serva e não o desprendimento (Lc 1, 48)? É que o desprendimento é a interioridade imóvel que, contudo, move e deixa mover todas as obras.

O seu essencial se perfaz, não é nenhum ser, mas por toda ultrapassagem de ser. Por isso, Jesus não poderia olhar o desprendimento tão somente, mas, sim, apenas os seres das virtudes:

E porque Nosso Senhor, quando quis fazer-se homem, permaneceu imóvel em seu desprendimento, Nossa Senhora bem sabia que Ele desejava dela a mesma coisa (ECKHART, 1991, p. 150).

Se pelo contrário, Jesus tivesse mencionado o desprendimento, este se teria turvado, deixando de “ser total e perfeito”. Em todas as ações do homem desprendido reside o desprendimento, sem que este *seja* definido em qualquer instante, sem que o desprendimento mesmo se torne um dos seres com quem se relaciona.

A atitude participativa da vida, que não abandona a relação com o sagrado, é uma disposição milenar, que pode ser encontrada em outras narrativas, como uma das próprias referentes ao pensador originário Heráclito de Éfeso, pensador do Logos, aqui referido. Conta-se que ele estava em sua cabana, junto ao forno, aquecendo-se contra o frio, quando chegaram visitantes de longe para escutarem suas palavras. Ao verem o eminente pensador em uma atitude prosaica, chegaram a recuar e querer sair, mas Heráclito os interceptou: “Entrem. Aqui também habitam os Deuses”. Se na narrativa do Evangelho, a visita é ilustre, e as anfitriãs se põem a recebê-la de modo diverso, nesta as visitas querem deliciar-se com o que ouvem do anfitrião, este, contudo, não lhe traz doçura alguma, não consola, apenas é cotidianamente.

Segundo Heidegger, lido por Carneiro Leão (Cf. LEÃO, 1997, p. 16), os visitantes ficam decepcionados por um homem extraordinário, de onde se ouviam grandes histórias e enigmas correrem por Éfeso,

ocupar-se de algo tão ordinário, que é aquecer-se do frio, em uma cabana tão simples. Diante do quadro, perdem a vontade de entrar. O que poderiam, afinal, aprender com um homem e o seu forno? Não já viram inúmeras cenas assim, já não conhecem tudo sobre o homem com frio e o forno? Precisaríamos vir de tão longe para ver o banal? Não haveria ali nada a contemplar, a aumentar as graças do pensamento e do entendimento da realidade. Assim, é possível que supusessem ser necessário a um pensador ter modos estranhos e viver em situações curiosidades, em um isto, ou em um aquilo referencial. Quer dizer: estar num outro mundo e emigrar para um infinito invisível, nunca presente, sempre transcendental. Heráclito, porém, os corrige e responde: “Entrem, aqui também habitam os Deuses”. Convidaria aí para entrar na casa, esta morada do homem, a fim de verem eles também o extraordinário em todas as coisas. Estar sim entre as coisas, pois para quem se dispõe, ali também se revela o sagrado.

É dessa maneira, pois, que Heidegger situa a questão do extraordinário e do ordinário na visão do Heráclito agachado à fogueira:

Não é preciso evitar o conhecido e o ordinário e perseguir o extravagante, o excitante e o estimulante na esperança ilusória de, assim, encontrar o extraordinário. Vocês devem simplesmente permanecer em seu cotidiano e ordinário, como eu aqui, que me abrigo e aqueço junto ao forno. Não será isso que faço, e esse lugar em que me aconchego, já suficientemente rico em sinais? O forno presenteia o pão. Como pode o homem viver sem a dádiva do pão? Essa dádiva do forno é o sinal indicador do que são os *theoí*, os deuses. São os *daíontes*, os que se oferecem como extraordinário na intimidade do ordinário (HEIDEGGER, 1998, p. 24).

Marta compreende que o sagrado já habita e aquece a casa no fogo originário. Com isso, no ato de cuidar e de cuidar-se a deidade mesma transborda. Eis a atitude mística para a recepção do ser divino no sentido de vir tornar-se o advérbio do Verbo. Se Jesus está em viagem e é um hóspede, significa que o ser da deidade é movimento; é, portanto, verbal. O seu acolhimento se dá no movimento contínuo de uma realidade que não se estanca, nem na alma mesma de quem tenta apreendê-la. Assim, em *O Homem Nobre*, Eckhart diz que o homem pleno é aquele que parte para uma terra distante e regressa. Eis o ciclo da alma perfazendo em si mesmo, desprendendo-se e retornando. O homem retorna porque é desprendido.

Referências bibliográficas

AGOSTINHO. *De magistro*. São Paulo: Nova Cultural, 1987 (Col. Os Pensadores).

_____. *Comentarios de San Agustín a las lecturas litúrgicas*. Valladolid: Estudio Agustiniano, 1986.

AQUINO, Tomás. *Suma Teológica – Vol. VII*. São Paulo: Loyola, 2006.

BIBLIA. Português. *Bíblia sagrada*. Tradução: Centro Bíblico Católico. 34. ed rev. São Paulo: Ave Maria, 1982.

ECKHART, Mestre. *O livro da divina consolação e outros textos seletos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.

_____. *Sermões alemães vol. 1*. Trad. GIACHINI, Enio Paulo. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

_____. *Sermões alemães vol. 2*. Trad. GIACHINI, Enio Paulo. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

HEIDEGGER, *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

JARCZYK, G.; LABARRIÈRE, P.-J. *Maître Eckhart ou l’empreinte du desert*. Paris: Albin Michel, 1995.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Heráclito e A Aprendizagem do Pensamento*. Revista de Filosofia Antiga - Kleos, Rio de Janeiro - IFCS - UFRJ, v. 1, n° 1, p. 113-142, 1997.

SANTOS, Bento Silva. *O Gottesgeburtszyklus de Meister Eckhart: a mística fundamental do “nascimento de Deus na alma”* (Sermões 101 a 104). In: *Mística e Milenarismo na Idade Média*. Jan-Jun 2012.

SCHÜRMAN, Reiner. *Wandering Joy: Meister Eckhart’s mystical philosophy*. Lindisfarne Books, 2001.

