

O Manguenzal

Revista de Filosofia

Janeiro-Junho de 2022 v.1 n.12 (2022)



**DOSSIÊ XII SEMANA DE
FILOSOFIA DA UFS**

Expediente

Editores

Dr. William de Siqueira Piauí

Me. Lauro Iane de Moraes

Me. Caio Graco Maia

Me. Percy Daniel Arce dos Santos

Manoel Heleno da Cruz

Revisores

Dr. William de Siqueira Piauí

Me. Lauro Iane de Moraes

Me. Caio Graco Maia

Me. Percy Daniel Arce dos Santos

Manoel Heleno da Cruz

DOSSIÊ DA XXII SEMANA DE FILOSOFIA (DFL/PPGF-UFS) E VI SEMANA DE FILOSOFIA DA LINGUAGEM (GEFILUFS)

ÍNDICE

APRESENTAÇÃO.....	5
William de Siqueira Piauí.....	5
O “APOCALIPSE LEIBNIZIANO” E O CONCEITO DO POLÍTICO.....	7
Ulysses Pinheiro	7
AÇÃO DIVINA E RESPONSABILIDADE HUMANA EM LEIBNIZ	20
Alfredo Gerardo Martínez-Ojeda.....	20
ALGUMAS NOTAS SOBRE A DIMENSÃO PRÁTICA DA IDENTIDADE PESSOAL EM LEIBNIZ	36
Roberto Casales García.....	36
LA CONTROVERSIA ENTRE LEIBNIZ Y LOCKE SOBRE EL CONCEPTO DE PERSONA MORAL: UNA INTRODUCCIÓN	53
William de Siqueira Piauí.....	53
LEIBNIZ E O PENSAMENTO NA DIFERENÇA- IMPLICAÇÕES ÉTICAS E POLÍTICAS.....	65
Cristiano Bonneau	65
ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O BUDISMO NA OBRA DE NIETZSCHE	74
Prof. Dr. Derley Menezes Alves.....	74
A QUESTÃO DA <i>REMINISCÊNCIA</i> EM DOIS DIÁLOGOS DE PLATÃO: <i>MÊNON</i> E <i>FÉDON</i>	88
Tiago do Rosário Silva	88
FILOSOFIA COMO TERAPIA: CONSIDERAÇÕES SOBRE O ENSAIO SOBRE AS DOENÇAS MENTAIS E ANTROPOLOGIA DE UM PONTO DE VISTA PRAGMÁTICO	101
Victor Sávio de Oliveira Tavares.....	101
O DIREITO NATURAL À ÁGUA EM VANDANA SHIVA	112
Sizínio Lucas Ferreira de Almeida	112

NOTAS SOBRE A RELAÇÃO CORPO-ESPAÇO-TEMPORALIDADE À LUZ DE MERLEAU-PONTY	122
Alessandra Lins da Silva	122
VONTADE E TEMPORALIDADE: UMA ANÁLISE A PARTIR DA OBRA TOTALIDADE E INFINITO DE EMMANUEL LEVINAS	136
Joseilton Nunes da Silva.....	136
<i>Trieb</i> em Nietzsche: Teoria das Pulões e seu jogo de forças.....	147
Salomão Santana.....	147
A PROBLEMÁTICA DA SUBJETIVAÇÃO NA FILOSOFIA DE DELEUZE	154
Edson Peixoto Andrade	154
UMA REFLEXÃO ACERCA DA IDEIA DE PLURALIDADE EM BAKHTIN	173
Vicente Fiscina	173
CONHECIMENTO E NECESSIDADE: A PROBLEMÁTICA DA LIBERDADE NO ESTRUTURALISMO FRANCÊS.	192
William de Siqueira Piauí.....	192
Lauro Iane de Moraes.....	192
O CONHECIMENTO LINGÜÍSTICO COMO UMA PRÁTICA SOCIAL: uma crítica foucaultiana ao conceito de <i>sujeito</i> como <i>locus</i> de representações	214
Giovani Pinto Lírio Júnior	214
LOCKE E LEIBNIZ: SOBRE OS TERMOS E O CONHECIMENTO	223
Samara Conceição de Jesus	223
LEIBNIZ: NOMINALISTA OU REALISTA? ALGUMAS CONSIDERAÇÕES ACERCA DA CONCEPÇÃO LEIBNIZIANA CONCERNENTE À FUNDAMENTAÇÃO DA REALIDADE DAS IDEIAS	232
José Lino da Cruz Junior	232
NOTAS INTRODUTÓRIAS SOBRE O REALISMO DE LEIBNIZ	241
Rayane Ribeiro dos Santos	241

ARTIGOS DE FLUXO CONTÍNUO E TRADUÇÕES	250
Leibniz sobre o <i>Elucidarius Cabalisticus</i> de Wachter: Uma edição crítica da (chamada) ‘Refutação de Spinoza’	251
Philip Beeley.....	251
Cinema em crise. Sobre <i>O bandido da luz vermelha</i> , de Rogério Sganzerla	260
Mateus José Lannes Tolentino.....	260

APRESENTAÇÃO

William de Siqueira Piauí

Prezadas e prezados leitores, é com grande alegria que os recebemos aqui em mais um dossiê com parte dos textos de um evento organizado pelo GEFILUFS, Departamento de Filosofia e Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe, evento referente à nossa XXII Semana de Filosofia do DFL-UFS, VI Semana de Filosofia da Linguagem GEFILUFS e I Seminário de Pesquisa do PPGF-UFS, evento que este ano comemora os 70 anos de existência do Curso de Filosofia em Sergipe, 10 anos da Pós-Graduação em Filosofia, 9 anos de criação do curso de Filosofia a Distância e 5 anos de existência da presente revista, ou seja, da revista de alunos *O Manguenzal*, tudo acontecendo a partir da Universidade Federal de Sergipe. Uma história curta, é verdade, especialmente quando comparada aos séculos de criação da instituição universidade, mas já repleta de desafios vencidos graças a uma infinidade de parcerias e muitos empenhos de ordem pessoal que homenageamos nos dias em que estivemos juntos tentando contá-la e seguimos fazendo o mesmo aqui apresentando o registro escrito das palestras apresentadas no evento. Mas não só isso, é claro!

Como de costume em um dossiê dessa natureza, a seguir ofereceremos parte dos trabalhos que nos foram enviados correspondentes a parte das falas feitas durante todo evento e que, certamente, são a melhor maneira de se informar sobre a grande variedade de temas que foram abordados durante toda a semana e que vão muito além da tentativa de contar aquela história; trabalhos de nossos atuais alunos e alunas ou de universidades nossas parceiras, de nossos egressos que na maioria dos casos se tornaram professores e professoras de instituições de ensino referência no nosso país, de amigos que trabalharam conosco e que agora integram outros departamentos e mesmo outros programas de pós-graduação, de parceiros e parceiras que nos ensinaram a como ter êxito nessa história ainda tão curta de nossa pós-graduação, que faz pouco passou a contar com o doutorado, e licenciatura, que também não faz muito passou a contar com a modalidade EaD, em filosofia. A todas e todos vocês que no ajudaram a realizar o evento que gerou o presente dossiê esperamos que nossa homenagem e registro dessa história sirvam de explicitação do reconhecimento que sempre tivemos por vocês. Vale lembrar,

inclusive, que ainda teremos uma edição comemorativa de tal evento que assumirá a forma de livro e o qual recomendamos que vocês também consultem para terem uma visão geral do evento.

Antes de terminar essa apresentação, gostaríamos de registrar ao menos parte dos auxílios, pois, sem os quais aquele evento e o presente número da revista *O Manguetal* não poderiam ser finalizados. O evento em questão foi realizado graças à colaboração mais direta do Chefe do Departamento de Filosofia (DFL-UFS), Prof. Dr. Renato Rocha, dos alunos do CAFILL, destaque para a aluna Rayane dos Santos, os alunos Diêgo Andrade, Yaron Amaral e também de Anderson Lopes, dos integrantes do GEFILUFS, destaque para os alunos Lauro Morais, Caio Graco, Percy Daniel Arce e Manoel Heleno da Cruz, do Coordenador do Programa de Pós Graduação em Filosofia (PPGF-UFS), Prof. Dr. Marcos Ribeiro Balieiro, e da representação discente do mesmo programa, destaque para as alunas Renata Dias Ribeiro e Marina Pereira da Silva. Não podemos deixar de também mencionar a ajuda desde o início mais que fundamental dos professores Antônio Carlos dos Santos, Edmilson Menezes Santos, Everaldo Vanderlei de Oliveira e Christian Lindberg, sem os quais não saberíamos quem convidar para contar especialmente os primórdios da história daqueles 70 anos e que fez lembrar muitos outros nomes que mereceram também nossa homenagem. Por fim, agradecemos a todos aqueles que nos ajudaram mandando mesas e mesmo minicursos com participantes e temas já fechados, que fizeram sugestões de nomes e mesmo convites, que deram forma acadêmica às suas falas para constituírem o conteúdo do presente número e muitas outras coisas, a todos e todas nosso muito obrigado! Esperamos poder seguir contando com vocês para a efetivação de outros capítulos da nossa história.

Muita saúde e boa sorte a todxs!

William Piauí

São Cristóvão, 30 de maio de 2022

Obs. [ERRATA]: queríamos reparar aqui um erro cometido na edição anterior, v. 1, n. 10, Dossiê Schiler, deveríamos ter incluído o nome da aluna Laís Kalena Salles Aragão na lista de revisores, a quem pedimos nossas mais sinceras desculpas.

O “APOCALIPSE LEIBNIZIANO” E O CONCEITO DO POLÍTICO

Ulysses Pinheiro¹

“Leibniz ist ein *klares Chaos*”.

Friedrich Schlegel, *Philosophische Scholien*, 1798².

Resumo: A filosofia política de Leibniz se dirige, ao menos em sua face mais visível, às tarefas de fundamentar o poder estatal – por exemplo, através de sua “jurisprudência” universal, baseada na ideia de justiça como a caridade do sábio – e de imaginar meios práticos para fazê-lo melhor operar, através de inúmeros projetos filosófico-científicos e institucionais, que iam da fundação de arquivos e academias a métodos de extração de minérios valiosos do solo do reino. Seria possível reconhecer aí, além disso, uma elaboração acerca da resistência ao poder soberano em sua face tirânica? Procuraremos responder a essa pergunta examinando o artigo 88 da *Monadologia*, no qual nos deparamos com o que poderíamos chamar de “apocalipse leibniziano”.

Palavras-chave: Leibniz; apocalipse; política; resistência.

Abstract: Leibniz's political philosophy is addressed, at least in its most visible face, to the tasks of substantiating state power - for example, through his universal "jurisprudence," based on the idea of justice as the charity of the wise - and of imagining practical means to operate it better, through numerous philosophical-scientific and institutional projects, ranging from the foundation of archives and academies to methods of extracting valuable minerals from the soil of the realm. Could it be possible to recognize there, moreover, an elaboration on resistance to sovereign power in its tyrannical face? We will try to answer this question by examining article 88 of the *Monadology*, in which we are confronted with what we could call the "Leibnizian apocalypse".

Keywords: Leibniz; apocalypse; politics; resistance.

¹ Professor Titular do Departamento de Filosofia (IFCS/UFRJ) e Pesquisador do CNPq. Endereço para contato: ulyssespinheiro@gmail.com

² *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe. Philosophische Lehrjahre*, 1796-1806. Erster Teil. München-Paderborn-Wien: Verlag Ferdinand Schöningh-Thomas-Verlag, 1963.

É muito difundida a imagem de Leibniz como um homem da corte, um diplomata a serviço da nobreza alemã e um amigo de príncipes e princesas. Não foram poucas as vezes em que ele usou seus talentos jurídicos para defender a casa de Hanover; além disso, formam grande parte de seus escritos políticos projetos de fundação de instituições estatais, de formulação de políticas públicas e de organização burocrática do então nascente Estado moderno europeu. Se o compararmos àquele que foi um rival teórico e político seu, Spinoza, constatamos que esse último tem geralmente sua imagem associada não apenas à recusa, no momento mesmo de sua formação, dos aparatos teológico-absolutistas que marcaram o nascimento dos Estados nacionais, mas também, igualmente, às suspeitas contra as próprias alternativas iluministas que então se esboçavam³. Assim como Rousseau, um século depois, Spinoza representaria uma dissensão no seio de um movimento que, entretanto, ajudaria a criar. É por conta desse estatuto ambíguo de pertencimento e de recusa, segundo o qual uma tradição de pensamento pode comportar em seu interior sua própria negação, que Jonathan Israel teve de ressaltar a importância do “Iluminismo radical” (o qual coincidiria em grande parte justamente com o destino do próprio spinozismo) para designar uma corrente subterrânea que teria atravessado o Iluminismo “oficial”, desde os libertinos até o jacobinismo (ISRAEL, 2001). Seria devido a esse seu caráter subversivo que, enquanto a filosofia política de Leibniz só mais recentemente venha despertando um interesse robusto⁴, o nome de Spinoza tenha sempre sido associado a desenvolvimentos fundamentais do pensamento político ao longo dos séculos XX e XXI, especialmente quando, desde a releitura proposta por Althusser, o spinozismo se constituiu como um dos principais instrumentos conceituais envolvidos na reformulação da tradição marxista. Leibniz, por outro lado, foi o aliado dos poderosos⁵ e teria até mesmo, por vezes, sucumbido às futilidades da corte⁶, sua contribuição teórica no campo da política se

³ Para uma visão heterodoxa da posição de Spinoza nesse contexto histórico, a qual nega em certa medida a imagem de um “Spinoza revolucionário”, cf. MELAMED, 2011.

⁴ A coletânea organizada por Patrick Riley em 1972 constitui um momento importante para mudar esse panorama de relativa indiferença que marcou a recepção do pensamento político de Leibniz. Riley aludiu, na época, à “atual obscuridade” a que os textos políticos de Leibniz estavam relegados como um dos motivos para a publicação de seu livro (LEIBNIZ, 1992 (1972), p. 214). Desde então, a edição da Academia já dedicou sete novos volumes na Série IV das obras completas de Leibniz, cuja rubrica geral é precisamente “Politische Schriften”. O mais recente volume foi publicado em 2019.

⁵ Como nota Friedmann, Leibniz viveu entre algumas das maiores personagens políticas de seu tempo: “ele não era um pequeno cortesão de pequenos príncipes” (FRIEDMANN, 1962, p. 246).

⁶ Os diversos textos dedicados à construção de jardins públicos e privados seria um dos índices dessa pretensa futilidade. Que esses textos contenham um real interesse filosófico é o que mostra Horst Bredekamp (cf. BREDEKAMP, 2006 – onde também se encontra uma lista dos principais textos de Leibniz dedicados aos jardins).

reduzindo, segundo essa imagem corrente, a uma reformulação não muito notável da teoria do direito natural.

Pretendemos mostrar, porém, que Leibniz se encontra na mesma encruzilhada teórica que Spinoza, sendo ambos simultaneamente críticos da herança teológico-política e do futuro iluminista. Como dissemos acima, porém, Leibniz parece ocupar um lugar inteiramente diferente do de Spinoza no que diz respeito à política – a intensa correspondência em que ele se envolveu por ocasião da publicação do *Teológico-político* de Spinoza, sugerindo refutações ao livro perigoso e herético entre os homens eruditos de seu círculo, o atesta inequivocamente. Quanto à teologia política, é notório que a ideia de Deus ocupa um lugar central em todos os campos de investigação de Leibniz, inclusive na sua filosofia política – basta lembrar como terminam alguns de seus textos mais conhecidos, tais como o *Discurso de metafísica* e a *Monadologia*, encaminhando-se para uma caracterização de Deus como o “monarca da mais perfeita república” e dando a entender, portanto, que as repúblicas “menos perfeitas”, ou seja, os governos terrenos, têm, nessa monarquia celeste, seu modelo e sua razão de ser. Igualmente inusitado, à primeira vista, seria associar Leibniz a algo como um anti-Iluminismo, uma vez que, tomando a política iluminista de um modo muito geral, ela apresenta diversos pontos de contato com o tipo de racionalidade própria dos negócios públicos preconizada por ele – e, historicamente, há ligações nítidas entre sua filosofia e a *Aufklärung* alemã. Embora, de fato, Leibniz tenha previsto uma certa configuração do que veio a ser um Estado de bem-estar social, sua formulação não difere tanto, sob esse aspecto, de outras concepções semelhantes que, principalmente no século XVIII, despontarão sob a forma de um despotismo esclarecido, cujo modelo mais eminente será Frederico II.

Mas há *um outro Leibniz* sob essa máscara de um diplomata a serviço do Estado. Esse outro Leibniz nos mostrará que o pensamento político moderno, em algumas de suas vertentes menos visíveis, constitui, no momento mesmo em que elabora fórmulas institucionais antiteológicas para dar conta da nova configuração estatal então em processo de consolidação, certas margens que escapam e se opõem ao centro do pensamento político – margens essas que, no entanto, tampouco perdem sua obscura visibilidade sob as Luzes do século XVIII. Ou seja, é possível identificar, na época esclarecida, uma corrente subterrânea que a confronta em seu núcleo central, sem que tal confrontação se confunda com uma volta ao modelo teológico tradicional de fundamentação. Mais do que um iluminismo alternativo, como propôs Jonathan Israel, temos em vista um anti-iluminismo trabalhando no interior e contra as principais tendências do Esclarecimento. Abordemos separadamente cada um dos dois aspectos dessa

política marginal, a saber, o que se opõe ao mecanismo teológico que o antecede e o que não se confunde com a claridade iluminista que o sucederá.