TANQUEREY, A. *Compêndio da teologia ascética e mística*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1955.

Notas sobre a noção de transcendência em Heidegger: um modo de pensar a questão pelo sentido de ser

Notas sobre a noção de transcendência em Heidegger: um modo de pensar a questão pelo sentido de ser

Notes on the notion of transcendence in Heidegger: a way to think about the question the meaning of being

THAYLA MAGALLY GEVEHR²⁹

Resumo: A questão condutora de *Ser e Tempo* (1927) é a questão pelo sentido de ser. Nessa obra, Heidegger pensa demoradamente esse ente que nós mesmos somos – *Dasein* (ser-o-aí) – o âmbito da questão pelo sentido de ser, o ente que compreende ser, o ente de caráter ôntico-ontológico, isto é, o ente que abre mundo e se encontra “no mundo”, mas que, mesmo se relacionando com os entes, estando meio a eles, é marcado por uma diferença constitutiva em relação aos entes simplesmente dados. Dois anos mais tarde, com a publicação da conferência *Sobre a Essência do Fundamento* (1929), essa mesma temática reaparece, mas sob outro aspecto, digamos assim. Ali, o filósofo alemão mostra que a questão pelo fundamento (pelo ser dos entes) só pode ser colocada “adequadamente” se tiver como âmbito a transcendência. Pensar um modo “adequado” significa pensar a questão visando a diferença ontológica (diferença entre ser e ente) em vez da presentificação do fundamento. Apesar destes temas (fundamento e transcendência) terem sido tratados, de algum modo, na obra de 1927, aqui, na Conferência de 1929, parecem encontrar mais “vigor”. Nesta, transcendência é vista como a constituição fundamental do ser-aí. É o modo por que podemos entender “mundo”, porque ser transcendência, em sentido heideggeriano, é ser ser-no-mundo. Isto significa, *grosso modo*, que ser-aí, o ente que lida com o sentido de ser, ultrapassa (transcende) compreensivamente todos os entes sem se perder em meio a eles. Por poder ultrapassar e se manter um mesmo, isto é, ser mesmidade e permitir alteridade, mostra-se, entre outras coisas, como “o” mundo, enquanto lugar para todos os entes e como o espaço para a questão pelo fundamento – um

²⁹ Ex-acadêmica bolsista do Grupo PET/Filosofia da UNIOESTE. Atualmente cursa o Programa de Mestrado na mesma instituição.

espaço que não busca a presentificação do fundamento, mas que permanece a e na pura diferença (ontológica).

Palavras-chave: Ser-aí. Transcendência. Ser-no-mundo. Fundamento.

Abstract: The guiding question of *Being and Time* (1927) is the question the sense of being. In this work, Heidegger thinks, lingeringly, that being that we ourselves – Dasein – the scope of the question for the sense of being, the entitie who understands being, the ente of ontic-ontological character, that is, the ente which opens the world and is “in the world”, but that even if relating with the entities, standing among them, is marked by a constitutive difference from the entities just data. Two years later, with the publication of the conference *About the Essence of the Foundation* (1929), the same thematic reappears, but in another aspect, say so. Here the German philosopher shows that the question at foundation (the being of entities) can only be placed “properly” if as ambit transcendence. Think a “proper” way means think the question with a view to ontological difference (difference between being and entitie) instead of the foundation presentification. Despite these themes (foundation and transcendence) have been treated in some way in the work of 1927, here in the 1929 Conference, seem to find more “vigor”. This, transcendence is seen as the fundamental constitution of Dasein. Is the way by which we can understand “world” because being transcendence in Heidegger's sense, is to be being in the world. This means, *roughly*, that being-there, the one who deals with the sense of being, exceeds (transcend) comprehensively all entities without getting lost among them. To be able to overcome and remain the same, i.e. being sameness and allow alterity, it is shown, among other things, as “the” world as the place for all beings and how the space to the issue by the foundation – one space that does not seek presentification the foundation, but that remains to and in pure difference (ontological).

Keywords: Dasein. Transcendence. Being-in-the-world. Foundation.

Sobre a Essência do Fundamento, de 1929, conferência proferida dois anos após a publicação de *Ser e Tempo*, “nomeia a diferença

Notas sobre a noção de transcendência em Heidegger: um modo de pensar a questão pelo sentido de ser

ontológica”. É o que afirma Heidegger, no *Prefácio* à terceira edição (1949). Em vista dessa nomeação, não devemos nos esquecer, primeiramente, que a diferença entre ser e ente constitui a base do projeto filosófico heideggeriano. Em *Ser e Tempo*, a diferença ontológica consta como pano de fundo amplo, servindo à colocação e compreensão da questão pelo sentido de ser. De modo muito geral, a questão pelo sentido de ser aparece e só pode aparecer mediante a compreensão prévia da diferença entre o aparecer e o que aparece (entes, estados e condições ônticas). Compreender a diferença nada tem a ver com algo que homem possa elaborar ou mesmo operar logicamente; qualquer elaboração ou operação lógica é posterior à diferença ontológica, que fundamenta a compreensão de ser. Com isso, afirma-se que não é o homem quem diferencia ente e ser, como se fossem duas esferas totalmente opostas, para as quais se pudesse apontar, caracterizando suas diferenças: “a diferença ontológica nada tem de apreciação ou distinção racional (seja lógica, categorial ou transcendental) entre o ser e a entidade. (HEIDEGGER, 2003), visto não se tratar de “uma representação do ser e do ente segundo uma diferença” (KAHLMAYER-MERTENS, 2014, p. 190). Não se trata da diferença “entre” dois campos, muito menos de algo a ser observado eventualmente, ou alcançado pela via do conhecimento intelectual. Como dissemos, a diferença ontológica está à base da compreensão de ser, e, por isso, do sentido em geral; possibilita tanto o advento do ente enquanto ente quanto do ser enquanto tal, já que não haveria “um e outro” senão desde o acontecimento dessa diferença. Quando se fala em compreensão, na filosofia heideggeriana, aponta-se para *Dasein*³⁰ –

³⁰ Heidegger escolhe, para o ente que nós mesmos somos, o termo “*Dasein*”, que significa, em alemão, *existir*, no sentido de ser simplesmente dado, de acontecer aí. A

âmbito em que todas as coisas aparecem com sentido, onde pode surgir a questão pelo sentido de ser, âmbito desde onde a diferença ontológica acontece e pode ser expressa, porque *Dasein* é a própria diferença.

O tratamento da questão do ser, em *Ser e Tempo*, se diferencia muito do modo como a história da filosofia a estabeleceu e investigou. A questão se caracterizou pela busca de uma *determinação* do fundamento. Isto levou a que não se considerasse a diferença ontológica, e mesmo a que não se perguntasse pelo âmbito em que a questão pelo ser pode fazer sentido. A proposta heideggeriana foi, então, a de retomar a questão, a fim de elaborar o que ele denominou de “ontologia fundamental”. Embora a investigação de Heidegger emerja do solo da história da filosofia, e ainda que isto tenha sido, por alguns, considerado o solo renovado de uma ontologia “regional” (aquela que considera apenas uma região do ser), seu projeto visa, efetivamente, a destruição das ontologias assim tomadas, uma vez que todas elas procuram a determinação do fundamento, portanto “sem partir da” ou “chegar” à diferença ontológica. Destruir, porém, não significa acabar com a história da filosofia, mas desconstruir suas bases para erigir uma ontologia que dê conta da questão pelo sentido de ser: uma ontologia *fundamental*. Tal construção, no entanto, será sempre em vista daquela (ontologia, ontologia regional); não buscando um fundamento ou um ‘mais ente’ para a sustentação da realidade, mas perguntando pelo sentido de ser – onde toda a história da filosofia se movimentou sem reconhecer ou sem tomar como pertinente a questão.

escolha de um vocábulo usual tem por causa sua composição: *Da-sein* (ser-aí), ser o “lugar” (o aí) dos demais entes.

Notas sobre a noção de transcendência em Heidegger: um modo de pensar a questão pelo sentido de ser

A exigência de colocar “adequadamente” a questão pelo sentido de ser, de perguntar pelo fundamento mediante a diferença ontológica, exige, conjuntamente, um método adequado. Não trataremos, aqui, do método fenomenológico fundamental, tematizado no parágrafo 7, de *Ser e Tempo*. Isto quer dizer que não pensaremos a questão pelo sentido de ser através da exigência do método, mas pensaremos apenas o “lugar” em que ela tem sentido. Faremos isso a partir da análise da transcendência, que é a constituição fundamental do ser aí. A escolha de tratar desse modo a presente problemática se justifica como possível, em certa medida, não só porque o ser-aí é o âmbito para a questão pelo sentido de ser e porque ele se “revela” como transcendência, como já dissemos, mas, também, porque, em *Sobre a Essência do Fundamento*, Heidegger afirma que a transcendência é “o âmbito da questão pela essência do fundamento” (1979b, p. 98). Nosso objetivo é, dessa forma, entender a relação entre ser-aí, transcendência e fundamento.

Para que cumpramos com a tarefa que nos impomos, trataremos, num primeiro momento, do modo mais geral em que transcendência foi compreendida; num segundo momento, pensaremos em que sentido ela (transcendência) pode ser vista como constituição fundamental do ser-aí; depois nos encaminharemos para o que Heidegger chamou de transcendência como ser-no-mundo e, por fim, tentaremos mostrar, mais detidamente, qual é a relação da transcendência, enquanto lugar para a questão pelo sentido de ser, com a questão pelo fundamento.

1. Transcendência como ultrapassagem

Heidegger mostra, em *Sobre a Essência do Fundamento*, que,

num sentido tradicional, transcendência tem a ver com ultrapassagem espacial de algo. Isto significa que há um ente que ultrapassa e um ente que é ultrapassado. Dizemos que algo foi transcendido quando um ente foi ultrapassado e quando o ente que ultrapassa traz consigo uma representação do ente ultrapassado espacialmente e do espaço percorrido. Esse pensamento, contudo, acarreta alguns problemas. Não sabemos qual é a conexão entre aquele que ultrapassa e aquilo que é ultrapassado; também não sabemos como isto pode chegar mesmo a acontecer, já que há um ente específico que pode, de fato, ultrapassar e representar enquanto há outro ente que só pode ser ultrapassado e representado – mas não se sabe nada do como, do âmbito em que já estão um para o outro abertos numa “ultrapassabilidade”. Em vista desses problemas, afinal legados pela tradição, transcendência não foi pensada como uma simples superação espacial, mas como horizonte em que a ultrapassagem acontece. A estrutura formal desse pensamento pode ser vista da seguinte maneira: (i) o ente que é ultrapassado, (ii) o ente que ultrapassa e (iii) o horizonte em que a ultrapassagem se dá, como possibilidade de que um alvo ou fim seja atingido. Temos, na transcendência concebida como tal horizonte da ultrapassagem, o âmbito em que sujeito e objeto podem aparecer juntos: sujeito é, nesse sentido, aquele ente que transcende na medida em que ultrapassa o objeto surgido num horizonte; é aquele ente que se move em direção ao além, no sentido de buscar o que está adiante, à frente, situado noutro lugar que não o ocupado. Ultrapassar (transcender) seria, então, um dos comportamentos do homem, sempre que for identificado com o sujeito (pois este pode ser um ente supremo ou o Espírito absoluto, p.ex.); é ele quem *vai em direção ao* ente e, por isso, transcende-o no retorno para si. Nesse comportamento (de ultrapassagem) há o que é

Notas sobre a noção de transcendência em Heidegger: um modo de pensar a questão pelo sentido de ser

transcendido (objeto) e o horizonte em que a transcendência acontece (o ser do sujeito). Com isso, no entanto, não ficam claros o modo de ser do sujeito que realiza a ultrapassagem, o modo de ser do ente ultrapassado (o objeto), e muito menos a possibilidade de um ser horizonte do outro (o “onde” e em-direção-a-quê acontece a ultrapassagem) ou a relação entre os “três” (ou dois?).