Uma primeira formulação da unidade que conjuga essas duas vias pode ser a seguinte: o que Leibniz e Spinoza procuram elaborar como um pensamento disso que margeia a política localizada no interior do Estado é precisamente uma *atopia*. Ou seja, há, em suas teorias, um momento essencial no qual a constituição do corpo social – com ou sem um “pacto” fundador – é pensada como produzindo necessariamente um resto, uma “reserva” de potência, a qual dela escapa imediatamente e a ela se opõe. Entendamos bem: mesmo Hobbes admitia que certos direitos naturais, relacionados à manutenção da integridade física dos pactuantes, não podem ser “transferidos” por meio de um contrato (HOBBS, 1991, p. 66). Se há algo que singulariza Leibniz e Spinoza nesse movimento à primeira vista semelhante é o fato de eles elaborarem conceitualmente a ideia, aparentemente paradoxal, de uma *sociedade de solitários*, existindo paralelamente – ou subterraneamente – às formações governamentais vigentes⁷. Ou seja, o rompimento do contrato social não equivaleria, sem mais, à volta ao estado de natureza e ao abandono de toda associação política⁸. Porque, para Leibniz e Spinoza, a sociedade não é instituída a partir da ruptura com estado de natureza, mas é, ao contrário, uma continuação sua, é necessário pensar em uma associação *natural* entre os homens. Veremos, entretanto, que, para ambos (e também, em certa medida, para Rousseau), tal associação não tem a forma de uma protocomunidade primitiva que seria emulada pela sociedade civil pós-pactuação. Contrariamente à comunidade atual e *dada* do que virá a ser o liberalismo capitalista, podemos reconhecer, em Leibniz e em Spinoza, uma comunidade peculiar, puramente virtual, cujos laços de união são retirados da própria figura do contratante que chega *solitário* para o ato de “assinatura” do pacto. O estatuto dessa comunidade na qual o que une é a separação vai nos dar a medida da diferença que separa tanto Leibniz quanto Spinoza das Luzes que eles, entretanto, anunciam. A partir dessa ideia peculiar de comunidade, veremos que a imanência da concepção tradicional do contrato social, base da política liberal, não vai longe o bastante em seu naturalismo, pois ela precisa sempre acrescentar um mecanismo transcendente – o Contrato, nos séculos XVII e XVIII, ou o Nacionalismo, nos séculos XIX e XX – que garanta a *unidade* do povo do qual emana o poder soberano.

⁷ Na famosa Introdução dos *Grundrisse*, Marx ecoa essa ideia quando afirma: “O ser humano é, no sentido mais literal, um ζῷον πολιτικόν, não apenas um animal social, mas também um animal que somente pode isolar-se em sociedade” (MARX, 2011, p. 40).

⁸ Ver *TTP* VI, 1: “... os homens aspiram por natureza à sociedade civil e não podem nunca a abolir completamente”.

Nessa comunidade dos solitários, a exterioridade social interioriza-se novamente sob a forma de um solipsismo que é, no entanto, a condição mesma de uma certa forma de comunhão. Não se trata, como mostraremos, de uma sociedade atualmente existente, mas antes de uma coletividade que contém em si o princípio de seu próprio não-pertencimento, sempre ausente de si mesma – trata-se de uma “comunidade por vir”, para usar a expressão de Blanchot⁹. Na sequência desta exposição, concentrar-nos-emos na figura de Leibniz, deixando Spinoza de lado, pois o primeiro *radicaliza* e, portanto, ilustra didaticamente certas tendências do segundo – ou seja, ao contrário da imagem corrente, veremos que Leibniz é, sob um certo aspecto, mais subversivo do que Spinoza.

O indivíduo solitário imerso no infinito é uma situação recorrentemente evocada por Leibniz¹⁰. Se, ao tematizar a ideia de solidão¹¹, Spinoza prepara as bases para uma concepção política radicalmente independente de qualquer fundamentação transcendente do corpo social, quer seja ela *teológica* ou (como no Estado burguês) encarnada na ideia mesma de um *povo* unificado (na medida em que a potência de uma “multidão livre” é o que *institui* tal unidade transcendente, “o” Povo (TP VII, 26)), é apenas com Leibniz que a possibilidade de uma comunidade atópica ganhará sua formulação mais acabada, justamente na medida em que o isolamento monádico estrutura sua última filosofia. Será na concepção leibniziana da mônada como uma *singularidade autocontida* expressa necessariamente como um *organismo* que a ideia paradoxal de uma comunidade de solitários, a qual constitui uma estância exterior ao poder estatal, ganhará sua consistência epistêmica própria¹².

⁹ Em *Comunidade inconfessável*, Blanchot faz a seguinte consideração sobre as palavras “comunismo” e “comunidade”: “pressentimos que elas portam uma coisa totalmente outra que aquilo que pode ser *comum* àqueles que pretendiam pertencer a um conjunto” (BLANCHOT, 1986, p. 11).

¹⁰ Ver, por exemplo, o artigo 32 do *Discurso de metafísica*, em sua referência a Santa Teresa d’Ávila: “Eis por que uma pessoa cujo espírito era muito notável e cuja santidade é muito reverenciada tinha o costume de dizer que a alma deve frequentemente pensar como se só existissem Deus e ela no mundo” (Leibniz se refere ao *Libro de la vida*, XIII, 9, de 1588).

¹¹ A palavra “*vulgo*”, tão recorrentemente usada nas obras políticas de Spinoza, designa primariamente as pessoas comuns, o público em geral, mas é usado também frequentemente em um sentido pejorativo, o de turba instável e ignorante. Tanto em seus livros quanto em sua correspondência, Spinoza mantém o uso dessa palavra quase sempre em sua conotação negativa. Ao lidar com o “vulgo”, ele não se cansa de repetir, o filósofo deve agir com cautela (e o famoso lema que figura em seu selo, no qual se lê a advertência “*Caute*”, dirige-se presumivelmente tanto ao povo quanto aos governantes). Seria preciso percorrer a obra política de Spinoza a partir do fio condutor da ideia de solidão, a qual parece, à primeira vista, não ter qualquer função positiva. Para o modo como a solidão do sábio o afasta do “vulgo” e o prepara para a integração com a “multidão livre”, cf. TP III, 10: há uma potência própria da razão que a permite se subtrair aos “poderes soberanos” (“De fato, a mente, na medida em que usa a razão, não depende do poder soberano, mas de si mesma”).

¹² Seria preciso dar conta da recepção de Leibniz no Iluminismo francês; nesse contexto, um documento indispensável é o no *Discurso preliminar* da *Enciclopédia*; de autoria de d’Alembert e Diderot.

Já notamos, no entanto, que a filosofia política de Leibniz se dirige, ao menos em sua face mais visível, às tarefas de fundamentar o poder estatal – por exemplo, através de sua “jurisprudência” universal, baseada na ideia de justiça como a caridade do sábio¹³ – e de imaginar meios práticos para fazê-lo melhor operar, através de inúmeros projetos filosófico-científicos e institucionais que iam da fundação de arquivos e academias a métodos de extração de minérios valiosos do solo do reino. Seria possível reconhecer aí uma elaboração mais ou menos subterrânea acerca da resistência ao poder soberano, na medida em que esse último incluiria, intrinsecamente, uma forma de opressão?

Um indício nessa direção é dado pelo artigo 88 da *Monadologia*, no qual nos deparamos com uma espécie de “apocalipse leibniziano”; eis como ele é formulado aí:

Essa harmonia faz que as coisas conduzam à graça pelas próprias vias da natureza e que este globo, por exemplo, deva ser destruído e reparado pelas vias naturais nos momentos em que o demanda o governo dos Espíritos, para o castigo de uns e a recompensa dos outros (LEIBNIZ, 1986, 124-125).

As consequências éticas e religiosas de tal cataclismo recorrente em um eterno retorno de ruína e renascimento são manifestas já no artigo seguinte: a expressão harmônica entre alma e corpo faz com que a ordem das causas eficientes naturais e a ordem das causas finais espirituais sejam exatamente paralelas, de tal modo que o pecado e o mérito são produzidos “em virtude mesmo da estrutura mecânica das coisas” (*Monadologia*, § 89). Não é arbitrário ler esse trecho, que faz da antecipação apocalíptica, surpreendentemente, uma consequência direta da harmonia universal, como uma indicação do alinhamento de Leibniz a uma já então longa tradição que inscreve o apocalipse bíblico em uma esfera política¹⁴. É verdade que, na maioria das vezes, o uso político que Leibniz faz do livro das Revelações apresenta um tom nitidamente conservador, ao contrário do conteúdo referido à luta anti-imperial que pode ser lido em Paulo, por exemplo. Assim, ao atacar seitas milenaristas, Leibniz procurava justamente combater seu uso por grupos politicamente perigosos para a ordem pública¹⁵. Algumas vezes, é verdade, seu recurso retórico ao *Apocalipse* tinha intenções críticas, como quando, no texto *Mars Christianissimus*, o usou para caracterizar o rei da França¹⁶, mas também aqui os fins

¹³ *Essais de Théodicée*, G, VI, II, § 175, p. 219. Igualmente importante será o verbete da *Encyclopédie* intitulado “Léibnitzianisme ou Philosophie de Léibnitz” escrito por Diderot.

¹⁴ Sobre o significado político do apocalipse, ver COLLINS, 2010 e HORSLEY, 2004.

¹⁵ Veja-se, por exemplo, a carta de Leibniz para Gerhard Meier de 31 de dezembro de 1692/10 de janeiro de 1693, afirmando que o uso político do Apocalipse é um “disparate [...] que perturba as mentes simples e a paz pública” (A I, 9, 228).

¹⁶ A IV, 2, 479. Sobre as relações de Leibniz com o livro do *Apocalipse*, ver “Leibniz and Millenarianism” (COOK e STRICKLAND, 2011). Os autores não mencionam, no entanto, a *Monadologia*.

parecem ser os de reforçar o poder soberano dos Estados alemães. Mas a caracterização leibniziana dessa revolução cósmica permanente descrita pelo artigo 88 da *Monadologia* nos permitirá reconhecer, sob esse Leibniz geralmente conservador, a presença subterrânea de uma teoria política crítica aos aspectos autoritários do Estado moderno.

Antes de abordar esse aspecto subversivo do leibnizianismo, notemos que há uma teoria geral da ação política que pode ser inferida da monadologia leibniziana: a partir da relação expressiva entre a alma e o corpo e entre o corpo e o mundo, deriva-se uma relação precisa entre o mundo e a política. Em que consiste essa ideia de expressão, e como ela pode contribuir para a caracterização da teoria leibniziana da ação? A comparação entre os comentários de Benjamin e de Deleuze sobre Leibniz pode nos dar indicações preciosas a esse respeito.

Em seu livro *A dobra. Leibniz e o barroco*, Deleuze menciona Benjamin uma única vez (embora o faça elogiosamente) (DELEUZE, 1988, p. 170-171); tal parcimônia pode ser explicada porque, de certa forma, Deleuze tinha consciência de que, pelo menos sob certos aspectos, ambos formularam interpretações opostas acerca das relações entre Leibniz e o que se poderia chamar de “pensamento barroco”. Essas divergências não se limitam ao conteúdo de suas teses, mas estendem-se ao próprio método de investigação: enquanto Benjamin conduz Leibniz ao paradigma teológico, seguindo o procedimento de Schmitt (e sua menção a Leibniz no “Prólogo epistemológico-crítico” de *Origem do drama trágico alemão* o comprova), Deleuze ignora quase que inteiramente uma tal subscrição à teologia. Mais importante, para ele, era a interpretação benjaminiana da alegoria, compreendida a partir do conceito de expressão, o qual transforma a história em natureza e a natureza em história, em um mundo que não tem mais centro. No entanto, se é verdade que a teologia parece ausente na leitura deleuziana, ela reemerge em momentos precisos, geralmente em conexão com a política. O “apocalipse leibniziano” anunciado no artigo 88 da *Monadologia* poderia ser compreendido justamente a partir dessa leitura alegórica; embora Deleuze não trate diretamente dele, sua concepção de alegoria nos dá um instrumento importante de análise.

A relação que conjuga e opõe a interioridade e a exterioridade faz com que, segundo Deleuze, quanto mais um indivíduo seja tomado isoladamente dos demais, tanto mais ele se torna apto a exprimir o desenvolvimento moral em direção aos fins últimos do universo como um todo; quanto mais o objeto do conceito completo (isto é, o indivíduo) seja desdobrado exteriormente nas relações naturais que estabelece com a totalidade mundana, tanto mais ele inclui, no interior de seu conceito, todas as séries de coisas com as quais se relaciona. Não apesar, mas precisamente *porque* não há relações causais entre o corpo e a alma, é possível

estabelecer uma conexão íntima entre eles: as mônadas e suas expressões corporais seguem espontaneamente, ambas, suas leis internas, devidamente ajustadas pela harmonia divina. Todas as relações entre corpo e alma – e também as relações entre as mônadas – são, portanto, “ideais”; com esse movimento, Leibniz inaugura¹⁷ uma forma de compreensão do mundo que poderíamos chamar de *semântica*, contra uma abordagem causal (reservada às ciências físicas¹⁸, à psicologia racional¹⁹ e à teologia²⁰): a teoria da harmonia universal desemboca em uma semiologia. Uma das principais consequências metafísicas da tese leibniziana da harmonia, propõe Deleuze, é que a alma e o corpo, cada um à sua maneira, “exprime uma só e mesma coisa, o Mundo”. Do ponto de vista político, continua ele, a principal consequência é que “não existem duas cidades, uma Jerusalém celeste e uma terrestre, mas o pináculo e a fundação de uma mesma cidade, os dois andares de uma mesma casa”. Se for assim, o andar superior, isolado em si, e o andar de baixo, o coletivo, exprimem o mesmo e são inseparáveis – “a alma”, conclui Deleuze, “é princípio de vida por sua presença, e não por suas ações” (DELEUZE, 1988, p. 161). Ou seja, a vida é a ação da alma sobre si mesma, e não um motor causal das ações do corpo no mundo. O corpo próprio e o corpo coletivo do mundo – o que inclui a cidade – são duas expressões necessárias do conjunto das almas individuais que existem absolutamente separadas, isoladas em sua solidão monádica²¹; o sensível e o inteligível, por sua vez, sendo modalidades da mente, unem-se em um contínuo de fronteiras pouco precisas²².

Tendo em vista essa teoria da expressão e suas repercussões sobre uma teoria da ação em geral – e da ação política em particular –, pode-se sempre desconfiar de o quanto Leibniz conseguiu se distanciar de Fénelon, cujas teses sobre o puro amor e a caridade foram consideradas “escandalosas” e “ofensivas” pela Igreja em 1699 (e o fato de que, em suas discussões sobre as ideias de Fénelon, Leibniz tenha recorrido a seus escritos jurídicos da juventude para reformulá-los teologicamente indica bem a dimensão política da questão). Como

¹⁷ Na verdade, seguindo aqui Spinoza, que, em E5p1, mostra que a ausência de relações causais não é o que impede, mas, justamente o contrário, é o que nos permite explicar clara e distintamente a influência da mente sobre o corpo, justamente na medida em que se abandona noções ininteligíveis, como a cartesiana, de união substancial e de influência entre coisas de naturezas distintas.

¹⁸ Nas quais, no entanto, a causalidade está restrita aos fenômenos.

¹⁹ Que explica em termos causais as relações das percepções internas das mônadas entre si e com as emoções.

²⁰ Quando trata da criação do mundo por Deus.

²¹ Embora pertençam a universos conceituais distintos, Deleuze e Simone Weil coincidem sobre o papel político da solidão. Assim, quando Weil tematiza, em *O enraizamento*, as condições para uma ação política radical, destaca a solidão como um ponto de partida necessário: “É preciso”, diz ela, “excluir-se espiritualmente da sociedade. Daí por que Platão dizia que a capacidade de discernir o bem só existe nas almas predestinadas que receberam uma educação direta da parte de Deus” (WEIL, 1999, p. 1169)

²² “Os barrocos sabem bem que não é a alucinação que emula a presença, é a presença que é alucinatória” (*idem*, p. 170).

quer que seja, o aspecto político mais importante presente no artigo 88 da *Monadologia* é a submissão do tema apocalíptico à conjunção expressiva existente entre natureza e salvação. O domínio natural, isto é, o conjunto das mônadas, na medida em que se expressa como fenômeno, caminha na mesma direção que as inclinações dos espíritos, movidos pelo reino dos fins, mas corpos e espíritos são dimensões do mundo absolutamente separadas e incomunicáveis entre si. Esse isolamento monádico é uma forma de se subtrair às leis – naturais e políticas – de controle dos corpos, o que não deixou de ser percebido pelos poderes constituídos do século XVII. É a partir dessas considerações, por exemplo, que é possível ler a teoria da ação de Leibniz reconhecendo nela o que talvez seja a formulação mais precisa da nova concepção de solidão inventada pela Modernidade. Enquanto, por exemplo, a experiência monástica dos padres do deserto durante o cristianismo primitivo via no corpo e na matéria as fontes do pecado, das quais era preciso se afastar em direção ao exílio da comunidade humana, a experiência moderna da solidão – cujo exemplo privilegiado são os solitários de Port-Royal – encerra-se *afirmativamente*, e não reativamente, em uma interioridade, diante da qual sua própria singularidade é destacada do infinito (do Mundo, de Deus). Ou seja, enquanto um monge como Santo Antônio, no século III, vivia sua solidão como uma batalha para se livrar das tentações do mundo terreno finito e imperfeito, a subjetividade moderna que se desenha com Leibniz (e continua em nomes como Rousseau) é cindida, em seu interior, pelo infinito, duplicando-se em si mesma como *uma outra* infinidade – no caso de Leibniz, a infinidade monádica. Se o século XVII recusa as versões mais extremadas da teologia negativa, é na medida em que a ideia clara e distinta de um Deus infinito poderia ser pensada positivamente – e, ao lado dele, a de um mundo igualmente infinito. Como Koyré mostrou, é essa relação com o infinito em ato que está no centro e no fundamento da modernidade, inclusive de sua ideia de subjetividade (KOYRÉ, 1957) – mas também, acrescentemos, de sua ideia de comunidade.