Ainda que o sentido formal de transcendência tente esclarecer a conexão entre sujeito e objeto a partir da noção de horizonte de ultrapassagem, a origem e o modo da ligação não são claros. Aquilo que permite que o horizonte apareça como tal, que permite o encontro de um sujeito qualquer com um objeto qualquer, aquilo que determina a transcendência como possível a um ente específico (o sujeito) e a origem da diferenciação desses três momentos implícitos na ultrapassagem – tudo isto permanece na obscuridade. Isto significa que não adianta falar em espaço percorrido, horizonte em que um alvo é atingido, um em vista do que algo se dá, sem se perguntar pelo âmbito e estrutura ontológica prévia em que todas essas instâncias apareçam como pertencentes à transcendência, como pertencente a um ente específico (neste caso em que parece concernir a um, o “sujeito”, a capacidade de alcançar, ultrapassar, compreender o outro). Diante dessa obscuridade e em contraposição a essas significações, Heidegger mostrará que o horizonte em que algo aparece como tal não pode ser determinado por qualquer ente. Apesar de um animal, por exemplo, poder percorrer um espaço, ter uma direção para ir, ele não compreende ser, isto é, animal não se compreende como animal, não se compreende como aquele que vai ao encontro de outro ente para ultrapassá-lo, não compreende o próprio ultrapassar como ultrapassar, ao menos à medida que não se tome como o ente que é e não se diferencie expressamente do ente que ele não é, podendo retornar a si

depois de compreender/ultrapassar o outro. Não há um “a si, desde outro”. Por isso, transcendência, em sentido heideggeriano, tal como expresso em *Sobre a Essência do Fundamento*,

[...] refere-se àquilo que é próprio do *ser-aí humano* e isto não, por certo, como um modo de comportamento entre outros possíveis de vez em quando posto em exercício, mas como *constituição formal deste ente, que acontece antes de qualquer comportamento*. Não há dúvida, o ser-aí humano, enquanto existe “espacialmente”, possui, entre outras possibilidades, também a de ultrapassar um precipício. A transcendência, contudo, é a ultrapassagem que possibilita algo tal como existência em geral e, por conseguinte, também um movimentar- “se”-no-espaço (HEIDEGGER, 1979b, p. 104. grifo do autor).

Transcendência não é mero comportamento ôntico, mas constituição ontológica do ser-aí. Pensando dessa forma, ficamos impossibilitados de falar num abismo que separa um ente (um sujeito qualquer) de outro (um objeto qualquer) e do horizonte no qual a ultrapassagem se dá como um meio universal em que sujeito e objeto flutuam. Ultrapassar não é mais um comportamento possível a um homem imerso em um mundo local, mas a constituição fundamental de seu ser enquanto ser-aí; é o *modo* como ele acontece, o que possibilita e determina todo e qualquer comportamento ôntico (transpor espacialmente uma barreira, superar uma distância, superar uma dor, compreender um evento, entender uma equação etc). Ser-aí coincide com o horizonte mesmo, já que seu ser é a efetividade desse ultrapassar.

2. Transcendência como constituição fundamental do ser-aí

Notas sobre a noção de transcendência em Heidegger: um modo de pensar a questão pelo sentido de ser

Quando falamos em transcendência como constituição fundamental do ser-aí, portanto, não estamos apenas deixando de lado uma terminologia (a de sujeito e objeto) e assumindo outra. O decisivo na clarificação de transcendência é a compreensão de que ser-aí não é um sujeito separado do objeto, que existe independente dele, e que, no encontro com o objeto, traria consigo, “na consciência”, uma representação objetiva. Ser-aí é transcendência. Não se trata da representação que o sujeito traz consigo, justamente porque não há dois itens ou “algos” separados, encontrados um ao lado do outro, que se relacionam ou podem se relacionar eventualmente; ser transcendência é já ser previamente junto ao ente, é ser o horizonte de sentido de todo e qualquer ente. *Ser junto a* quer dizer: ser o espaço ontológico em que o ente e todas as relações já sempre acontecem ou são possíveis. Ser-aí não cria o ente; mas somente no horizonte de doação de sentido que é o ser-aí algo como “ente” tem sentido. A partir da concepção heideggeriana de transcendência como modo de ser fundamental do ser-aí, do fato de não representarmos simplesmente dois entes, um ao lado do outro (o sujeito frente ao ente a ser transcendido), cabe perguntar se é possível falar em transcender e se há um transcendido. Antes que possamos responder a essa pergunta, porém, precisamos esclarecer ainda um pouco mais o modo de ser do ser-aí e o que sua determinação na analítica existencial tem a ver com transcendência.

O modo de ser do ente designado como “ser-aí” é caracterizado, em *Ser e Tempo* (parágrafos 9 e 12, p.ex.), como existência (*Existenz*). Diversamente da tradição, que entendeu *Existenz* como a “existência de um ente em contraste com a sua essência” (INWOOD, 2002, p. 58), o filósofo afirma que “a essência do ser-aí está em sua existência” (HEIDEGGER, 2011, p. 85). Não se trata, aqui, da dualidade “existência

e essência”; quando falamos em ser-aí, já não lidamos com dualidades, mas com sentido de ser, com âmbito de compreensão. Não cabe, por isso, pensar que ser-aí “tem uma essência” (contraposta à sua existência), ou que “a existência precede a essência”, tal como pensou Sartre. Ser-aí não existe primeiro e, então, vai modulando a sua essência conforme existe³¹. *Existenz* – *ex* (para fora) e *-sistere* (insistir em ser) – é a característica fundamental desse ente que nós mesmos somos; apenas ser-aí *existe*. Isto foi claramente exposto por Heidegger na introdução aposta, em 1949, à conferência *Que é Metafísica?*, de 1929:

[...] o ente que é ao modo da existência é o homem. Somente o homem existe. O rochedo é, mas não existe. A árvore é, mas não existe. O anjo é, mas não existe. Deus é, mas não existe. A frase: “Somente o homem existe” de nenhum modo significa apenas que o homem é um ente real, e que todos os entes restantes são irrealis e apenas uma aparência ou a representação do homem. A frase: “O homem existe” significa: o homem é aquele ente cujo ser é

³¹ Na *Carta sobre o Humanismo*, Heidegger mostra no que consiste a diferença entre sua filosofia e o pensamento sartriano. Ele diz: “Sartre, ao contrário, assim exprime o princípio do existencialismo: A existência precede a essência. Ele toma, ao dizer isso, *existentia* e *essentia* no sentido da Metafísica que, desde Platão, diz: a *essentia* precede a *existentia*. Sartre inverte essa frase. Mas a inversão de uma frase metafísica permanece uma frase metafísica. Com essa frase, permanece ele com a Metafísica, no esquecimento da verdade do ser. Pois, mesmo que a Filosofia determine a relação de *essentia* e *existentia*, no sentido das controvérsias da Idade Média ou no sentido de Leibniz ou de outro modo, antes de tudo isso, resta, contudo, perguntar a partir de que destino do ser esta distinção no ser de *esse essentiae* e *esse existentiae* chega a ser pensada. Permanece desafiando o pensamento o motivo por que o questionamento deste destino do ser nunca foi levantado e por que esta questão pôde ser pensada. Ou é esta situação da distinção de *essentia* e *existentia* um sinal do esquecimento do ser?” (HEIDEGGER, 1979d, p. 157).

Notas sobre a noção de transcendência em Heidegger: um modo de pensar a questão pelo sentido de ser

assinalado pela in-sistência ex-sistente no desvelamento do ser a partir do ser e no ser (HEIDEGGER, 1979a, p. 59).

Diferente de um ente simplesmente dado (Deus, anjo, rochedo), que não tem sequer a possibilidade de pôr em questão seu ser, ser-aí questiona a si mesmo e está, sempre, imerso na liberdade³² de decidir sobre o sentido de seu ser e do ser dos outros³³. A análise da existência como característica do ser-aí pretende nos levar a uma experiência mais fundamental do ser desse ente que nós mesmos somos, a experiência de concebê-lo como possibilidade de ser, como abertura de ser, como abertura de mundo (COSTA, 2002, p. 23). Neste sentido, o que está em jogo quando Heidegger caracteriza ser-aí como existência é o modo de ser “para fora”, “ex-”, o modo de ser “fora”. Mas o que devemos, no fim das contas, entender por este “fora”?

Se entendermos este modo de ser como mera exterioridade em relação a si mesmo e apenas isto, corremos o risco de confundir o ser-aí com os demais entes e de perder de vista sua constituição fundamental, que não consiste em ser espacialmente alheio ou exterior a qualquer âmbito ôntico, mas em ser o âmbito mesmo de ser,

³² Liberdade, aqui, não deve ser vista como posterior a existência, no sentido de que ser-aí primeiro existiria e depois decidiria sobre algo do mundo já dado. Ser-aí é caracterizado pela existência. Isto quer dizer que nem existência nem liberdade devem ser interpretados onticamente. Em *Sobre a Essência da Verdade*, Heidegger afirma que somente “a liberdade, o ser-aí, *ek-sistente* e desvelador, possui o homem, e isto tão originariamente que somente ela permite a uma humanidade inaugurar a relação com o ente em sua totalidade e enquanto tal” (HEIDEGGER, 1979c, p. 139).

³³ “Ser-aí nunca poderá ser apreendido ontologicamente como caso ou exemplar de um gênero de entes simplesmente dados. Pois, para os entes simplesmente dados, o seu “ser” é indiferente ou, mais precisamente, eles são de tal maneira que o seu ser não se lhes pode tornar nem indiferente nem não indiferente” (HEIDEGGER, 2011, p. 86).

para todo ente. Por outro lado, se apenas nos limitarmos a dizer que ser-aí tem o modo de ser para fora e que nisto mora a diferença dele em relação aos demais entes, não entenderemos, tampouco, o que significa transcendência (a constituição do ser-aí) em sentido fundamental, nem escaparemos de associar ser-aí a um sujeito que se relaciona com objetos sob o modo da representação. Ser para fora significa ser o espaço, o lugar, a abertura “em que” os entes vêm a ser com sentido. Todavia, ser-aí não é só “fora”, ele *insiste em ser* “para fora”, isto é, ele é o lugar mesmo para todo sentido. Insistir quer dizer, ontologicamente, permanecer, permanecer sendo o mesmo – aqui, permanecer sendo o espaço de jogo, o “aí”. Não se pretende dizer, com isso, que *Dasein* se decida por ser ou não o espaço, ou se decida por permanecer sendo. Não se trata de um ente simplesmente dado que tem a característica da teimosia em atuar de um determinado modo. *Dasein* tem o modo de ser da existência. Isto significa que somente ele se relaciona consigo mesmo e com os outros entes sob o modo de compreender ser (compreender a distinção entre ser e ente, e, assim, conceber cada ente como sendo isto ou aquilo: com-preender, abarcar, ser ocasião de ser e sentido). Esta relação só é possível porque, primeiramente, o ser do *Dasein* é sempre dele mesmo. Ele é responsável por si mesmo, mas também pelo ser dos outros entes; não dá sentido unicamente a seu ser, mas simultaneamente para o ser dos outros. Uma pedra, por exemplo, é e não se relaciona com o solo, não dá sentido a ele (nem vice-versa). Uma pedra está ao lado do solo e apenas isso, ou, talvez, nem mesmo isso, porque a pedra nada sabe do “estar ao lado de”. Ser-aí, âmbito de sentido, está junto a, isto é, se relaciona tanto com a pedra quanto com o solo, se relaciona com tudo isso e consigo mesmo, porque só nele todas essas coisas fazem sentido, porque ele é o vínculo e a morada das relações. Quando dizemos,

Notas sobre a noção de transcendência em Heidegger: um modo de pensar a questão pelo sentido de ser

então, que *Dasein* insiste em permanecer sendo o mesmo, sendo o espaço, mostramos que *Dasein* é, a um só tempo, ele mesmo e o espaço para aquilo que ele não é (os entes simplesmente dados). Somente o ser-aí é um “mesmo” – mesmidade implica compreender ser e habitar, por isso, possibilidades enquanto tais. Diante de tal explicação da existência como distinção ontológica do “ente” que é o “aí” para todo ente, pode-se levantar o argumento do solipsismo, uma vez que o ser-aí parece estar sempre só e desconhecer um “outro”. Em *Ser e Tempo*, de fato, o parágrafo nono dirá que, ao lado do ter que ser (como um ter que existir, no sentido indicado) o ser-aí é “sempre meu” (HEIDEGGER, 2011, p. 42).