A comparação entre Port-Royal e Leibniz nos dá alguns elementos para estabelecer o aspecto politicamente subversivo desse último. Não devemos nos esquecer de que Port-Royal construiu-se como uma ameaça ao poder absolutista francês na medida precisamente em que era uma *comunidade de solitários*. As relações de Arnauld com Leibniz são um tópico importante para entender a visão desse último sobre Notre Dame des Champs e sobre um certo quietismo rigorista que poderia advir daí. Em sua querela contra o quietismo, o contraste entre Leibniz e Port-Royal, além de divisar o que é essa *outra* comunidade visada por ele, serve para ilustrar o que vimos chamando de impulso antiteológico da filosofia política leibniziana, na medida em que prestar culto à glória de Deus *deve* se expressar em ações públicas *neste* mundo.

E, ainda assim, haverá proximidade suficiente entre Leibniz e Port-Royal para contrapor ambos à ideologia iluminista de um progresso que só pode ser concebido como plenitude perfeita da comunidade a si mesma, sem nenhum vazio ou distância reflexiva que permita que a imanência deixe de ser puramente atual e possa, em alguma medida, ser uma solidão povoada pelo virtual.

O uso que o artigo 88 da *Monadologia* faz do vocabulário jurídico-político (“governo”, “castigo”, “recompensa”) para caracterizar o domínio teológico não é uma mera analogia inocente, pois o governo dos homens por Deus e pelo poder soberano terrestre constitui uma atividade unificada. Entendido no contexto dos movimentos concorrentes da natureza e da graça, ou seja, das ações públicas do corpo e das ações internas da mônada, o apocalipse leibniziano introduz uma circularidade no modelo de progresso supostamente linear que será aquele figurado pelos *Aufklärer* que ele anunciou, sem, no entanto, com eles se confundir inteiramente. Como vimos acima, o artigo 88 da *Monadologia* trata de uma espécie de economia política divina em relação à realidade mundana: a harmonia pré-estabelecida faz coincidir *no mesmo mundo* (um mundo com dois andares incomunicáveis) duas séries paralelas, a via da graça e a via da natureza, fazendo assim com que a natureza realize as demandas do “governo dos Espíritos” de “destruir e reparar” “este globo” em momentos sucessivos. A perturbação de uma ordem de puro progresso linear pelas idas e vindas da história, com suas sucessivas revoluções, cria justamente um espaço de virtualidades que não se identifica plenamente com a realidade atual e dela se distancia o suficiente para se constituir como uma sua instância crítica.

Ao filiarmos o apocalipse leibniziano à tradição apocalíptica no qual ele ganha significado, destacando especialmente a dimensão política dos diversos apocalipses ao longo da história, o aspecto subversivo da separação monádica ficará mais evidente. Em seu livro *A imaginação apocalíptica. Uma introdução à literatura apocalíptica judaica*, John Collins propõe uma definição preliminar do apocalipse nos seguintes termos:

um gênero de literatura revelatória com estrutura narrativa, no qual a revelação a um receptor humano é mediada por um ser sobrenatural, desvendando uma realidade transcendente que tanto é temporal, na medida em que vislumbra a salvação escatológica, quanto espacial, na medida que envolve outro mundo...²³

Sob o aspecto temporal das narrativas apocalípticas tradicionais, o apocalipse é, frequentemente, uma literatura de resistência (lembremos, por exemplo, de Canudos e do Antonio Conselheiro). Naquele que é o paradigma literário de todo o gênero apocalíptico no

²³ COLLINS, 2010, p. 22. Collins remete o leitor para o estudo realizado pelo Projeto de Gêneros da Society of Biblical Literature, *Apocalypse: The Morphology of a Genre* (COLLINS, 1979).

assim chamado Ocidente, o *Apocalipse* de João, a revelação antecipa imaginariamente e ao mesmo tempo empenha-se a promover efetivamente a destruição do Império romano. No caso do apocalipse de Leibniz, essa temporalidade desviante não remete propriamente a um outro mundo sobrenatural, mas a uma transformação realizada imanentemente no interior deste mundo, em colaboração com as leis da natureza em direção ao progresso contínuo que se desenvolve como uma tendência à salvação universal de todos os homens e ao desaparecimento do mal, numa espécie de revolução permanente sempre já em curso. Em um dos textos mais curiosos de Leibniz girando em torno do tema apocalíptico, o artigo 18 da Primeira Parte dos *Ensaio de teodiceia*, é apresentado uma espécie de mito²⁴, ao estilo de Platão, que ilustra perfeitamente o que se poderia chamar de concepção otimista da destruição, a qual leva sempre ao melhor. Nesse texto, a destruição do mundo pelo fogo transformará o planeta em um cometa: “A cauda do cometa é caracterizada pela fumaça que será produzida incessantemente, segundo o Apocalipse, e esse incêndio será o inferno...” (LEIBNIZ, 2013, p. 145; G VI, 113). Se, por um lado, tal concepção certamente antecipa a ideia iluminista de progresso, na qual o tempo futuro é desde sempre escavando e anulando o tempo presente, por outro lado, a tendência – ainda que infinitamente longa – de restauração de todas as coisas na unidade de Deus não deixa de ter, em sua patente heresia, um aspecto subversivo.

Esse trecho dos *Ensaio de teodiceia* pode ser lido, pois, como o anúncio de um tempo da resistência, e talvez até mesmo um tempo da revolução, isto é, da restauração – mas da restauração da mudança, e não de uma ordem fixa. É esse tempo desestabilizador que é percebido nos interstícios da comunidade virtual dos solitários, comunidade essa que, como vimos, parece também poder ser entrevista em alguns textos leibnizianos. É verdade que nada na concepção das relações inter-humanas como sendo puramente “ideais”, isto é, como uma conjunção de solidões, está em contradição com a vertente mais conservadora do pensamento político de Leibniz, o fundador de dinastias e o planejador de estruturas estatais. Mas é também reconhecível nelas um elemento potencialmente subversivo que não escapou, nos parece, do próprio Leibniz. Como bom luterano, Leibniz bem sabia de que modo as revoluções espirituais internas repercutiam no mundo político e nas suas relações de poder. A principal característica

²⁴ O artigo 18 inicia com uma advertência ao leitor de que o que será exposto ali não corresponde às teses defendidas pelo autor do livro (“Há um homem de espírito que, conduzindo meu princípio da harmonia até suposições arbitrarias que eu absolutamente não aprovo, elaborou para si uma teologia como que astronômica” (LEIBNIZ, 2013, p. 144; G VI, 112). Segundo Gaston Grua, esse “homem de espírito” era o próprio Leibniz, o qual tratava de ocultar suas ideias heréticas origenistas sob a forma de uma discordância com um admirador (cf. GRUA, 1953, p. 394).

desse modelo de ação que podemos perceber sob as teses teórico-práticas mais visíveis do Leibniz político não se reduz, de maneira alguma, a um elogio das ações “individuais” contra as exigências, muitas vezes imperfeitas, da ação coletiva. Trata-se, ao invés disso, de um conceito de ação no qual o vínculo entre os homens é pensado como um tipo de *subtração* criativa. Essa subtração pode ser muitas vezes mais produtiva do que certos tipos de engajamento que se limitam a repetir os modelos de ação já disponíveis e codificados.

Se o capitalismo pode, em certo sentido, ser definido como a plena presença a si de todos os seus processos de produção e de todos os seus circuitos de transmissão, então o Iluminismo é a ideologia do capitalismo. Nesse sentido, a filosofia de Leibniz encontra-se na gênese de certos procedimentos capazes de introduzir alguma ausência e alguma virtualidade nessa concepção imanente de sociedade. Pela perturbação que essa dimensão virtual introduz no tempo presente, é possível pensar todo um território de ações que não se coaduna à dimensão do tempo presente administrada pelo poder soberano.

Referências bibliográficas

- BENJAMIN, Walter – *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. In: *Walter Benjamin Abhandlungen. Gesammelte Schriften*. Band I-1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974, p. 203-430.
- BLANCHOT, Maurice – *La Communauté inavouable*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1986.
- BREDEKAMP, Horst. *Leibniz und die Revolution der Gartenkunst*. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach, 2006.
- COLLINS, John J. Projeto de Gêneros da Society of Biblical Literature, Apocalypse: The Morphology of a Genre (COLLINS, 1979).
- _____ – *A imaginação apocalíptica. Uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010.
- COOK, Daniel J. e STRICKLAND, Lloyd – “Leibniz and Millenarianism”. In: *Pluralität der Perspektiven und Einheit der Wahrheit im Werk von G. W. Leibniz*. Beiträge zu seinem philosophischen, theologischen und politischen Denken. Berlin: Akademie Verlag, 2011, p. 77-92.
- DELEUZE, Gilles – *Le pli. Leibniz et le baroque*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1988.
- FRIEDMANN, Georges – *Leibniz et Spinoza*. Paris: Gallimard, 1962.
- GRUA, Gaston – *Jurisprudence Universelle et Theodicée selon Leibniz*. Paris: PUF, 1953.

- HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Ed. Por Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- _____ – *Leviathan*. Richard Tuck (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- HORSLEY, Richard – A. *Paulo e o império. Religião e poder na sociedade imperial romana*. São Paulo: Paulus, 2004.
- ISRAEL, Jonathan – *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2001.
- LEIBNIZ, G. W. – *Sämtliche Schriften und Briefe*. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Darmstadt, 1923 segs., Leipzig, 1938 segs, Berlin, 1950 segs. (especialmente a Série IV, intitulada *Politische Schriften*).
- _____ – *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*. Ed. C.J. Gerhardt, 7 volumes. Berlim, 1875-1890, reedição Georg Olms, Hildesheim, 1965 [G]. (Especialmente o volume III).
- _____ – *Ensaio de teodiceia sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal*. Tradução de William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silval. São Paulo: Estação Liberdade, 2013.
- _____ – *Political Writings*. Editado por Patrick Riley. Cambridge: Cambridge University Press, 1992 (1ª edição 1972).
- _____ – *Essais de Théodicée*. Paris: Flammarion, 1969.
- _____ – *Principes de la Nature et de la Grâce; Monadologie*. Ed. Por André Robinet. Paris: PUF, 1986.
- KOYRÉ, Alexandre – *From the Closed World to the Infinite Universe*. Baltimore: The John Hopkins Press, 1957.
- _____ – *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858 : esboços da crítica da economia política*. Tradução de Mario Duayer, Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011. ORIGINAL.
- MELAMED, Yitzhak Y. – “Spinoza’s Anti-Humanism: An Outline”. In: *The Rationalists: Between Tradition and Innovation*. Fraenkel et al (eds.). Springer, The New Synthese Historical Library, 2011.
- SPINOZA, B. – *Spinoza Opera*; Ed. Carl Gebhart, 4 vol., Heildelberg, Carl Winters, 1924.
- _____ – *Ética*. Edição bilíngue. Tradução de Grupo de Estudos Espinosanos (coordenado por Marilena Chauí). São Paulo: Edusp, 2015.
- WEIL, Simone – *Simone Weil. Œuvres*. Paris: Gallimard, 1999.

AÇÃO DIVINA E RESPONSABILIDADE HUMANA EM LEIBNIZ

Alfredo Gerardo Martínez-Ojeda²⁵

Resumo: Os conceitos de onisciência e onipotência têm representado, por muitos séculos, uma séria dificuldade para a consideração da liberdade e responsabilidade humana. Se Deus sabe que vou pecar ou me comportar virtuosamente, então, parece inevitável que efetivamente peque ou me comporte virtuosamente. Porém, se minha ação é inevitável, qual é a razão pela qual se me adjudica responsabilidade sobre ela? Desde sua juventude, Leibniz encarou e tratou de resolver este problema, o qual oferecia três vias de solução: em primeiro lugar, negar a onisciência e onipotência divinas a fim de afirmar a liberdade e, com isso, a responsabilidade humana sobre suas ações; em segundo lugar, negar a liberdade humana para salvar os atributos divinos e, finalmente, intentar reconciliar a aparente contradição entre atributos divinos e liberdade humana. Leibniz escolheu a terceira via.

Palavras chave: Leibniz; responsabilidade; determinismo; liberdade.

Abstract: The concepts of omniscience and omnipotence have, for centuries, represented a serious difficulty for the consideration of freedom and human responsibility. If God knows that I will either sin or behave virtuously, then it seems inevitable that I will indeed sin or behave virtuously. However, if my action is inevitable, what is the reason that I am held responsible for it? From his youth, Leibniz faced and tried to solve this problem, which offered three ways of solution: first, denying divine omniscience and omnipotence in order to affirm freedom and, with it, human responsibility; second, denying human freedom in order to save divine attributes; and finally, trying to reconcile the apparent contradiction between divine attributes and human freedom. Leibniz chose the third way.

Keywords: Leibniz; responsibility; determinism; freedom.

²⁵ Professor do Departamento Académico de Estudios Generales, Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM). O presente texto nos foi enviado em espanhol com o título “Acción divina y responsabilidad humana en Leibniz” e foi traduzido por Percy Daniel Arce dos Santos e William de Siqueira Piauí, sempre que achamos necessário, em geral com o objetivo de informar melhor os leitores brasileiros, acrescentamos notas que estão indicadas com (NT), nota dos tradutores.

INTRODUÇÃO

O objetivo perseguido pelo presente trabalho consiste em realizar, por meio da análise principalmente da III Objeção do *Resumo da controvérsia reduzido a argumentos em forma* (*Abrégé de la controverse, réduite á des arguments en forme*)²⁶, uma aproximação quanto à forma na qual Leibniz considerava possível e adequada a atribuição de responsabilidade aos seres humanos apesar de aceitar, ao mesmo tempo, que toda ação humana está predeterminada por Deus. Para alcançar este objetivo dividiremos nossa exposição em quatro partes: Em primeiro lugar, exporemos o que consideramos ser os dois elementos mais importantes da resposta leibniziana à Objeção III. Nos deteremos no segundo destes elementos devido ao fato que ele resulta problemático e intentaremos explicar o motivo (I. É injusto castigar os pecados?). Em segundo lugar, exporemos brevemente o conceito de independência dos possíveis na mente de Deus já que, é o que nos parece, esta ideia é suposta e é o fundamento da resposta de Leibniz (II. Independência dos possíveis na mente de Deus). Em terceiro lugar, explicaremos como é que os problemas do segundo elemento da resposta se resolvem desde a perspectiva da IPMD (III. O que está em meu poder?). Por último, voltaremos ao *Resumo* em busca de algumas possíveis aplicações (IV. *Ora et labora*).

I. É injusto castigar os pecados?

Como é bem sabido, o *Resumo da controvérsia reduzido a argumentos em forma* foi escrito por Leibniz em resposta à solicitação de alguns que tiveram acesso à *Teodiceia* antes de sua publicação e, dada a extensão da obra e a dificuldade de seu tema, solicitaram ao seu autor que fizesse uma exposição resumida de suas ideias principais que pudesse servir de guia para a sua leitura. Desta forma, o *Resumo* foi publicado junto com a *Teodiceia* em 1710 como o primeiro de seus apêndices e, assim como que esta última, contem o que seguramente Leibniz considerou uma das versões mais acabadas de seu pensamento e, claro, de sua postura com respeito ao problema da liberdade e da responsabilidade humana.

Dito isso, Leibniz formula a Objeção III da seguinte maneira²⁷:

Objeção III: Se sempre é impossível não pecar, [então] sempre é injusto punir.

²⁶ (NT) Cf. LEIBNIZ, G. W. *Ensaio de teodiceia*. Trad. William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. São Paulo: Estação liberdade, 2013, p. 419-432. No decorrer do presente artigo a obra *Ensaio de teodiceia* será chamada de *Teodiceia* e o *Resumo da controvérsia reduzido a argumentos em forma* de *Resumo*.

²⁷ Rovira, 17-18 (GP VI, 379) [OFC 10, 386-387]. (NT) Cf. também LEIBNIZ, 2013 [op. cit.], p. 423.

Acontece que sempre é impossível não pecar; ou mesmo, todo pecado é necessário. Logo, sempre é injusto punir.

Prova-se aqui a menor [desta objeção, do seguinte modo]:

1. Prossilogismo. Todo predeterminado é necessário.

Todo evento é predeterminado.

Logo, todo evento (e, portanto, também o pecado) é necessário.

Do seguinte modo prova-se esta menor.

2. Prossilogismo. Aquilo que virá a ser, aquilo que foi previsto, aquilo que compreende as causas está predeterminado.

Todo evento é assim.

Logo, todo evento está predeterminado.

Frente à objeção e seus correspondentes prossilogismos, Leibniz concede a conclusão do segundo, mas nega a premissa maior do primeiro. O que resulta, e esta é a posição que Leibniz tentará defender, que todo acontecimento está predeterminado, mas que nem todo predeterminado é necessário. O primeiro elemento a partir do qual Leibniz tenta provar sua afirmação consiste na distinção muito conhecida entre tipos de necessidade, a saber:

[...] pois, se alguém se referisse a uma outra necessidade ou impossibilidade, uma que diga respeito a uma necessidade que fosse somente moral, que fosse somente hipotética (que será explicada em seguida), é evidente que negaria a [premissa] maior da mesma objeção. [...] É que a necessidade que deve ser evitada, a contrária à moralidade e que faria com que o castigo [ou punição] fosse injusto, é a necessidade intransponível, a que tornaria toda oposição inútil mesmo que se quisesse de todo coração evitar a ação necessária e quando fossem feitos todos os esforços possíveis para isso.²⁸

Parece que, com esta distinção, Leibniz considera ter explicado suficientemente o porquê o pecado pode ser castigado (pois não é necessário) e a virtude recompensada; porém, não considera ter explicado suficientemente o porquê o castigo (ou a recompensa) diz respeito ao ser humano e não a Deus. Se os eventos não necessários (no sentido que foi estabelecido) são susceptíveis de premiação ou recompensa e Deus predetermina todos os eventos, então Ele é responsável e a Ele dizem respeito os mencionados castigos ou recompensas. Para atacar esta nova dificuldade, Leibniz faz uma concessão que pode parecer surpreendente e que constitui o segundo elemento da resposta à objeção:

Ora, é manifesto que aquilo não é aplicável às ações voluntárias, visto que [a partir delas] não se faria [uma determinada coisa] se assim não o quisesse. Do mesmo modo, sua previsão ou determinação não é absoluta, mas supõe a vontade (...).²⁹

Isso pode significar que sua previsão e predeterminação não são absolutas? A princípio, ao menos podemos saber o que não significa. Previsão não absoluta não pode significar que Deus desconhece alguma coisa. Contra de Cicero e de acordo com Santo Agostinho³⁰, Leibniz

²⁸ Rovira, 19 (GP VI, 380) [OFC 10, 387]. (NT) Cf. Cf. também LEIBNIZ, 2013 [op. cit.], p. 424.

²⁹ Ibid.

³⁰ Cf. *A cidade de Deus*, livro V, capítulo 9: “A presciência de Deus e a livre vontade do homem, contra a definição de Cicero”. (NT) Cf. a tradução de Oscar Paes. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 200 e ss.

considera a onisciência como um atributo divino indiscutível. Por outro lado, predeterminação não absoluta não pode significar que exista uma parte da realidade que está determinada e que outra ou outras não estão. Diante disso, a afirmação de que a previsão e predeterminação não são absolutas, pois elas supõem a vontade, parece indicar que esta é, de algum modo, “anterior” a aquelas: “Estas ações voluntárias e suas consequências não acontecerão [de tal forma que] não importe o que se faça, ou seja, quer se queira ou não, mas porque se fará e porque se quererá fazer aquilo que leva a isso”.³¹

Quando Deus prevê e predetermina, não prevê e predetermina sobre o nada, mas sobre alguma coisa com conteúdo, com essência, o que constitui a razão destas ações e não o inverso. A resposta à pergunta por esse algo que é anterior, que possui conteúdo e que é razão (e objeto) da previsão e predeterminação, depende, nos parece, do conceito de independência dos possíveis na mente de Deus, do qual iremos tratar na continuação.

II. Independência dos possíveis na mente de Deus

Existe uma longa tradição filosófica que vê uma oposição entre a previsão divina perfeita [ou total] e a liberdade humana. Se Deus sabe tudo o que farei, então não sou livre. Embora este problema possa ser resolvido argumentando que saber que algo vai acontecer não equivale necessariamente a causar alguma coisa, no caso de Deus, a solução é aparente apenas. Imediatamente podemos nos perguntar: Quem causa minhas ações? Eu? De modo absoluto? Não. É impossível que eu exclusivamente, dada minha condição limitada, cause completamente minhas ações. Portanto, deve ter alguma participação divina como causa de minhas ações. Até onde vai a participação de Deus e até onde vai a minha? Se supomos que Deus (criador) é causa de minha existência e, portanto, causa da existência de minhas faculdades e, na medida em que minhas faculdades produzem minhas ações, causa destas últimas; parece que, em realidade, minha participação como causa de minhas próprias ações é nula e que, portanto, a liberdade humana é uma ilusão produzida por minha própria ignorância. Posto deste modo, a defesa da liberdade humana impõe um caminho que, de saída, parece ser igualmente problemático: se os seres humanos podem ser livres então deve haver algo neles que não seja absolutamente dependente de Deus, deve haver um limite para a ação divina, deve de haver certa independência da criatura com respeito a seu criador.

³¹ Op. Cit. (NT) LEIBNIZ, 2013 [op. cit.], p. 424.

Se tratamos de nos deparar com dito aspecto de independência em qualquer momento posterior à eleição divina pela qual o melhor dos mundos possíveis é trazido à existência (em outras palavras, à criação) fracassaremos, pois, justo partir de tal eleição tudo o que foi trazido à existência, enquanto existente, depende absolutamente da vontade divina, em tal grau que, se esta se retirasse ainda que só por um instante, não restaria nada do criado. Portanto, e embora resulte paradoxal, será preciso procurar o aspecto de independência da criatura em um momento “prévio” ao que vem à existência³². Mas existe algo da criatura que é prévio ao que vem à existência? Leibniz responde afirmativamente. Antes da criação, além de Deus, existem os possíveis. Os infinitos possíveis ou as essências, inclusive antes de serem considerados em conjunto como mundos possíveis, são reais e estão completos em si mesmos e, embora dependam evidentemente do entendimento divino, que é seu lugar metafísico, são independentes deste para ser-como-são. Deus é (plenamente) ativo em relação à existência do criado, porém, é (relativamente) passivo em relação à sua essência: o conteúdo dos possíveis e, portanto, sua *compossibilidade* e as múltiplas configurações que dela dependem, não provém de um ato de criatividade do entendimento divino, mas de uma perfeita consideração do que as coisas são em si mesmas. Cada indivíduo possível necessita do entendimento divino para nele residir, porém o possível é independente quanto a seu conteúdo, quanto à sua configuração. A este aspecto de independência do possível, que será também o aspecto da criatura levada à existência, é especificamente o que denominamos de independência do possível na mente de Deus (IPMD) e para mostrar que este conceito é usado por Leibniz e qual a sua importância, realizaremos uma breve revisão de duas obras fundamentais nas quais, nos parece, a IPMD e suas consequências podem ser apreciadas. Estas obras são *A profissão de fé do filósofo* (1672-73) e o *Discurso de metafísica* (1686).

Praticamente no início de *A profissão de fé*, o teólogo catequista pede ao filósofo catecúmeno que demonstre que Deus ama a todos. A objeção principal que o catecúmeno tem que enfrentar consiste na condenação, pois, se Deus ama a todos os seres humanos, resta a

³² Os termos *previo* ou *anterior* ou quaisquer que impliquem anterioridade temporal podem resultar problemáticos neste momento. Claro que não se pretende que a criação aconteça no tempo (pois aquela é que dá lugar a este), porém, serão utilizados assim para avançar na exposição. Mais à frente esclareceremos este ponto de modo específico. Por outro lado, o mesmo Leibniz utiliza este tipo de terminologia imprópria quando explica a criação: e, segundo o sistema da harmonia preestabelecida, a alma encontra em si mesma e em sua natureza ideal anterior à existência, as razões de suas determinações acomodadas a tudo o que lhe compreende. Por isso estava determinada desde toda a eternidade, em seu estado de pura possibilidade, o agir livremente, tal e como fará no tempo, quando chegue a existência. *Teodiceia*, 323, OFC 10, 315 (GP VI, 308). Podemos encontrar uma muito completa exposição da explicação leibniziana da criação em geral em *El origen radical de las cosas: metafísica leibniziana da criação* de Jose Ma. Ortiz Ibarz. Quanto ao ponto que de fato importa aqui Cf. “Capítulo III: Liberdade da ação criadora e contingencia do criado”, p. 245 e ss.

pergunta, como é possível que permita (ou ajude ou cause) que alguns venham a ser condenados?

Quando dizem que Deus ama somente os escolhidos, indicam, pois, suficientemente que amou a uns mais que a outros (já que é isto que significa escolher) e, portanto, como nem todos podiam ser salvos (dada a harmonia universal das coisas, que explicita a pintura mediante sombras e as consonâncias mediante dissonâncias), alguns, os menos amados, não certamente porque Deus o queira (já que tampouco quer a morte do pecador), mas porque Deus o permite quando assim o exige a natureza das coisas, foram recusados.³³

Leibniz introduz como limite ou regra do amor de Deus, a obediência à natureza das coisas. Aparece claramente a referência a uma instância “superior” a Deus, no sentido de que se encontra fora do alcance de sua vontade; em outras palavras, que produz seus efeitos de forma independente. Esta mesma ideia aparece um pouco mais à frente [no texto], mas desta vez Leibniz utiliza exemplos das matemáticas para estabelecer a anterioridade ou independência da natureza das coisas em relação à vontade divina:

Por conseguinte, estes teoremas devem ser atribuídos às naturezas das coisas, isto é, às ideias do número nove ou do quadrado [por exemplo] e o intelecto divino onde subsistem as ideias das coisas desde a eternidade. Ou seja, que Deus não fez estas coisas querendo-as, mas entendendo-as, e as entendeu existindo. Pois se Deus não existisse, todas as coisas seriam absolutamente impossíveis, e o número nove ou o quadrado sofreriam da mesma sorte. Portanto, vê-se que existem coisas das quais Deus não é causa por sua vontade, mas sim por sua existência.³⁴

A ideia que fundamenta esta série de argumentos, tal como Leibniz mesmo indica em uma das notas, consiste em que para que Deus seja livre é necessário que escolha o melhor e desse modo, por sua vez, é necessário que o melhor não possa ser configurado pela própria vontade divina, pois, se assim fosse, Deus não poderia escolher o melhor, mas Deus construiria o que constrói e isso, dado que foi feito por Deus, resultaria o melhor em virtude não de suas próprias qualidades, mas do fato de existir:

Afirmo, portanto, que o porquê Deus quer as coisas não tem sua causa na vontade (já que ninguém quer porque quer, mas porque considera que a coisa o merece), mas sim

³³ OFC 2, 26 (AA VI, 3, 117). (NT) Na versão em espanhol, a partir da qual fizemos a tradução acima, temos: “Pues cuando dicen que Dios ama sólo a los elegidos, indican suficientemente que ha amado a unos más que a otros (pues esto es elegir) y, por tanto, como no todos podían ser salvados (por la armonía universal de las cosas, que destaca la pintura mediante sombras y las consonancias mediante disonancias), algunos, menos amados, no ciertamente porque Dios lo quiera (pues tampoco quiere la muerte del pecador), sino porque Dios lo permite cuando así lo exige la naturaleza de las cosas, han sido rechazados”.

³⁴ OFC 2, 32 (AA VI, 3, 122). (NT) Na versão em espanhol, a partir da qual fizemos a tradução acima, temos: “Por consiguiente, estos teoremas deben ser atribuidos a las naturalezas de las cosas, es decir, a las ideas del número nueve o del cuadrado y al intelecto divino en el que subsisten las ideas de las cosas desde la eternidad. Es decir, que Dios no ha hecho estas cosas queriéndolas, sino entendiéndolas, y las entendió existiendo. Pues si Dios no existiera, todas las cosas serían absolutamente imposibles, y el número nueve y el cuadrado correrían la misma suerte. Por tanto, ves que hay cosas de las cuales Dios no es causa por su voluntad, sino por su existencia”.

na natureza das próprias coisas, a saber, a que está contida em suas próprias ideias, isto é, na essência de Deus.³⁵

A vontade de Deus tem que ser passiva em relação à natureza própria das coisas. Em outras palavras, a vontade divina é passiva em relação ao conteúdo dos possíveis ou às essências, as quais, neste sentido, podem ser chamadas independentes. Ao não ter participação na configuração dos possíveis ou essências, a aplicação concreta da potência da vontade divina se limita a, como dissemos anteriormente, trazer à existência o melhor dos mundos possíveis, o qual se configura como tal a partir de sua máxima *compossibilidade*, causada esta, por sua vez, pelo conteúdo dos possíveis. Nos parece que este grupo de argumentos darão origem à consideração dos distintos mundos possíveis como indivíduos que exigem a existência. O trazer à existência seguirá sendo, efetivamente, uma ação exclusivíssima de Deus, porém, pouco a pouco se afirma a ideia de que em dita ação existe algo que não é absolutamente colocado por Ele.

No parágrafo VIII do *Discurso de metafísica*, tal como seu título o indica, com o objetivo de distinguir o que Deus faz daquilo as criaturas fazem, Leibniz introduz um dos conceitos fundamentais de seu sistema: a noção completa de uma sustância individual; a saber:

É preciso, pois, o termo do sujeito conter sempre o do predicado, de tal forma que quem entender perfeitamente a noção do sujeito julgue também que o predicado o pertence. Isto posto, podemos dizer que a natureza de uma sustância individual, ou de um ser completo consiste em ter uma noção tão perfeita que seja suficiente para compreender e fazer deduzir de si todos os predicados do sujeito a que se atribui esta noção; ao passo que o acidente é um ser cuja noção não contém tudo quanto se pode atribuir ao sujeito a que se atribui esta noção. Assim, abstraindo do sujeito, a qualidade de rei pertencente a Alexandre Magno não é suficientemente determinada para um indivíduo, nem contém as outras qualidades do mesmo sujeito, nem tudo quanto compreende a noção deste príncipe, ao passo que Deus, vendo a noção individual ou hecceidade de Alexandre, nela vê ao mesmo tempo o fundamento e a razão de todos os predicados que verdadeiramente dele se podem afirmar, como, por exemplo, que vencerá Dario e Poro, e ate mesmo conhece nela *a priori* (e não por experiência) se morreu de morte natural ou envenenado, o que nós só podemos saber pela história.³⁶

Esta é, seguramente, uma das teses mais polêmicas do pensamento leibniziano, pois estabelece que tudo o que uma sustância individual, (Alexandro Magno, por exemplo) fez, faz e fará (vencer a Dario, por exemplo), está predeterminado. Cada sustância pode somente fazer e pode somente padecer aquilo que está contido em sua noção completa. A ideia é polêmica porque parece contradizer o senso comum. O mais comum seria pensar que eu possa (em boa medida, ao menos) fazer o que eu queira. Por outra parte esta tese nos indica que eu posso

³⁵ OFC 2, 35 (AA VI, 3, 124).

³⁶ OFC 2, 169 (AA VI, 4B, 1540-41). (NT) Utilizamos a seguinte versão em português: LEIBNIZ, G. W. *Discurso de metafísica*. Trad. Marilena Chauí e Alexandre da Cruz Bonilha. São Paulo: Martins fontes, 2004, p. 16-17.

querer e fazer o que eu posso querer e fazer, pois é nisso precisamente que consiste o ser eu. Deixando de lado a polêmica, explicaremos, em primeiro lugar, de onde provém o conceito de noção completa, no sentido de qual é sua relação com outros conceitos leibnizianos. Em segundo lugar, tentaremos mostrar, da forma mais clara possível, que existe uma relação entre a noção completa de uma substância individual e a IPMD.

Uma substância individual é um existente individual. Se é um existente, isto implica que foi trazido à existência em virtude da perfeição contida em sua essência, e isto, por sua vez, implica que, enquanto possível (devido a seu conteúdo e à *compossibilidade* que deste se deriva), resultou ser membro do melhor dos mundos possíveis graças ao que foi, em conjunto, escolhido pela vontade divina. Agora bem, o possível (individual) antes da criação, é considerado por Deus de forma completa com o objetivo de estabelecer se reúne (reunia) a perfeição suficiente para ser trazido à existência. Considerar de forma completa implica considerar em conjunto com todos os outros possíveis, pois é unicamente em virtude de sua capacidade de coexistir (ou *compossibilidade*) que se pode estabelecer uma hierarquia dos possíveis segundo sua perfeição. Desta forma, o conteúdo dos mundos possíveis fica determinado quando é considerado pelo entendimento divino. Assim, na substância individual criada (existente) estão (pre) determinadas todas as ações, paixões e relações (e a ordem específica destas) de que ela é capaz e em virtude das quais esta substância individual é esta e não outra (identidade). Nisso consiste (em linhas gerais, claro³⁷) a noção de uma substância individual. Agora, assim como o conteúdo do possível e, portanto, o conteúdo de cada mundo possível, não é desenhado ou construído por Deus devido à IPMD; tampouco o conteúdo de cada noção completa de cada substância individual, que não é outra coisa que a consideração de um possível trazido à existência. A substância individual criada é independente na medida em que sua independência é a independência do possível trazido à existência. A substância individual depende (absolutamente) de Deus quanto à sua existência, mas não depende Dele quanto à sua identidade. Depende Dele para existir, na medida em que a escolheu como membro do melhor dos mundos possíveis, mas não para ser essa substância e não outra.

Se considerarmos o que foi dito até agora, podemos voltar à questão que foi formulada no início da parte I, isto é, a ideia de que a previsão e predeterminação divinas não são absolutas, mas antes que supõem a vontade. Qual a implicação que a ação divina suponha a vontade

³⁷ É possível encontrar uma explicação muito clara e suficiente da noção ou conceito completo de um indivíduo ou substância individual em *Una ontologia neoleibniziana: La teoría de las guisas de Héctor-Neri Castañeda* de Alejandro Herrera Ibáñez.

humana? Implica que quando, por exemplo, César escolhe (se inclina por) cruzar o Rubicão, não é Deus quem constrói esta parte da essência ou noção completa, mas que a essência ou noção completa inclui já³⁸ a ação de cruzar (e esta não é possível se não tem como causa uma inclinação da vontade de César), e esta essência (com tudo o quê está incluído nela) é o objeto da eleição divina. Deus escolhe (cria) séries de ações com suas correspondentes causas e ao fazer isso, estas séries tornam-se fixas, predeterminadas. Dentro destas séries, algumas das ações têm como causa a inclinação de uma vontade. Desta forma, segundo Leibniz, podem coexistir a vontade humana e a predeterminação divina.