Dizer que o ser do ser-aí é sempre dele mesmo, ou, melhor, dizer que o ser desse ente que nós mesmos somos é “sempre meu” não é, porém, o mesmo que afirmar a existência de um “eu” cujo modo de se relacionar consigo mesmo é a posse. Isto seria afirmar que há um ente com tal e tal essência, caracterizado por poder adonar-se dessa essência. Mas ser-aí não é primeiro um simplesmente dado, com tal característica, que a partir dela exerce uma posse. Ser sempre “meu” significa compreender o próprio ser e o ser dos outros como tarefa e possibilidade, já que sempre se trata de um só projeto, em que se dá o encontro: é o mover-se na e como compreensão de ser. Em consequência, na medida em que me relaciono comigo mesmo, como ente em cujo ser está impressa a possibilidade de ser de tal ou tal modo, já sempre decidi não somente a respeito do meu ser, mas a respeito do ser dos outros entes.

Apenas porque ser-aí ex-siste, somente porque é ele mesmo (tem a característica da mesmidade), podemos falar em um “si”, isto é, em relação consigo mesmo e com outro. Um ente simplesmente dado não

decide sobre si ou sobre os outros, porque não tem compreensão, não tem história e não está lançado em um projeto – isto é, não trata de um “si mesmo”, não é, para si mesmo, ele mesmo. Se, porém, ser-aí é quem decide sobre si e sobre os entes simplesmente dados, se é possível falar num ente (ser-aí) diferente de outros entes (os simplesmente dados), por que não posso chamar a um de sujeito e a outro de objeto? Porque sujeito, ao longo da história da filosofia, não foi pensado como âmbito de possibilidade, o “aí”, não foi pensado como ente cuja constituição fundamental é a transcendência. Sujeito, tradicionalmente concebido como um simplesmente dado, presente ao lado dos demais entes, que tem características peculiares – razão, linguagem inteligência, consciência etc. – só pode aparecer, diz Heidegger, mediante um âmbito instaurador, ou seja: ele aparece “em” *Dasein*. Sujeito indica uma falha em tematizar a compreensão de ser e compreendê-la, transformando-a em questão pelos limites do conhecimento. Ser-aí é o âmbito em que as diferenças e as relações são possíveis, em que uma linguagem, mesmo aquela pautada na subjetividade e objetividade, tem lugar. A relação entre sujeito e objeto está fadada ao fracasso de sua determinação mais própria, na medida em que não se consegue pensar, por ela, a própria essência da relação e o que a possibilita. Não se consegue pensar, por ela, a condição de possibilidade da existência. *Dasein*, no entanto,

[...] existe como um si mesmo a partir de uma referência ao ser, não de maneira autônoma, já que não se lança a si mesmo na existência, ele é tomado pelo ser, atingido por ele, enquanto abertura compreensiva. Ele existe nessa ambiguidade de ser um si-mesmo sem ser um em-si, e, ao mesmo tempo, um si-mesmo cujo ser encontra-se desde sempre fora, enquanto *ek-sistência* (COSTA, 2002, p. 29).

Notas sobre a noção de transcendência em Heidegger: um modo de pensar a questão pelo sentido de ser

O modo de ser fora, do *Dasein*, diz respeito a seu modo de “ser o mundo”, ser o sentido ou doar sentido. Ser-aí é ser-no-mundo. Ele não é um sujeito que apreende o mundo (o qual estaria fora do eu, do “si mesmo”) e que retorna (para dentro de si) com uma representação do mundo e dos entes que “lá fora” percebeu. Ser-aí é o puro ser-fora, no sentido de ser o lugar ou âmbito para todo vir a ser um ente. Ele é a mesmidade que descobre o outro, a mesmidade que não se confunde com outro. Não se confunde porque seu modo de ser fora, seu modo de ser si mesmo, é transcendência – transcendência no sentido existencial, não no de mera ultrapassagem espacialmente tomada. Em outras palavras, transcendência é ser-no-mundo. A ultrapassagem (transcendência) é a constituição fundamental do ser-aí, que lhe permite se reconhecer como um mesmo e como um para fora, como aquele que, em sendo quem é, se distingue previamente e inteiramente dos entes que ele mesmo não é. Transcendência é sempre transcendência do ente que o ser-aí é e do ente desvelado para ele; somente na ultrapassagem, o mesmo pode aparecer como mesmo e outro como outro; nela e somente nela mora a possibilidade de o ente aparecer com sentido. Se afirmamos, porém, que transcendência é ser-no-mundo, temos de entender o que isso significa.

3. Transcendência como ser-no-mundo

Transcendência, como vimos, é ultrapassagem. Ultrapassagem não é um comportamento eventual do ser-aí, mas aquilo que acontece antes de qualquer comportamento ôntico, é aquilo que constitui essencialmente seu ser. Tal constituição essencial garante ao ser-aí a possibilidade dele se relacionar com os demais entes enquanto entes e consigo mesmo enquanto compreensão de ser. Por esta constituição, porque é o único que ex-iste (aquele que insi em ser “fora”), ele diferencia a si mesmo dos entes simplesmente dados, ultrapassando tanto suas próprias determinações ônticas em direção a seu ser, se reconhecendo como um mesmo, como aquele cujo ser não está

fechado, quanto às determinações ônticas dos demais entes.

Ao dizermos que ser-aí ultrapassa tudo o que é ôntico no ente, em direção ao seu ser, não estamos querendo dizer que ele ultrapassa um ente de cada vez a fim de compreender logicamente ou a fim de representar imagética ou conceitualmente o todo do ente (suas regiões, estratos ou conexões específicas). Não estamos dizendo que ser-aí é um sujeito capaz de compreender e somar todas as compreensões que tem ou recebeu de cada ente particular num todo intelectual ou subjetivo; tampouco que esse todo é intelectual ou subjetivo a ponto de permitir, *a priori*, que os entes apareçam conectados, ligados ou mesmo totalizados (no sentido de organizados ou passíveis de organização numa totalidade). Ser-aí é âmbito de sentido, é o âmbito que permite o aparecimento do ente. Isto não tem nada a ver com subjetividade, mas com transcendência, que, em Heidegger, não é entendida, no sentido do transcendental kantiano, como a possibilidade do conhecimento *a priori*, mas como compreensão de ser: ser-aí compreende a si como mesmo e porque é mesmidade é abertura para o aparecimento de um outro. Ser-aí, como ex-istente, como aquele ente que se relaciona e compreende seu ser e dos demais entes, é o mundo, é o âmbito para toda e qualquer relação. Expliquemos melhor.

Tudo aquilo que aparece (os entes) têm sentido porque aparece num contexto de compreensibilidade. Uma coisa, um ente, aparecerá como aquilo que é desde um horizonte de compreensão. Um horizonte de compreensão determinado é um “mundo”. Heidegger não chama de mundo a um lugar espacial, uma região do espaço em que as coisas simplesmente presentes aparecem, mas de acontecimento de sentido. Para que algo apareça num horizonte de

Notas sobre a noção de transcendência em Heidegger: um modo de pensar a questão pelo sentido de ser

sentido, é necessário que haja já compreensão de ser, isto é, diferença ontológica. Um ente compreendido em seu ser, a partir disso, não é um ente conhecido em toda a sua estrutura específica, é um ente cujo sentido se dá desde uma totalidade significativa. Ora, se o ente não está desligado da totalidade que o envolve, então como lidaremos com essa totalidade? Como lidaremos com o ente na totalidade? O que é totalidade?

Em sentido heideggeriano, a totalidade não pode ser tomada como uma soma de entes, que tem um tamanho ou uma amplitude específica. Totalidade não quer dizer a reunião “total”, “final” de todos os entes possíveis para o conhecimento ou de todos os entes existentes. Em Heidegger, ela é mutável e pode ser compreendida a cada vez, não como um ente, mas como aquilo que, em cada contexto, o comporta com determinado sentido³⁴; na totalidade, o sentido do ente já está, previamente, desvelado. Por exemplo, uma caneta não vai aparecer como caneta desligada de todo o contexto, de todo o horizonte significativo, que a envolve. Só é possível que o ser da caneta seja compreendido porque o contexto em que ela aparece como tal já se deu, já é, como todo, sentido. Esse contexto total, na mesma medida em que é permitido por ser aí, mantém aberta a possibilidade dele se relacionar com o próprio contexto (aberto por ele) e com cada ente específico – aquele cujo modo de ser é ser numa totalidade. “A compreensão dessa totalidade (contexto) que é sempre antecipadora e abarcadora é, porém, ultrapassagem com relação ao mundo” (HEIDEGGER, 1979b, p. 115).

³⁴ A totalidade de um contexto de guerra é diferente da totalidade de um contexto de paz. Cada situação, cada modo pertencente a situação específica, será compreendida desde a totalidade, desde o contexto todo.

Ultrapassagem, em Heidegger, não é um ir em direção a algo a fim de deixá-lo para trás (COSTA, 2012, p. 88). Ser-aí, como aquele cujo modo de ser é transcendência, ultrapassa um ente em direção a uma totalidade. Essa totalidade é o horizonte em que o ente aparece já com sentido. Nenhum ente pode aparecer fora desse horizonte. Quando ser-aí ultrapassa o ente, volta para si mesmo compreendendo tanto o ente ultrapassado (como um simplesmente dado ou como um outro que não ele) quanto a si mesmo. Somente porque ser-aí é um mesmo, pode ser, também, o espaço permissor do aparecimento de outro. Esse espaço, esse “ser fora” do ser-aí, é mundo, é o próprio horizonte.

Mundo, como o horizonte da transcendência, é aquilo a partir do que a presença [ser-aí] se dá a compreender, isto é, no projetar-se compreensivamente em direção a mundo, a presença [ser-aí] vem a si na compreensão de seu ser. Nesse sentido, essa ultrapassagem em direção a mundo é o projeto enquanto possibilidades de ser da presença [ser-aí]: o ente que existe em virtude de ser o seu ser. Nessa perspectiva, enquanto ser-no-mundo, a presença [ser-aí] existe em vista de si mesma e de mundo: é a partir de mundo e em um mundo que ela se compreende e se realiza (COSTA, 2007, p. 88).

Mundo é, pois, uma instância do ser-aí. É aquilo que permanece aberto por ele, mas, ao mesmo tempo, é aquilo que permite que ser-aí se reconheça, a cada vez, como mesmidade e se relacione com os entes. Ser-aí, como aquele ente que se encontra “em meio aos entes”, como aquele que se dá e permanece junto aos entes, como aquele que se move no próprio âmbito compreensivo que abre, transcende mundo e retorna a si mesmo, compreendendo-se como mesmidade, compreendendo mundo como diferente de si, embora seja

Notas sobre a noção de transcendência em Heidegger: um modo de pensar a questão pelo sentido de ser

possibilitado por ele, e compreendendo o ente como tal. Ser transcendência significa, a partir do que foi dito, ser o projeto compreensivo, ser aquele ente que vai compreensivamente em direção a mundo. Este ir não visa o abandono ou um ultrapassamento de mundo, como se ele fosse uma barreira ou uma coisa. Ir em direção a mundo significa reconhecê-lo como âmbito dos entes, como âmbito desde o qual o sentido do ente se dá como permitido por ser-aí, como aquele a partir do qual ser-aí se entende e de “onde” apreende o modo de se comportar e relacionar com o ente (HEIDEGGER, 1979b, p. 115). Esse âmbito dos entes é formado, contudo, por ser-aí: ele é o espaço de possibilidade e de acontecimento de mundo, ele é, como ser-no-mundo, aquele que deixa o ente se revelar, ganhar um mundo, entrar no mundo, ser visto desde uma totalidade de significância³⁵, e se revela, em igual medida, como si mesmidade.