III. O que está em meu poder?

A partir do que dissemos, agora é possível tentar solucionar o problema que nós formulamos mais acima. O seguinte argumento (que não é mais que uma modificação do que Leibniz apresenta na Objeção III) sintetiza as razões a partir das quais parece que a responsabilidade é impossível:

- 1) Todos meus atos estão predeterminados.
- 2) Portanto, não está em meu poder produzi-los ou evita-los.
- 3) Eu somente posso assumir responsabilidade sobre aquilo que está em meu poder.
- 4) Logo, não sou responsável pelos meus atos.

Leibniz concederia as proposições 1) e 3), mas negaria definitivamente a 2) (e com ela a conclusão, efetivamente) e isto em virtude de que estava convencido de que o fato de que meus atos estejam predeterminados não implica que se encontrem fora de meu poder. A fim de explicar como isto é possível é necessário superar duas dificuldades:

Dificuldade 1 [D 1]: Predeterminado parece implicar que minhas ações não têm sua origem em mim.

³⁸ Podemos identificar, uma vez mais, o problema da aparente anterioridade temporal das essências ou possíveis em relação a seus correspondentes indivíduos existentes. Como já se diz, este ponto será tratado de forma específica mais à frente.

Um dos primeiros requisitos da responsabilidade consiste na propriedade de meus atos, no sentido que os atos que têm de ser atribuídos devem, efetivamente, ser produzidos por mim³⁹. Usualmente se dá por entendido que, se meus atos estão predeterminados, o estão por alguém mais, alguém que não sou eu, isto é, Deus (na perspectiva de Leibniz caso se resolva o conflito com a predeterminação divina, os outros possíveis níveis de predeterminação, física ou psicológica, por exemplo, se resolverão também já que estes dependem e derivam daquele). É por esta razão que a predeterminação parece se opor à propriedade e, portanto, à responsabilidade sobre meus atos. Assim, que meus atos estejam predeterminados por Deus, pode-se entender de duas formas:

D 1.1 Deus predetermina meus atos se é a causa de que a série específica de ações e paixões que me constituem (identidade) exista.

D 1.2 Deus predetermina meus atos se é a causa de que a serie específica de ações e paixões que me constituem (identidade) seja como é e não de outra forma.

Leibniz não teria problema em conceder *D 1.1*, indicaria, porém, que isso não constitui propriamente predeterminação, mas a simples relação de dependência (absoluta) de uma criatura (constituída por uma série específica de ações e paixões) com seu criador. No que diz respeito a *D 1.2*, Leibniz a negaria fortemente: a configuração da série específica de ações e paixões que me constituem não é, devido à IPMD, obra de Deus no sentido de que nem as características de seus elementos nem a ordem destes é decidido por Deus, mas somente contemplado, calculado, entendido⁴⁰. Cada um dos possíveis individuais (considerados nos infinitos mundos possíveis) é o que é em si mesmo e desde toda a eternidade em virtude, unicamente, da natureza das coisas, do que as coisas em si mesmas são. Desta forma é que a série específica de ações e paixões que me constituem está predeterminada desde a eternidade e, no entanto, não está predeterminada por alguém. É também desta forma que se pode dizer

³⁹ Quanto a este ponto Leibniz se considerava a si mesmo como pertencente (ou ao menos próximo) a uma larga tradição filosófica. Menciona, por exemplo, Aristóteles: “Também Aristóteles definiu que algo é espontâneo quando o princípio da ação está no agente, e que livre é o espontâneo com escolha. A partir disto, uma coisa é mais espontânea quanto mais seus atos fluem de sua natureza, e quanto menos são modificados pelas coisas exteriores; e é mais livre quanto mais capaz é de escolher, isto é, quanto mais coisas entende com uma mente pura e serena. Por conseguinte, o espontâneo procede do poder, e a liberdade procede do saber. Cf. *La profesión de fe del filósofo*, OFC 2, 46 [AA VI, no. 3,133] (tradução nossa). Leibniz se refere a EN 1111 a22 y ss.

⁴⁰ Naturalmente, minha existência é obra de Deus, porém isso não implica que Deus também seja, por este motivo, o autor de minha identidade.

que meus atos fluem desde meu próprio “fundo” espontaneamente ou, o que é o mesmo, que são, em termos de Leibniz, produzidos por mim e que podem, portanto, ser atribuídos a mim.

Dificuldade 2 [D 2]: Predeterminado parece implicar que minhas ações têm acontecido antes do que eu as realize.

Esta dificuldade pode ser exposta como um argumento da seguinte forma:

- a) A série específica de ações e paixões que me constituem (identidade) está predeterminada desde a eternidade.
- b) Eu atuo agora. Neste momento.
- c) Logo, não sou responsável por meus atos pois o que faço, em realidade, já foi feito.

O argumento é difícil de refutar dado que sua complexidade provém da forma mesma em que nos expressamos, porém deveremos negar a proposição a), pois é falsa ou, melhor dizendo, inexata. Quando afirmamos: predeterminado desde a eternidade, é praticamente inevitável assumir que isso aconteceu no passado. Todavia, isto é inexato. O plano onde acontece a consideração dos infinitos mundos possíveis e, portanto, a predeterminação das séries específicas individuais é atemporal. “Desde a eternidade” não quer dizer faz muito tempo. Como pode ser observado, o problema surge dado que [nesse caso] a linguagem humana trata do temporal. Talvez o mais adequado (sem ser completamente) fosse dizer que a consideração dos infinitos mundos possíveis e a predeterminação das séries específicas individuais acontece neste momento, de forma *simultânea*, ao fazer algumas delas vir à existência: *criação contínua*. Só desta forma pode ser eliminada a impressão de que existe uma primeira realização de meus atos na eternidade (no passado) e logo uma segunda realização no presente, a qual dificilmente se pode assumir como própria, pois sua causa ao que parece não sou eu, mas outro eu na eternidade. Além disso, a partir desta perspectiva, é possível eliminar também a impressão de que a contingência é uma característica da eleição divina, mas não da humana. Se meus atos estão determinados desde a eternidade e isso implica que estão determinados antes que eu exista, então meus atos resultam necessários, pois, em realidade, seus contrários não são possíveis. Por outro lado, se considerarmos que tanto a eleição do melhor dos mundos possíveis, quanto o trazer à existência e o desenvolvimento das noções completas das substâncias

individuais são simultâneas, então podemos sustentar que os opostos de meus atos se me apresentam como realmente possíveis, dotando-os de contingência.

Podemos agora voltar ao argumento inicial da presente parte. Como dissemos, a proposição 2 do dito argumento (*Portanto, não está em meu poder produzi-los ou evitá-los* (os meus atos)) não se sustenta pois é precisamente a série específica de ações, paixões e relacionamentos que me constitui e que determina o que posso fazer ou evitar, isto é, o que está em meu poder.

IV. *Ora et labora*

A pergunta que se impõe de saída desde o que dissemos é: Como é que tudo isto se concretiza na prática? Melhor ainda: Pode o que dissemos se concretizar na prática? A última parte da resposta à Objeção III se refere precisamente a esta questão. Os castigos e recompensas e, nesta mesma medida, a responsabilidade, são atribuíveis aos seres humanos na medida em que as ações correspondentes a eles estão em seu poder:

[...] e é por esta razão que não apenas a dedicação e o trabalho, mas mesmo as preces são úteis; sendo que Deus também teve em vista estas preces antes de ter regrado as coisas, e dispensou a isso a atenção conveniente. É por isso o preceito que diz: *Ora et labora* (Ore e trabalhe), adquire pleno significado [...]. Deste modo, a predeterminação dos eventos pelas causas é justamente aquilo que contribui para a moralidade, ao invés de destruí-la [...].⁴¹

A fim de nos dirigirmos para uma possível conclusão trataremos por separado dois problemas que se apresentam nesta última parte do texto. Em primeiro lugar, o que tem a ver com a afirmação de que Deus teve em consideração as orações *antes* de regular as coisas. Em segundo lugar, a afirmação que é *precisamente* a predeterminação dos acontecimentos por suas causas o que contribui à moralidade e, portanto, à responsabilidade.

Quanto à primeira, tal como estabelecemos mais acima, a anterioridade na qual as orações, os cuidados e os trabalhos já têm sido considerados por Deus é uma anterioridade imprópria, isto é, não temporal. De outra forma, como também se disse, a atribuição de responsabilidade resultaria impossível, pois as ações corresponderiam a um agente diferente do que atua no tempo. Para entender esta anterioridade no-temporal e como ela se relaciona com a responsabilidade é preciso considerar, em primeiro lugar, que cada individuo possível (com a série de ações e paixões que o constituem) considerado em cada um dos infinitos mundos

⁴¹ Rovira, 20 (GP VI, 381) [OFC 10, 388]. (NT) LEIBNIZ, 2013 [op. cit.], p. 425.

possíveis é independente de Deus quanto à sua essência, isto é, que não é a vontade divina quem constrói, mas o entendimento divino que o considera tal como é eternamente de acordo com a natureza das coisas. Desta forma as orações, os cuidados e os trabalhos (as eleições) não são estabelecidos, mas apenas considerados por Deus. Em segundo lugar, é preciso ter em conta que estes possíveis são considerados, escolhidos e criados continuamente, permanentemente, simultaneamente e que, como consequência disso, é que existe o tempo. É deste modo que a previsão divina não gera dois agentes, um na eternidade e um no tempo, mas trata-se do mesmo agente (cuja noção completa implica as orações, os cuidados e os trabalhos) sendo escolhido continuamente (criado) e, portanto, posto na existência e com isso no tempo. Neste sentido, é importante fazer notar que Leibniz utiliza a formulação *regular as coisas* (*reglé*) para se referir à ação divina de identificar e escolher o melhor dos mundos possíveis no sentido de trazê-lo à existência, a qual implica certa passividade em comparação com outras que poderiam parecer mais adequadas (mas que não são) como *construir as coisas* ou *projetar as coisas*.

Quanto ao segundo problema, isto é, a afirmação de que é precisamente a predeterminação dos acontecimentos por suas causas o que contribui para a moralidade é preciso que, em primeiro lugar, relacionemos a moralidade com a responsabilidade na medida que aquela surge como âmbito somente a partir da existência desta e, em segundo lugar, indiquemos que a distinção entre o que é minha responsabilidade e o que não é deriva da distinção entre aquilo que está em meu poder e aquilo que não está. Mas o que é isto que está em meu poder? Em primeiro lugar, é preciso dizer que Leibniz não considera que mudar a série específica ou noção completa (em parte ou totalmente) seja uma das coisas que está em meu poder.

Aquilo que está em meu poder e pelo qual sou responsável deve cumprir um triplo critério:

a) Que a ação não se produza com necessidade absoluta. Como é bem sabido, a ausência de necessidade absoluta ou a contingência, é uma qualidade que Leibniz outorga em conjunto a todo o criado, pois cada um deles corresponde a somente uma das infinitas configurações ou mundos possíveis. Portanto, o oposto de cada um dos elementos que constituem este universo é (e, em sentido estrito, se mantém como) possível:

Por esse motivo, a determinação da qual se trata aqui não quer dizer que é necessário (*une nécessité*): é certo (àquele que tudo sabe) que o efeito seguirá esta inclinação; mas este efeito não segue a partir de uma consequência necessária, isto é, em que o contrário implica contradição [...].⁴²

⁴² Ibid. (NT) LEIBNIZ, 2013 [op. cit.], p. 425.

b) Que a ação seja voluntária, isto é, que a ação em questão tenha por causa uma inclinação da vontade por um bem conhecido pela inteligência dentro da serie causal predeterminada da noção completa (dentro da predeterminação dos acontecimentos pelas causas) ou, em outras palavras, que seja consequência de uma eleição [ou escolha], a qual em termos de Leibniz se define não como a capacidade de se inclinar por qualquer coisa de forma indeterminada (indiferença), mas como se inclinar por uma representação interna do bem-fim, o qual, com certeza, pode ser mais ou menos clara e verdadeira ou falsa:

[...] e é também por tal inclinação interna que a vontade se determina, sem que haja necessidade. [...] Deste modo, embora nunca estejamos em uma perfeita indiferença de equilíbrio, e que haja sempre uma prevalência da inclinação para a escolha que se faz, contudo, ela jamais torna absolutamente necessária a resolução que se.⁴³

c) Que a ação em questão se produza espontaneamente, o que, em termos de Leibniz, implica que dita ação esteja contida (predeterminada) na noção completa de quem a realiza e flua desde ali sem constrição alguma, tal como já se explicou na parte anterior.

A atribuição de responsabilidade pelos próprios atos não é contrária à predeterminação dos acontecimentos por suas causas devido ao fato que por ação livre (da qual deriva a responsabilidade e, portanto, se insere no marco da moralidade) se entende estritamente ação autodeterminada e não (como em outros modelos ou propostas) ação indeterminada ou ação que pode ou não ter sido realizada pelo agente. Nesse mesmo sentido, Leibniz estabelece (no texto *Definição de liberdade*, 1692) uma identidade, por um lado, entre as ações que são consequência da inteligência e a autodeterminação e, por outro lado, entre as ações produzidas por causas diferentes à inteligência (como os sentidos e as paixões) e a *heterodeterminação*:

As substâncias são mais perfeitas quanto mais autodeterminadas e separadas da indiferença estão. Já que ao se encontrarem constantemente determinadas, tal determinação virá de si mesmas, sendo, portanto, mais poderosas e perfeitas, ou a obterão do exterior, vendo-se obrigadas então a servir de mediação a outras coisas. Quanto mais se atua seguindo à razão, tanto mais livre se é, acrescentando-se a servidão quando se age em função das paixões.⁴⁴

A questão da liberdade e, portanto, da responsabilidade, não deve se sustentar em termos de se estamos determinados ou não ou em que medida o estamos. Estamos determinados. A questão então radica em estabelecer em que medida atuamos determinados por nós mesmos (o

⁴³ Ibid. pp. 20-21. (NT) LEIBNIZ, 2013 [op. cit.], p. 425-426.

⁴⁴ Roldán, 210 (GP VII, 109). (NT) Na versão em espanhol, a partir da qual fizemos a tradução acima, temos: “Las sustancias son más perfectas cuanto más autodeterminadas y alejadas de la indiferencia están. Ya que al hallarse constantemente determinadas, tal determinación provendrá de sí mismas, siendo, por tanto, más poderosas y perfectas, o la obtendrán del exterior, viéndose obligadas entonces a servir de mediación a otras cosas. Quanto más se actúa siguiendo a la razón, tanto más libre se es, acrecentándose la servidumbre cuando se obra en función de las pasiones”.

que está em meu poder) ou pelo exterior. Podemos, finalmente, fazer notar que estas conclusões coincidem com a célebre definição de liberdade que aparece em *Teodicea* §288, obra que o *Resumo da controvérsia* pretende explicar de forma sintética:

Nós fizemos ver que a liberdade, tal como se exige nas escolas teológicas, consiste na *inteligência*, que envolve um conhecimento distinto do objeto da deliberação; na *espontaneidade*, a partir da qual nós nos determinamos; e na *contingência*, isto é, na exclusão da necessidade lógica ou metafísica. A inteligência é como que a alma da liberdade, e o resto é como que o seu corpo e a sua base. A substância livre se determina por ela mesma, e isto seguindo a motivação do bem apercebida pelo entendimento que a inclina sem a obrigar (*nécessiter*); e todas as condições da liberdade estão compreendidas nestas poucas palavras.⁴⁵

Referências bibliográficas

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Sämtliche Schriften und Briefe*, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaft zu Berlin, Darmstadt (1923 y ss.), Leipzig (1938 y ss.), Berlín (1950 y ss.)

_____. *Die philosophischen Schriften* (GP), herausgegeben von C. I. Gerhardt, Hildesheim, 1965.

_____. *Obras filosóficas y científicas* (OFC, 20 vols). Granada: Editorial Comares, 2007ss.

_____. *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*. Selección estudio preeliminar y notas por Concha Roldán Panadero; Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero (trad.), Madrid: Tecnos, 1990.

_____. *Compendio de la controversia de la Teodicea*. Tradução e introdução de Rogelio Rovira (Opuscula philosophica 4). Madri: Edições Encuentro, 2001.

_____. *Discurso de metafísica*. Trad. Marilena Chauí e Alexandre da Cruz Bonilha. São Paulo: Martins fontes, 2004.

_____. *Ensaio de teodiceia*. Trad. William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. São Paulo: Estação liberdade, 2013.

SAN AGUSTÍN. *La ciudad de Dios* (Obras completas, vol. XVI, Parte I). Trad. V. Capánaga, S. Santamarta e M. Fuertes Lanero (4ta. Edición). Madrid: B. A. C., 1988.

_____. *A cidade de Deus* (livro V). Trad. de Oscar Paes. Petrópolis: Vozes, 1999.

ORTIZ IBARZ, J. M. *El origen radical de las cosas: metafísica leibniziana de la creación*.

⁴⁵ OFC 10, 296 (GP VI, 288). (NT) LEIBNIZ, 2013 [op. cit.], p. 388.

Pamplona: EUNSA S. A., 1988.

HERRERA IBÁÑEZ, A. *Una ontología neoleibniziana: la teoría de las guisas de Héctor-Neri Castañeda*. G. Hurtado y O. Nudler (comp.), *El mobiliario del mundo: ensayos de ontología y metafísica*. México: UNAM-IIF, 2007 (Filosofía contemporánea. Serie antologías).