A ultrapassagem compreensiva do ente é a constituição da mesmidade do ser-aí – aquele que nunca se dá em vista de alguma coisa, mas apenas em vista-de-si-mesmo. Isto quer dizer que ser-aí não vai ao mundo e volta, no sentido de buscar representações, mas que ele é o espaço de presentificação. Na ultrapassagem, ser-aí não permanece na “mera” compreensão do ser do ente com o qual se relaciona, mas retorna a si, como um mesmo. Este retorno não quer dizer um mero ir e voltar com uma representação do ente. Ser-aí ultrapassa o ente compreensivamente. Isto quer significa: ser-aí já compreende e já se move na compreensão. Compreender não quer

³⁵ Um ente só entra num mundo, isto é, é visto com sentido, porque ser-aí permite. Se uma xícara, por exemplo, pudesse, por si mesma, estar em um mundo, ela teria, como ser-aí, o modo de ser da transcendência. A entrada de um ente num mundo é possibilitada por ser-aí, porque ele permanece o âmbito de sentido, ele é o mesmo e o “fora”, ele deixa os entes aparecerem, entrarem em um mundo de significância.

dizer “representar”, mas doar âmbito ao ente, se comportar com o ente desde a doação de sentido. Dito de outra forma: é o ser-aí quem coloca mundo diante de si, porque é âmbito de sentido, porque se move na compreensão de ser. Por ser em vista-de-si-mesmo, é aquele que possibilita, enquanto projeto originário (transcendência), todo o comportamento em relação ao ente. Não faria sentido, diante disso, se a transcendência fosse um movimento que parasse no ente, ou seja, um movimento que não contasse com o retorno do ser-aí a si mesmo. Não faria sentido, porque, primeiro, sem este retorno não há transcendência. É justamente por retornar a si, por ser em vista-de-si-mesmo e não em vista do ente, que ser-aí abre mundo, que ser-aí é visto como ser no mundo – sem si mesmidade, enquanto estrutura permissora do âmbito dos entes, não há mundo, não há transcendência, não há ser-no-mundo.

4. Conclusão

Dissemos, no início desse texto, que a diferença ontológica não é uma operação realizada pelo homem. *Dasein*, isto é, ser-aí é o irromper da diferença, o âmbito em que compreensão de ser acontece, porque a este âmbito pertence a própria compreensão (sentido). Compreender é, em sentido ontológico, para Heidegger, o modo como ser-aí se relaciona com o ente, é a condição para que o problema do ser (do fundamento) possa ser posta e, portanto, para que o ente possa ser conceituado. Se pudéssemos pensar, então, o motivo por que Heidegger afirma que *Sobre a essência do fundamento* “nomeia a diferença ontológica”, seria, justamente, porque à luz da diferença ontológica uma ontologia que não se mova nos graus de revelação do

Notas sobre a noção de transcendência em Heidegger: um modo de pensar a questão pelo sentido de ser

ente é possível³⁶. Mais: somente à luz da diferença entre ser e ente a questão pelo *sentido* de ser encontra lugar – ser-aí (*Dasein*). Tal questão pode encontrar lugar, no ser-aí, porque ele é transcendência e esta se dá como ser-no-mundo. Expliquemos.

A questão pelo sentido de ser só pode aparecer porque ser-aí, enquanto abertura de mundo, se encontra junto aos entes, está em meio aos entes, se relaciona com eles compreensivamente, compreende ser. Ser-aí “abre espaço” para que os entes aconteçam com sentido, ele é o âmbito para que o ente seja como tal, numa totalidade significativa. Os entes só podem aparecer em uma “respectiva totalidade” - mundo - porque ser-aí é transcendência. Ser transcendência significa “ter” (ou ser) o mundo como a totalidade do “em-vista-de-si-mesmo” (HEIDEGGER, 1979b, p. 119). Isto quer dizer, em poucas palavras, que somente porque o ser-aí é vista-de-si-mesmo, ele pode ultrapassar compreensivamente o ente sem se perder em meio a ele; só porque é mesmidade se diferencia dos demais entes e se entende como espaço (como o “fora”, como o âmbito) para tudo o que compreende, inclusive para si.

Como a constituição fundamental do ser-aí é transcendência e transcender significa ultrapassar compreensivamente, então mundo, em vista desta constituição fundamental, *se dá* tanto como totalidade

³⁶ “Um grau característico é, por exemplo, o projeto da constituição do ser do ente, através do qual é, concomitantemente, delimitado um determinado campo (natureza, história) como área de possível objetivação através do conhecimento científico. A prévia determinação do ser (que-ser e como-ser) da natureza em geral se fixa nos “conceitos fundamentais” da respectiva ciência. Nestes conceitos são, por exemplo, delimitados espaço, lugar, tempo, movimento, massa, força, velocidade; todavia, a essência do tempo, do movimento, não é propriamente problematizada” (HEIDEGGER, 1979b, p. 101-102).

significativa quanto como “aquilo” desde “onde” ser-aí pode se mostrar como mesmidade, como espaço para a alteridade, como compreensão. Neste sentido, no sentido da compreensão, a questão pelo sentido de ser só é possível em ser-aí, porque ele é o espaço da pura diferença, é ele quem compreende ser e quem coloca em jogo tanto o seu ser quanto o dos demais entes na medida em que os compreende, na medida em que seu ser e o ser dos entes já é compreensão, já é, sempre, sentido.

Referências bibliográficas

COSTA, Denise. *O si mesmo e a singularidade da presença*. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2007 (Dissertação de Mestrado).

HEIDEGGER, M. *Que é metafísica?* Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979a. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Sobre a essência do fundamento*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979b. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Sobre a essência da verdade*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979c. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Carta sobre o humanismo*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979d. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Ser e Tempo*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto. “Da centralidade do conceito de ‘diferença ontológica’ em Contribuições à filosofia”. In: *Heidegger e sua época 1930-1950*. WU, Roberto (Org.). Porto Alegre: Clarinete, 2014, p. 181-196.