ALGUMAS NOTAS SOBRE A DIMENSÃO PRÁTICA DA IDENTIDADE PESSOAL EM LEIBNIZ

Roberto Casales García⁴⁶

Resumo: De acordo com Alejandro Vigo, quando falamos sobre o problema da identidade pessoal, podemos distinguir dois tipos de questões: por um lado, aquelas questões relativas às notas constitutivas da identidade pessoal; por outro lado, aquelas questões sobre o critério para sustentar que uma pessoa é a mesma em dois contextos diferentes. Se analisarmos a literatura especializada sobre a forma a partir da qual Leibniz aborda esta problemática, nos daremos conta de que grande parte dos comentadores de Leibniz se concentram somente no segundo tipo de perguntas, sem perceber que sua solução depende do modo como Leibniz trata de resolver o primeiro tipo de perguntas. Assim, neste trabalho de investigação nos concentraremos nos aspectos práticos da identidade pessoal, os quais são suas notas constitutivas.

Palavras chave: Leibniz, identidade pessoal, moral, prática.

Abstract: According to Alejandro Vigo, when we talk about the problem of personal identity, we can distinguish two kinds of questions: on one side, those questions about the constitutive notes of personal identity and, on another, those questions about the criteria to state that a person is the same in two different contexts. If we analyze the specialized literature about the way Leibniz deals with this problem, we will see that most Leibniz's scholars focused only on the second kind of question, without noticing that the solution to them depends on how he tries to solve the first kind of questions. In this paper, we focus, instead, on the practical aspects of personal identity, which are the constitutive notes of it.

Keywords: Leibniz, personal identity, moral, practic.

⁴⁶ Professor investigador e diretor acadêmico da Faculdade de Filosofia da UPAEP México, e-mail: roberto.casales@upaep.mx. O presente texto nos foi enviado em espanhol com o título “Algunas notas sobre dimensión práctica de la identidad personal en Leibniz” e foi traduzido por Percy Daniel Arce dos Santos e William de Siqueira Piauí, com o objetivo de informar melhor os leitores brasileiros, realizamos a tradução dos textos citados e, quando necessário, acrescentamos notas que estão indicadas com (NT), nota dos tradutores, com relação às obras que utilizamos na tradução. Dado o formato do texto, com muitas citações intercaladas no corpo do texto, preferimos traduzir muitas das obras que já existem em português para manter o registro conceitual que teve origem no espanhol das traduções.

Introdução: O problema da identidade pessoal

Tal como sugere Alejandro Vigo em um artigo de 1993, intitulado “Persona, hábito y tiempo. Constitución de la identidad personal”, a série de tópicos e perspectivas implícitas no problema da identidade pessoal podem ser divididos fundamentalmente em dois tipos de questões: por um lado, as questões relativas à constituição da identidade pessoal; por outro, as questões de (re)identificação. Enquanto as primeiras “apontam para as notas constitutivas essenciais – tanto descritivas como normativas – das entidades denominadas pessoas e as condições de possibilidade de sua identidade no tempo” (Vigo, 1993: 271), as segundas se referem “ao estabelecimento dos critérios básicos para distinguir indivíduos da classe das pessoas de outros indivíduos da mesma classe e para re-identificar indivíduos como as mesmas pessoas nos diferentes contextos em que aparecem, separados temporalmente” (Vigo, 1993: 272). Embora ambos os tipos de questões se encontrem intimamente relacionados, de tal modo que não podem ser tratados com total independência, metodologicamente falando observamos que é importante insistir nesta distinção, já que, como o próprio Vigo indica (1993: 272), as diversas teorias sobre a identidade pessoal variam entre si dependendo do ponto de partida.

Este último ponto se faz particularmente patente se contrastamos, por exemplo, a releitura que faz Korsgaard (2009: 1-26) de Platão, Aristóteles e Kant a partir de sua noção de identidade prática, com algumas perspectivas modernas como as de Locke e Hume. No caso de Locke e Hume nos encontramos frente a uma teoria da identidade pessoal que parte do segundo tipo de questões, algo que se faz evidente tanto na caracterização não substancialista de Locke (*Ensaio*, XXVII, §7), como na definição humeana da identidade pessoal em termos de “uma multidão ou coleção de diferentes percepções, unidas entre si por certas relações” (*Tratado*, I, 4, 2). Não é estranho, conseqüentemente, que o tratamento da identidade pessoal, dado por Leibniz nos *Novos ensaios*, gire em torno deste segundo tipo de questões, tal e como se faz patente em grande parte da literatura especializada sobre o tema – pensamos mais concretamente em: Wilson (1999), Vailati (1985), Scheffler (1976), Bobro (1999), inclusive em leituras mais atuais do tema, como a de Gut (2017), Sánchez e Villanueva (2011 e 2012), para mencionar alguns. Tanto no caso de Locke e de Hume, quanto no diálogo que Leibniz estabelece a este respeito em seus *Novos ensaios*, a questão central não reside tanto em analisar os elementos constitutivos da identidade pessoal, mas sim em definir os critérios pelos quais

podemos dizer que uma pessoa é a mesma em dois contextos e momentos distintos em que aparece.

Assim, embora o tratamento da identidade pessoal nos *Novos ensaios* gire em torno deste segundo tipo de questões, como pode ser visto em sua abordagem da relação entre a identidade real e a pessoal, Leibniz não tem dúvida quanto a caracterizar a segunda como um certo tipo de identidade moral, a qual, ao conservar-se diante da morte, é vital “para constituir a mesma pessoa, capaz portanto de sentir punições e recompensas” (NE, II, 27, §10; Echeverría I, 270). Algo semelhante se observa em seu *Discurso de metafísica* de 1686, ao indicar a diferença entre as almas e os espíritos: enquanto que as primeiras, as almas, “não conhecem o que são, nem aquilo que fazem”, de modo que “pela ausência de reflexão sobre si mesmas não possuem em absoluto qualidade moral”, os espíritos, “conhecendo o que ele é, e podendo dizer esse *EU*, que diz muito, não só permanece e subsiste no sentido metafísico [...], mas, além disso, permanece o mesmo no sentido moral e constitui o mesmo personagem” (OFC II, 200; AA VI, 4B, 1583-1584). Isto se deve, segundo o §XXXVI de seu *Discurso de metafísica*, ao fato que “somente os espíritos são feitos à sua imagem (da divindade)” e ao que “somente eles podem lhe servir livremente e atuar com conhecimento à imitação da natureza divina”, i. e., “governam a si mesmos à maneira de Deus” (OFC II, 202; AA VI, 4B, 1586), de modo que “não podemos, pois, duvidar que Deus tenha ordenado tudo de modo que os espíritos não somente possam viver sempre, o que é impossível que deixe de acontecer, mas que também conservem sempre sua qualidade moral, com o objetivo de que sua cidade não perca nenhuma pessoa, ou mesmo que o mundo não perca nenhuma substância” (OFC II, 203; AA VI, 4B, 1587).

Esta mesma ideia a encontramos em mais dois outros textos: por um lado, no §89 da Primeira parte de seus *Ensaio de teodiceia*, onde Leibniz faz alusão novamente a esta caracterização da identidade pessoal para distinguir entre a indestrutibilidade das almas e a imortalidade dos espíritos (OFC X, 148-149; GP VI, 151-152); por outro lado, em uma carta dirigida à Eleitora [Princesa] Sofia [Carlota], datada o dia 29 de novembro de 1707, na qual sustenta que a peculiar constituição da alma humana “lhe faz entrar em uma espécie de sociedade com Deus, e lhe faz apto para as leis do castigo e da recompensa, inclusive com relação às ações internas, porque possuem reflexão e pensam no que se chama eu, que constitui a duração ou a identidade moral de uma pessoa” (Klopp 9, 288; Echeverría II, 97). Além da distinção entre imortalidade e indestrutibilidade, ou da diferença entre as almas e os espíritos, o ponto medular destas referências é fazer notar que Leibniz, inclusive quando faz um

tratamento extenso do segundo tipo de questões, pressupõe uma certa compreensão prática ou moral da identidade pessoal, a qual nos remete diretamente ao primeiro tipo de questões. Daí que o presente trabalho de pesquisa tenha como objetivo principal analisar o que Leibniz entende por essa identidade ou qualidade moral que constitui nossa personalidade, partindo de alguns pressupostos ontológicos e de investigar suas correspondentes consequências práticas.

Pressupostos ontológicos da identidade prática

Em uma paráfrase que faz a partir de Lorenzo Valla entre 1677 e 1680, Leibniz sustenta que “pessoa significa aquela qualidade segundo a qual um homem difere de outro homem, tanto na alma e no corpo como nas coisas exteriores” (OFC II, 107; AA VI, 4C, 2540), definição que não somente se entende em relação às pessoas humanas, mas que também diz respeito às pessoas na divindade. Embora esta definição de pessoa se relacione tanto com a *entitas tota*, que postula desde sua *Disputatio Metaphysica de Principio Individui* de 1663 (OFC II, 5; AA VI, 1, 11), como com o princípio de adesão⁴⁷ e sua teoria da *notio completa*, desenvolvida de forma mais plena ao longo de 1686 – como se pode ver em obras como seu *Principium scientia humanae* (Olaso, 401; AA VI, 4A, 672), seu *Discurso de metafísica* (OFC II, 169; AA VI, 4B, 1540) e sua correspondência com Arnauld (cf., por exemplo, as *Observaciones de Leibniz a una carta de Antoine Arnauld fechada el 14 de julio de 1686*, OFC XIV, 39; Finster, 88-90) –, também podemos relacioná-la com seus escritos de jurisprudência, concretamente com a segunda parte de seu *Nova Methodus* de 1667, onde, de acordo com o que temos registrado, aparece pela primeira vez a noção de qualidade moral e se estabelece um certo paralelismo entre esta e o que aqui se compreende como a qualidade real das coisas:

§. 14a. A moralidade e a justiça, ou a injustiça, nascem de uma ação, de uma *qualidade da pessoa* que age com vistas a algo, que surge como resultado de suas ações anteriores, a qual se denomina: *qualidade moral*. Quanto à qualidade real, que é a qualidade de que dispõe uma coisa para agir, esta compreende: potência para agir (*potentia agendi*) e necessidade de agir (*necessitas agendi*). Assim, a potência moral se chama *Jus*, e a necessidade moral se chama *Obligatio*. (AA VI, 1, 301).

Ainda que possamos dizer muito sobre a relação da *entitas tota*, o princípio de adesão e a *notio completa* com a identidade pessoal, tal e como se observa no grosso da literatura especializada sobre o tema, os pressupostos ontológicos da identidade pessoal aos quais vamos nos referir neste trabalho de pesquisa são, todavia, aqueles aspectos que servem como pano de

⁴⁷ De acordo com o princípio de adesão de Leibniz, uma proposição é verdadeira quando a noção do predicado está incluída na noção do sujeito.

fundo para articular esta última caracterização da qualidade moral das pessoas, na medida em que ser pessoa e ser indivíduo são coisas distintas. Com isto nos referimos, portanto, a todos aqueles aspectos de sua ontologia monadológica em virtude dos quais não só podemos distinguir os espíritos das almas, mas que também possibilitam que um determinado indivíduo atue “com vistas a algo”, segundo uma “potência e necessidade moral”. Dado que agir “com vistas a algo” implica “agir com vistas a um fim”, o primeiro aspecto para o qual devemos olhar é qual tipo de teleologia que está implícita nesta passagem e, por consequência, em sua concepção da agência moral⁴⁸.

Sabemos, efetivamente, que de acordo com a natureza dinâmica das mônadas, estas se encontram sempre em constante mudança – já que, como sustenta em seus *Novos ensaios*, “uma substância não pode existir sem ação” (NE, Prefacio, Echeverría I, 41) –, e que essas mudanças, em virtude das quais “têm em si mesmas certa perfeição (ἔχουσι τὸ ἐντελές) e uma suficiência (αὐτάρκεια) que as converte em fonte de suas ações internas e, por assim dizer, em autômatos incorpóreos” (*Monadologie*, §18, OFC II, 330; GP VI, 609-610), surgem em virtude das “leis das apetições ou das causas finais do bem e do mal” (*Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, §3, OFC II, 345; Robinet I, 33). Leibniz, porém, não acredita que esta espontaneidade e esta teleologia sejam uniformes ou homogêneas em todas as mônadas, mas, como sustenta Rutherford (2005: 157 e ss.) e Jorati (2015: 669-670), admite distintas formas, em função do tipo de percepções e das apetições que cada uma possui. Inclusive quando toda atividade monádica é espontânea e teleológica, só “a substância livre se determina por si mesma, e isto segundo a consideração do bem percebido pelo entendimento, que a inclina sem necessitá-la” (*Ensayos de teodicea*, OFC X, 296; GP VI, 288). Isto se deve ao fato que os espíritos não só são conscientes de algumas de suas percepções mais destacadas, aquelas que se elevam ao grau da sensação e que podem ser captadas (*Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, §4, OFC II, 345; Robinet I, 33-35) – como acontece também com aqueles animais que contam com órgãos sensoriais, capazes de juntar “vários raios de luz ou muitas ondulações do ar, para que por essa reunião sejam mais eficazes” (*Monadologie*, §25, OFC II, 331; GP VI, 611) –, mas que também possuam “atos reflexivos, em virtude dos quais podemos pensar nisso que se chama *eu* e considerar que isto ou aquilo está em *nos*” (*Monadologie*, §30, OFC II, 332; GP VI, 612).

⁴⁸ Em termos gerais, diz-se que um sujeito é um ‘agente moral’ na medida em que é capaz de asserções intencionais.

Embora Leibniz admita um certo tipo de consciência fenomênica nos animais, como se observa no caso do javali mencionado em seus *Novos ensaios* (NE, II, 21, §5, Echeverría I, 197), só os espíritos possuem um tipo de consciência reflexiva de carácter introspectivo (Barth, 2011: 234), na medida em que supõe um certo tipo de ato reflexivo da memória, considerada não já como aquela memória ontológica que nos permite conservar as marcas ou traços de nossas percepções passadas (*Observaciones de Leibniz a una carta de Antoine Arnauld fechada el 14 de julio de 1686*, OFC XIV, 37; Finster, 84), nem como a *reminiscência* ou memória reprodutiva (NE, I, 1, §5, Echeverría I, 74) que acompanha a sensação, mas, assim o indica Jorgensen (2011: 897), como lembrança ou *souvenir*, em virtude da qual podem conceber suas ações internas como próprias (*Reflexio*, AA, VI, 4B, 1471). Não é estranho, em consequência, que defina este tipo de consciência como “a reflexão sobre uma ação, ou a memória de uma ação nossa que pensamos ser nossa” e que “inclui a verdadeira substância mesma, ou seja, o eu” (*Table de Définitions*, Methodus Vitae III, 70; Couturat, 495), de modo que, como se considera nos *Novos ensaios*, “de acordo com a ordem das coisas, a identidade aparente com a pessoa mesma, que se sente igual a si mesma, supõe a identidade real em cada *próximo passo* acompanhado de reflexão ou de sentimento do eu” (NE, II, 27, §10; Echeverría I, 270).

Graças a este tipo de consciência e atos reflexivos, os espíritos não só podem autoprescrever-se a causalidade de seus atos, como pode ser notado em sua correspondência com Thomas Burnett (*Carta a Burnett de 2 de agosto de 1704*, GP III, 299), mas que também podem agir “com vistas a algo”, i. e., se determinarem a agir conforme a um fim que se propuseram a si mesmos, condições *sine qua non* para falar de responsabilidade moral e, portanto, de agência moral. A consequência desse último ponto é que os espíritos não se encontram determinados por uma necessidade cega, i. e., conforme a uma série de leis subalternas da natureza, que seguem “a partir das primeiras leis essenciais da série, verdadeiras sem exceção, que contém a finalidade total de Deus ao escolher o universo” (*De natura veritatis*, OFC II, 154-155; AA VI, 4B, 1518) e que, portanto, seguiriam “uma necessidade física”, mas sim:

[...] têm algo maior e mais admirável, segundo certa imitação de Deus: que não estão ligados a nenhuma das leis certas subalternas do universo, mas sim que, como por um certo milagre particular, agem espontaneamente em virtude de seu próprio poder e, por meio da intuição de certa causa final, interrompem em sua própria vontade o nexo e o curso das causas eficientes. (*De natura veritatis*, OFC II, 155; AA VI, 4B, 1519).

Ao serem imagens da divindade, com efeito, os espíritos são “capazes de conhecer o sistema do universo e de imitar algo dele mediante desenhos arquitetônicos, pois cada espírito

é, em seu âmbito, como uma pequena divindade” (*Monadologie*, §83, OFC II, 340; GP VI, 621). Em outras palavras, “o espírito não tem somente uma percepção das obras de Deus, mas que é também capaz de produzir algo que se parece com elas, embora no pequeno”, como acontece com os sonhos e as “ações voluntárias”, onde “imita no que o circunda, no pequeno mundo em que é permitido que o faça, o que Deus faz no grande” (*Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, §14, OFC II, 350; Robinet I, 55-57). Daí que o tipo de espontaneidade de que gozam os espíritos constitui “uma espontaneidade ligada à inteligência”, i. e., uma espontaneidade que é tanto mais livre “quanto mais se age seguindo a razão”, e menos livre quanto mais “se age em função das paixões” (*Definición de libertad*, Roldán, 207-208; GP VII, 109-110). Isto se deve, conforme ao que é dito no §49 de sua *Monadologie*, a que “atribuímos ação à mônada na medida que tem percepções distintas, e paixão na medida que as tem confusas” (OFC II, 335; GP VI, 615; cf. também: *Ensaio de teodiceia*, III, §289; OFC X, 296-297; GP VI, 288-289), de modo que, ainda que “tudo o que acontece na alma depende dela”, nem tudo “depende sempre de sua vontade” (*Ensayos de teodiceia*, I, §64, OFC X, 132; GP VI, 137).

Mas inclusive quando são escravos de suas paixões, os espíritos têm certo poder indireto sobre elas, “porque, embora ele [espírito] não possa mudar suas paixões no momento, pode trabalhar nisso desde antes com bastante sucesso e criar novas paixões e, inclusive, [novos] hábitos” (*Ensayos de teodiceia*, I, §64, OFC X, 132-133; GP VI, 137). Este último ponto se deve, em princípio, a duas coisas: por um lado, a que “a vontade é uma propensão a atuar da qual somos conscientes” (*De libertate et necessitate*, OFC II, 127; AA VI, 4B, 1444), i. e., “a tendência do ser inteligente” (*Table de Définitions*, Methodus Vitae III, p. 73; Couturat, 498) que se segue de um certo julgamento ou deliberação – entendendo por esta última “a consideração dos argumentos contrários quanto a um bem ou um mal prático” (*Table de Définitions*, Methodus Vitae III, p. 73; Couturat, 498) –; por outro lado, que os espíritos “não escolhem suas vontades atuais”, na medida em que estas inclinações ou tendências, como menciona no §5 do segundo apêndice de seus *Ensaio de teodiceia*, “procedem das razões e das disposições” (OFC X, 398; GP VI, 391) que as antecedem. Enquanto que nossas paixões e inclinações sensíveis ficam relegadas ao âmbito do imediatismo, “a razão”, e com isso a deliberação, “nos conduz para o porvir e a duração”, e “a inclinação expressa por meio do entendimento se transforma em preceito ou verdade prática” (NE, I, 2, §3, Echeverría I, 90). É justamente este carácter projetivo da deliberação o que possibilita aos espíritos ter um certo poder indireto sobre as paixões e também, portanto, atuar livremente “com vistas a algo”, i. e.,

não se deixando constranger por fatores externos (*Definición de libertad*, Roldán, 207; GP VII, 110).

Considerações práticas da moral leibniziana

Aquela liberdade própria dos espíritos, tal e como sugere Leibniz em sua *De libertate a necessitate in eligendo* datado de entre 1680 e 1684, reside “na potência de se determinar, em outras palavras, de atuar sobre si mesmo”, na medida em que “a mente não se determina por algo externo, mas por si mesma” (OFC II, 136; AA VI, 4B, 1451). Daí que, embora todos os espíritos finitos se encontrem determinados a agir conforme ao princípio do melhor, i. e., segundo “aquilo que lhe parece melhor” (*Discurso de metafísica*, OFC II, 174; AA VI, 4B, 1548; também: *De libertate a necessitate in eligendo*, OFC II, 137; AA VI, 4B, 1452), nos espíritos existe “não só a liberdade com relação à coação, mas também à necessidade”, algo que é possível na medida em que “a raiz da liberdade humana reside em ser imagem de Deus” (*De libertate a necessitate in eligendo*, OFC II, 137; AA VI, 4B, 1452). Este último ponto significa, como já mencionamos antes, que os espíritos não só são espelhos vivos do cosmos (*Monadologie*, §56, OFC II, 336; GP VI, 616), mas também são imagens da divindade, de forma que, como sustenta no §147 da segunda parte de seus *Ensaaios de teodiceia*: “Deus deu de presente uma imagem da divindade ao dar a inteligência” e “lhe deixa fazer em seu pequeno departamento, para que adorne a Esparta que conseguiu” (OFC X, 198; GP VI, 197). Daí que, seguindo a metáfora do espelho, a diferença entre os espíritos e as demais substâncias simples seja “tão grande como a que existe entre o espelho e quem o olha” (*Discurso de metafísica*, OFC II, 201; AA VI, 4B, 1585), ao que em seguida adiciona:

Com efeito, os espíritos são as substâncias mais suscetíveis de se aperfeiçoarem e o que suas perfeições possuem de particular é que entre si se prejudicam o mínimo ou, melhor dizendo, que se auxiliam mutuamente, pois somente os mais virtuosos poderão ser os amigos mais perfeitos; do que se segue de maneira manifesta que Deus, que busca sempre a máxima perfeição em geral, terá o maior cuidado para com os espíritos, e lhes proporcionará não só em geral, mas também a cada um em particular, a maior perfeição que permita a harmonia universal. (*Discurso de metafísica*, OFC II, 202; AA VI, 4B, 1586).

Enquanto as demais substâncias simples “se prejudicam ou se limitam mutuamente e, por conseguinte, pode-se dizer nesse sentido que atuam umas sobre as outras, e que estejam obrigadas, por assim dizer, a se acomodar entre si” (*Discurso de metafísica*, OFC II, 178; AA VI, 4B, 1553), os espíritos “se prejudicam o mínimo” ou “se auxiliam mutuamente”, já que, na opinião de Leibniz, “quem tem amigos não pode carecer de bens” (*Initia et Specimina Scientiae*

Generalis, Methodus Vitae III, 140; GP VII, 63). Daí que só possamos nos dispor corretamente para a virtude se, entre outras coisas, considerarmos que, apesar de nossas diferenças individuais, “devemos pensar não obstante que nenhum homem pode subsistir por si só” e que somos “não só parte de todo o criado, mas também [...] da *Política*, da sociedade e nação à qual estamos vinculados” (*De vita beata*, Methodus Vitae III, 175; GP VII, 93). Razão pela qual os espíritos devem, segundo o §16 de seu *Novo sistema*, “figurar sempre neste universo do modo mais apropriado para contribuir para a perfeição da sociedade de todos os espíritos que constitui sua união moral na Cidade de Deus” (OFC II, 248; GP IV, 486), enquanto que a verdadeira piedade e a verdadeira felicidade, como sustenta no Prefácio de seus *Ensaio de teodiceia*:

[...] consistem no amor de Deus, mas em um amor esclarecido, cujo ardor esteja acompanhado de luz. Tal espécie de amor faz surgir este prazer nas boas ações que dá relevo à virtude e, relacionando tudo a Deus, como ao centro, transporta o humano ao divino. Pois ao fazermos nosso dever, ao obedecermos à razão, cumprimos as ordens da suprema razão, dirigimos todas nossas intenções ao bem comum que não é diferente da glória de Deus; descobrimos que não há maior interesse particular do que desposar o [interesse] geral, e nós mesmos nos satisfazemos ao termos prazer em proporcionar as verdadeiras vantagens dos homens. (OFC X, 9-10; GP VI, 27-28)⁴⁹

Ainda que Leibniz sustente que nossa “*eleição segue a maior inclinação*” (*Carta de Leibniz a Pierre Coste fechada el 19 de diciembre de 1707*, Roldán, 225; GP III, 401-402) – de maneira que, como observa Markku Roinila, em toda eleição racional, ou seja, em toda escolha racional se imiscuem também nossas paixões e não só nossas percepções claras e distintas (2007: 104) –, e inclusive ainda que “ninguém faça nada deliberadamente que não tenha como motivo seu próprio bem” (*Juris et aequi elementa*, Salas II, 126; Mollat, 24; cf. também: *Elementa Juris Naturalis*, Guillén, 73; AA VI, 1, 461), ainda assim nossa potencia moral aponta para “procurar o bem comum em quanto isso depende de nos”, já que “não nascemos, pois, para nós mesmos, mas para bem da sociedade” (*La Generosité...*, Methodus Vitae III, 189; GP VII, 107-108). É neste mesmo contexto em que afirma que, por um lado, “devemos ter um respeito à dignidade de nossa natureza cuja excelência consiste na perfeição do espírito ou na mais alta virtude” e que, por outro lado, “devemos pensar no que o público espera de nós e no que

⁴⁹ (NT) Utilizamos aqui a tradução presente em LEIBNIZ, G. W. *Ensaio de teodiceia*. Trad. William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. São Paulo: Estação liberdade, 2013, p. 47. Na versão em espanhol referenciada acima temos: “consisten en el amor de Dios, pero en un amor ilustrado, cuyo ardor va acompañado de luz. Esta especie de amor hace que nazca la satisfacción por las buenas acciones que subraya la virtud y que, al referirlo todo a Dios, como a su centro, convierte lo humano en divino. Porque al cumplir con su deber, al obedecer a la razón, se cumplen las órdenes de la suprema razón, se dirigen todas sus intenciones al bien común, que no se diferencia de la gloria de Dios; descubrimos que no hay un interés particular mayor que el de adherirnos al interés general y que nos satisfacemos a nosotros mismos complaciéndonos en proporcionar las verdaderas ventajas a los hombres”.

esperaríamos nós mesmos se nos puséssemos no lugar dos outros” (*La Generosité...*, Methodus Vitae III, 189; GP VII, 108), já que “se deixamos de fazer isso, somos como monstros, e nossos vícios são como doenças na Natureza” (*La Generosité...*, Methodus Vitae III, 189; GP VII, 107)⁵⁰. Não é estranho, conseqüentemente, que para Leibniz o verdadeiro ponto de vista da moral consista em “se situar no lugar do outro”, na medida em que isto nos permite “descobrir considerações que sem ele não teríamos tido”, como o é o caso do conhecimento das “consequências daquilo que fazemos” e “a vontade que teríamos se estivéssemos no lugar do outro, que poderia ser injusta” (*La Place d’Autrui*, Methodus Vitae III, 6-7; Grua, 701).

Considerando este último ponto; assim, podemos inferir duas coisas: em primeiro lugar, que “uma vida honrada”, que é o primeiro preceito do direito relativo à *justiça universal*, “não é outra coisa além de uma vida governada pela virtude em geral, em outras palavras, uma vida na qual os hábitos da alma seguem a razão e a moderação das paixões”; em segundo lugar, que a prática da virtude universal dispõe “para ajudar a sociedade em tudo o que nos é possível” (*De tribus naturae et gentium gradibus*, Salas II, 112; Mollat, 9), disposição que surge da complacência que nos causa a felicidade dos outros (*Definitiones*, Methodus Vitae III, 157; GP VII, 73). Enquanto que o segundo nos remete à concepção leibniziana do amor desinteressado, concebido, segundo Ursula Goldenbaum (2009: 194 e ss.), como uma resposta à concepção hobbesiana da lei natural, o primeiro nos remete tanto à sua teoria da virtude e do habituar-se, como a sua caracterização da justiça como a “caridade do sábio”, tal e como se faz patente no Prefácio de seu *Codex Iuris Gentium* de 1693: “o homem bom é aquele que ama a todos, na medida em que a razão o permite. Portanto, a justiça, que é a virtude que regula o afeto, que os gregos chamaram *φιανθρωπίαν* (filantropia), que pode ser mais convenientemente definida, se não estou enganado, como a *caridade do sábio* (*Caritatem sapientis*)” (AA IV, 5, 61). Daí que, se a vontade “consiste na inclinação a fazer alguma coisa em proporção ao bem que ela possui” (*Ensaio de teodiceia*, I, §22, OFC X, 110; GP VI, 115) ou na “tendência que segue a opinião, presente no que tende, acerca do bem ou do mal” (*De affectibus*, Methodus Vitae III, 88; Grua,

⁵⁰ Neste mesmo sentido, Leibniz afirma que: “aqueles que não se ocupam da verdade nem de seu ensino, aqueles que têm a alma dura, e reduzem a justiça ao rigor, e não concebem que não se possa ser justo sem ser benéfico porque não somos mais do que administradores dos bens que Deus nos tem confiado para fazer aos outros felizes; aqueles gostam da maledicência e do juízo temerário, aqueles que tentam levar ao ridículo os outros, gozando em sua própria vaidade, como se estivessem acima deles; em suma, não só aqueles que procuram seu proveito, seu prazer e sua glória no mal do outro, mas também aqueles que não se esforçam com ardor pelo bem comum, e não lutam por tirar da miséria os que nela estão, podendo fazê-lo, e, em geral, aqueles se mostram sem luz e sem caridade, se vangloriam de uma piedade que quase não conhecem, por muito que se ponham diante dela” (*La veritable piete*, Salas, 422; Grua, 500).

513), nossa potencia moral e, portanto, nossa qualidade moral, não pode ser entendida como algo alheio à virtude, ao amor e as leis da justiça.

Que a identidade pessoal dos espíritos supõe toda uma teoria da virtude, em primeiro lugar, é algo que se segue da natureza mesma da vontade, já que para o hanoveriano “a vontade jamais se vê arrastada a agir a não ser pela representação do bem” (*Ensaaios de teodiceia*, I, §45, OFC X, 122; GP VI, 128), de modo que, “ao querer, seguimos sempre o resultado de todas as inclinações que procedem tanto do lado das razões como das paixões”, inclusive quando, “ao se determinar a querer, não seguimos sempre o último juízo do entendimento prático” (*Ensaaios de teodiceia*, I, §51, OFC X, 125; GP VI, 130). Se nossa vontade se vê inclinada segundo a forma que percebemos o bem ou a perfeição de algo, e esse último depende da clareza e distinção de nossas percepções, então nossa capacidade de deliberar se vê afetada por nossas percepções (Roinila, 2008: 358-359), incluindo aquelas pequenas percepções inconscientes, tal como se observa em seus *Novos ensaios*:

Várias percepções e inclinações concorrem para a volição perfeita, que constitui o resultado do conflito entre elas. Existem inclinações imperceptíveis à parte, cujo acúmulo constitui uma inquietação, e nos impulsiona sem que vejamos o motivo; existem também várias juntas, que conduzem a algum objeto, ou que dele se afastam, caso em que temos desejo ou temor, também ele acompanhado de uma inquietação, que porém não chega sempre até o prazer ou ao desprazer. Finalmente, existem impulsões, acompanhadas efetivamente de prazer e de dor, sendo que todas essas percepções constituem ou sensações novas ou imaginações que restaram de alguma sensação passada (acompanhadas ou não da recordação), as quais ao renovar os atrativos que essas mesmas imagens tinham nessas sensações precedentes, renovam também os impulsos antigos, à proporção da vivacidade da imaginação. De todas essas impressões resulta finalmente o esforço *prevalente* [ou o impulso *que prevalece*], que perfaz a vontade plena. Contudo, os desejos e as tendências que nos apercebemos, denominam-se também muitas vezes *volições*, embora *menos completas*, quer prevaleçam e vençam, que não. Assim sendo, é fácil julgar que a volição não poderá subsistir sem *desejo* e sem *fuga* [ou *recusa*]: pois é assim que, a meu ver, poderíamos denominar o oposto do desejo. (NE, II, 21, §39, Echeverría I, 219)⁵¹.

⁵¹ (NT) Utilizamos aqui a tradução presente em LEIBNIZ, G. W. *Novos ensaios*. Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1984 (Col. Os pensadores), p. 139-140. Na versão em espanhol referenciada acima temos: “A la volición perfecta concurren diversas percepciones e inclinaciones, y aquella es resultado del conflicto entre éstas. Hay algunas que son imperceptibles, cuyo amontonamiento provoca una inquietud, y nos mueven sin que conozcamos la causa; algunas de ellas se juntan, y nos llevan hacia algún objeto o nos alejan de él, y entonces se produce el deseo o el temor, acompañado a su vez de una inquietud, pero que no llega siempre al placer o al displacer. Por último, hay impulsos, efectivamente acompañados de placer o dolor, y todas esas percepciones son o bien sensaciones nuevas o imaginaciones que han quedado de alguna sensación anterior (acompañadas o no del recuerdo correspondiente), las cuales al renovar los atractivos que esas mismas imágenes tenían en sus sensaciones precedentes, renuevan asimismo los impulsos antiguos, proporcionalmente a la vivacidad de la imaginación. Y de todos esos impulsos resulta finalmente el impulso que *prevalece*, el cual lleva a cabo la voluntad plena. Sin embargo, los deseos y las tendencias que captamos, son llamados también con frecuencia *voliciones*, aunque *menos enteras*, según prevalezcan y arrastren o no. De manera que es fácil concluir que la volición apenas podría subsistir sin *deseo* y sin *rechazo*: pues así es como creo que se podría llamar al opuesto al deseo”.

Daí que, em segundo lugar, se toda ação segue a inclinação mais forte segundo nossa forma de perceber o bem que esta contém, segue-se que nosso querer e nossa capacidade para autodeterminarmo-nos está relacionada com o prazer, na medida em que este é a sensação ou percepção da perfeição, tal e como Leibniz sustenta em uma grande quantidade de obras, como em sua *Meditação sobre a noção comum de justiça* (Salas II, 95; Mollat, 60). Se é certo que o prazer se encontra intimamente relacionado tanto com aquelas “inclinações insensíveis das quais não nos apercebemos”, como com aquelas inclinações sensíveis cuja “existência e objeto são conhecidos, mas cuja formação não se sente”, como é o caso das inclinações confusas que atribuímos ao corpo, também encontramos “inclinações distintas”, as quais, segundo Leibniz, “nos vêm dadas pela razão” (NE, II, 21, §42, Echeverría I, 222). Os atos reflexivos da consciência, neste sentido, nos permitem sair da escravidão do primeiro e segundo tipo de prazeres, frente a considerar também aqueles bens de maior estimação, já que, como sustenta Jorgensen, “uma vez que somos capazes de nos sentir a nós mesmos, somos capazes de sentir o que é bom *para nós*” (2019: 257). Para Leibniz, com efeito, graças ao fato que “a reflexão não é mais que uma atenção para com aquilo que existe em nós mesmos” e que “somos, por assim dizer, inatos a nós mesmos” (NE, Prefacio, Echeverría I, 40), graças a isso os espíritos podem ser concebidos como agentes morais, capazes de seguir “as leis espirituais da justiça”, que os demais seres vivos “são incapazes [de seguir]” (*Carta de Leibniz a Arnauld fechada el 9 de octubre de 1687*, OFC XIV, 138; Finster, 340).

Apesar de que “Deus ter proporcionado ao homem” certas tendências e princípios morais a modo de “*instintos* que conduzem de imediato e sem consideração quanto ao que a razão ordena”, em terceiro lugar, os espíritos requerem a razão e a deliberação, já que “todos esses instintos não conduzem à ação inevitavelmente; nós resistimos a eles mediante paixões, os obscurecemos por meio de preconceitos e os alteramos baseados em costumes contrários” (NE, I, 2, §9, Echeverría I, 92-93). Estas tendências morais, ao circunscreverem-se às leis da justiça, nos permitem experimentar prazer no bem e a perfeição do outro e, ao experimentar “satisfação no bem geral” – que constitui o “prazer da virtude” –, nos impulsionam a agir “de acordo com a justiça em tudo, inclusive levando contra seus próprios interesses” (*Meditación sobre la noción común de justicia*, Salas II, 97; Mollat, 63). Diferentemente dos prazeres dos sentidos, que surgem sempre de uma percepção confusa, o prazer do espírito “consiste no conhecimento das perfeições por suas razões” (*La felicidad*, Methodus Vitae III, 106; Grúa, 579-580), de modo que a motivação a agir se encontre não no prazer mesmo, mas sim na

perfeição e no bem percebido, enquanto que este, segundo Jennifer Frey, “é objetivamente desejável ou valorado independentemente dos estados psicológicos do agente” (2016: 602).

Levando em consideração que a perfeição dos espíritos consiste na virtude e que esta se relaciona com a forma com que cada um contribui ao bem comum, Leibniz se dá conta que existem ao menos duas razões para desejar o bem alheio: o bem por nosso próprio bem, onde se considera ao outro como “o instrumento [ou meio] que utilizamos” e “se deseja o bem alheio por causas que não são esse mesmo bem”; o bem, quando “o bem alheio é desejado por si mesmo” (*Juris et aequi elementa*, Salas II, 130; Mollat, 28). Enquanto que no primeiro caso nos encontramos com uma forma de individualismo, a qual é perniciosa na medida em que “dá origem à formação de seitas e rivalidades, que impedem o progresso” (*Memoire pour des personnes esclairees et de bonne intention*, Salas, 383; AA IV, 4, 620) – razão pela qual “não merece propriamente o nome de amor” (*Carta de Leibniz a la electriz Sofia sin fecha*, Echeverría II, 77; GP VII, 547) –, no segundo caso nos encontramos com uma forma de amor desinteressado, já que “desejamos o bem aos outros, não pelo proveito que possamos tirar disso, mas porque isso nos é agradável em si [gostamos por si mesmo]” (*La Felicité*, Methodus Vitae III, 109; Grua, 583; cf. também: *Elementa Juris Naturalis*, Guillén, 78; AA VI, 1, 464). Esta segunda forma de desejar o bem de outros, assim, “implica desejar o seu bem como se fosse o nosso”, isto é, segundo Gregory Brown, “desejando, em *algum* sentido, *em si mesmo*, tal e qual desejamos nosso próprio bem, e não só *por* nosso bem, como quando desejamos instrumentos” (2011: 275).

A justiça como critério constitutivo da qualidade moral

De acordo com seu *De affectibus* de 1679⁵², o amor não só é a complacência na felicidade, o bem e a perfeição do outro, mas também um tipo de “comoção que produz na alma o movimento dos espíritos, que a incita a se juntar com a vontade aos objetos que lhe convém” (Methodus Vitae III, 91; Grua, 516). Para que esta comoção se entenda não só como uma mera inclinação a agir, mas também como uma certa disposição de ânimo, que é fundamental para determinar o constituir a qualidade moral dos espíritos, esta deve satisfazer três condições:

– em primeiro lugar, que esta comoção esteja devidamente orientada ou regulada pela razão (*La Felicité*, Methodus Vitae III, 109; Grua, 583), de modo que cada um tente

⁵² (NT) O *De affectibus*, *Sobre os afetos*, encontra-se traduzido para o português por Húdsen Canuto e publicado no número 10, v.2, jul.-dez. 2021 da presente revista, ou seja, *O manguezal – Revista de Filosofia*.

“procurar o bem de todos quanto é possível, racionalmente, mais em proporção às necessidades e méritos de cada um” (*La Felicité*, Methodus Vitae III, 106; Grua, 579); – em segundo lugar, que esta inclinação adquira um caráter universal, para que, como defende em seu *De Justitia*, “no caso em que se oponham entre si os interesses de muitos, [se prefira] aquele que seja melhor em conjunto, ou aquele que é conveniente a vários dos melhores” (Salas II, 106; Mollat, 36), tal e como “é preciso que o juiz não só se coloque no lugar do criminoso, mas também no dos demais que têm interesse quanto a que o crime seja castigado” (*Meditación sobre la noción común de justicia*, Salas II, 93; Mollat, 58); – finalmente, em terceiro lugar, que esta seja compreendida como um certo tipo de disposição habitual, a qual “consiste não no ato, mas sim no hábito ou na inclinação enérgica da mente, que adquirimos, seja por sorte no nascimento, seja por um dom singular de Deus, seja a partir de sua prática frequente” (*De Justitia*, Salas II, 106; Mollat, 36), e que supõe, segundo seu *Nova Methodus*, “a aquisição de uma facilidade [que se torna] permanente para realizar certa ação” (AA VI, 1, 266).

Enquanto que o vínculo entre a razão (1ª condição) e o hábito (3ª condição) constituem o que Leibniz chama de *virtude*, “desde que a virtude consiste na inclinação e predisposição a agir segundo o entendimento e, por conseguinte, a dirigir tudo ao fim reto, em outras palavras, ao verdadeiro conhecimento e amor a Deus” (“*Weilen was wahr ist...*”, Methodus Vitae III, 130; GP VII, 116; cf. também: *De vita beata*, Methodus Vitae III, 173; GP VII, 90), a relação entre esta última e a caridade ou benevolência universal (2ª condição) nos remete à sua caracterização da justiça como a caridade do sábio ou, como sustenta em seus *Elementa Juris Naturalis*, como “o hábito de amar aos demais (ou seja, o hábito de desejar o bem alheio por si mesmo, o hábito de deleitar-se com o bem alheio) até o limite que permita a prudência (em outras palavras, até o limite em que não se converta em causa de uma dor maior)” (Guillén, 80; AA VI, 1, 465).

Posto que para Leibniz a justiça é a virtude fundamental à qual se referem todas as demais virtudes, enquanto “devemos referi-las não só a nós, mas também à sociedade, e sobretudo à que temos com Deus por meio da lei natural, inscrita em nossos corações” (*Algunas observaciones sobre las ideas fundamentales de Samuel Pufendorf, dirigidas a G. W. Molano*, Salas II, 170), segue-se que a qualidade moral dos indivíduos depende da medida em que cada agente racional põe, segundo um manuscrito de 1680, “o próprio proveito e o prazer próprio naquilo que tem por consequência o bem público”, i. e., na medida em que nos comovemos “profundamente pelos males alheios” e prestamos socorro aos demais na medida do razoável; enquanto que, a modo de conclusão:

[...] o homem (*varon*) prudente deve cuidar também da vida futura (sobre a qual pensam muitos como se não fosse mais que um sonho e apenas de passagem); e que o homem deve considerar o que é digno do homem, que é o apropriado à natureza criadora, como contribui para a verdadeira perfeição e harmonia das coisas o embelezar o próprio quinhão e fazer o bem com a maior amplitude que seja possível a cada um. (*Guilielmi Pacidii*, Methodus Vitae III, 42; GP VII, 124-125).

Referências bibliográficas

- BARTH, Ch. (2011). “Leibnizian *Conscientia* and its Cartesian Roots”. *Studia Leibnitiana*, Bd. 43, H. 2, pp. 216-236.
- BOBRO, M. (1999). “Is Leibniz’s Theory of Personal Identity Coherent?”. *The Leibniz Review*, vol. 9, pp. 117-129.
- BROWN, G. (2011). “Disinterested Love: Understanding Leibniz’s Reconciliation of Self- and Other-Regarding Motives”. *British Journal for the History of Philosophy*, 19: 2, pp. 265-303.
- FREY, J.A. (2016). “Was Leibniz An Egoist?”. *Journal of the History of Philosophy*, vol. 54, n. 4, pp. 601-624.
- GOLDENBAUM, U. (2009). “It’s Love! Leibniz’s Foundation of Natural Law as the Outcome of His Struggle with Hobbes’ and Spinoza’s Naturalism”. Kulstad, M., Lærke, M. & Snyder, D. (eds.). *The Philosophy of the Young Leibniz*. *Studia Leibnitiana Sonderhefte*, Bd. 35. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, pp. 189-201.
- GUT, P. (2017). “Leibniz: Personal Identity and Sameness of Substance”. *Roczniki Filozoficzne*, LXV, n. 2, pp. 93-110.
- HUME, D. (2005). *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Tecnos.
- JORATI, J. (2015). “Three Types of Spontaneity and Teleology in Leibniz”. *Journal of the History of Philosophy*, vol. 53, n. 4, pp. 669-698.
- JORGENSEN, L.M. (2011). “Leibniz on Memory and Consciousness”. *British Journal of the History of Philosophy*, 19, 5, pp. 887-916.
- JORGENSEN, L.M. (2019). *Leibniz’s Naturalized Philosophy of Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- KORSGAARD, Ch. (2009). *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*. New York: Oxford University Press.
- LEIBNIZ, G.W. (1997). *Der Briefwechsel mit Antoine Arnauld*. Finster, R. (ed.). Felix Meiner Verlag: Hamburg.
- LEIBNIZ, G.W. (1965). *Die Philosophischen Schriften*. Gerhardt, C.I. (ed.). Hildesheim.
- LEIBNIZ, G.W. (1864). *Die Werke von Leibniz*. Klopp (ed.), 1 serie, 11 vols., Hannover, 1864-84.
- LEIBNIZ, G.W. (2009). *Escritos de Filosofía Jurídica y Política*. Salas, J.(ed.). Madrid: Biblioteca Nueva.

- LEIBNIZ, G.W. (1990). *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*. Roldán, C. (ed.). Madrid: Tecnos.
- LEIBNIZ, G.W. (1989). *G.W. Leibniz. Filosofía para princesas*. Echeverría, J. (ed.). Madrid: Alianza.
- LEIBNIZ, G.W. (2010). *G.W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas. 2. Metafísica*. González, A.L. (ed.). Granada: Comares.
- LEIBNIZ, G.W. (2012). *G.W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas. 10. Ensayos de Teodicea*. Guillén, T. (ed.). Granada: Comares.
- LEIBNIZ, G.W. (2007). *G.W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas. 14. Correspondencia I*. Nicolás, J.A. & Cubells, M.R. (eds.). Granada: Comares.
- LEIBNIZ, G.W. (2003). *Gottfried Wilhelm Leibniz. Escritos filosóficos*. De Olaso, E. (ed.). Madrid: Mínimo tránsito.
- LEIBNIZ, G.W. (1991). *Los elementos del Derecho natural*. Guillén Vera, T. (ed.). Madrid: Tecnos.
- LEIBNIZ, G.W. (2015). *Methodus Vitae. (Escritos de Leibniz). Vol. III. Ética o política*. Andreu, A. (ed.). Madrid: Plaza y Valdes.
- LEIBNIZ, G.W. (1893). *Mitteilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften*. Mollat, G. (ed.), Leipzig: Haessel.
- LEIBNIZ, G.W. (1992). *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Echeverría, J. (ed.). Madrid: Alianza.
- LEIBNIZ, G.W. (1961). *Opusculs et fragments inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre*. Couturat, L. Hildesheim.
- LEIBNIZ, G.W. (1923). *Sämtliche Schriften und Briefe, von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Darmstadt (1923 y ss.), Leipzig (1938 y ss.), Berlín (1950 y ss.)*.
- LEIBNIZ, G.W. (2004). *Discurso de metafísica*. Chauí, M. y Bonilha, A. C. (ed.). São Paulo: Martins fontes.
- LEIBNIZ, G.W. (2013). *Ensaio de teodiceia*. Piauí, W. de S. e Cecci Silva, J. (ed.). São Paulo: Estação liberdade.
- LEIBNIZ, G.W. (1894). *Novos ensaios*. Baraúna L. J. (ed.). São Paulo: Editora Abril Cultural.
- LOCKE, J. (2013). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: FCE.
- ROINILA, M. (2007). *Leibniz on Rational Decision-Making*. Helsinki: University of Helsinki.
- ROINILA, M. (2008). "Leibniz's Models of Rational Decision". Dascal, M. (ed.). *Leibniz: What Kind of Rationalist?* Tel Aviv: Springer, pp. 357-370.

- RUTHERFORD, D. (2005). "Leibniz on Spontaneity". Rutherford, D. & Cover, J.A. (eds.). *Leibniz: Nature and Freedom*, New York: Oxford University Press, pp. 156-180.
- SÁNCHEZ, M.; VILLANUEVA, N. (2012). "El fundamento lógico-metafísico de la identidad personal en la filosofía de Leibniz en torno a 1686. Análisis, influencia y revisiones". *Thémata*, n. 46, pp. 237-245.
- SÁNCHEZ, M.; VILLANUEVA, N. (2011). "La estupefacción de Arnauld: el fundamento lógico-metafísico de la identidad personal en la filosofía de Leibniz en torno a 1686". *Ágora*, 30, 1, pp. 11-30.
- SCHEFFLER, S. (1976) "Leibniz on Personal Identity and Moral Personality". *Studia Leibnitiana*, Bd. 8, H. 2, pp. 219-240.
- VAILATI, E. (1985). "Leibniz's Theory of Personal Identity in the *New Essays*". *Studia Leibnitiana*, Bd. 17, H. 1, pp. 36-43.
- VIGO, A. (1993). "Persona, hábito y tiempo. Constitución de la identidad personal". *Anuario Filosófico*, 26, pp. 271-287.
- WILSON, M.D. (1999). "Leibniz: Self-Consciousness and Immortality in the Paris Notes and After". Wilson, M.D. *Ideas and Mechanism. Essays on Early Modern Philosophy*. New Jersey: Princeton University Press, pp. 373-387.

LA CONTROVERSIA ENTRE LEIBNIZ Y LOCKE SOBRE EL CONCEPTO DE PERSONA MORAL: UNA INTRODUCCIÓN

William de Siqueira Piauí⁵³

Dep. de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe – Brasil

Resumen: Lo que pretendemos en nuestra comunicación es detallar ciertos momentos dialógicos y recuperar cierto papel que los conceptos de conciencia, sustancia y mónada están llamados a jugar, mostrar cómo el capítulo XXVII, del libro II, de los *Nouveaux essais*, i. e., el capítulo “De la identidad y de la diversidad”, presenta uno de los momentos más fundamentales y discordantes de la polémica con John Locke para recuperar, utilizando el concepto de mónada humana o la reforma del concepto de sustancia, el problema que Leibniz trató de resolver desde antes del *Discours de metaphysique*, según consta en la carta al teólogo luterano el abad Gerhard Wolter Molanus (1633-1722) de hacia 1679, y llegará, tomando como punto de partida la argumentación desarrollada en este capítulo, a su formulación más exhaustiva y desarrollada en los *Essais de théodée*.

Palabras clave: Leibniz, Locke, Identidad, Sujeto, Ética.

Abstract: What we intend in our communication is, to detail certain dialogical moments and recover a certain role that the concepts of consciousness, substance and monad are called to play, to show how chapter XXVII, of book II, of the *Nouveaux essais*, i. e., the chapter “On identity and diversity”, presents one of the most fundamental and disagreeing moments of the controversy with John Locke to recover, using the concept of human monad or the reform of the concept of substance, the problem that Leibniz had tried to solve since before the *Discours de metaphysique*, as recorded in the letter to the Lutheran theologian the abbot Gerhard Wolter Molanus (1633-1722) from around 1679, and will reach, taking as its starting point the argumentation developed in this chapter, its most exhaustive and developed formulation in the *Essais de théodée*.

Keywords: Leibniz, Locke, Identity, Subject, Ethics.

⁵³ Profesor de la Universidad Federal de Sergipe, Departamento de Filosofia y Programa de Pós Grado, e-mail: piauiusp@gmail.com.

Introducción

Et quant à cette science de Dieu [...] que le plus exact et le plus sûr est dire, suivant nos principes et comme j'ai déjà remarqué, qu'il y faut qu'il y ait parmi les êtres possibles la personne de Pierre ou de de Jean dont la notion ou idée contient tout cette suite de grâces ordinaires et extraordinaires et tout le reste de ces événements avec leurs circonstances, et qu'il a plu à Dieu de la choisir parmi une infinité d'autres personnes également possibles, pour exister actuellement: après quoi il semble qu'il n'y a plus rien à demander et que toutes les difficultés s'évanouissent (E quanto a esta ciência de Deus [...] que o mais exato e seguro dizer, segundo os nossos princípios e como já observei, que é preciso que existir entre os entes possíveis a pessoa de Pedro ou de João, cuja noção ou ideia contém toda esta série de graças ordinárias e todo o resto destes acontecimentos com suas circunstâncias e que, entre uma infinidade doutras pessoas igualmente possíveis, agradou a Deus escolhê-la para existir atualmente: após o que parece não haver mais nada a perguntar e desvanecerem-se as dificuldades).

Leibniz, *Discours de metaphysique*, §31

Como sabemos, G. W. Leibniz (1646-1716) escribe los *Nuevos ensayos* en respuesta al *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1632-1704) del filósofo inglés John Locke, y podemos decir con certeza, dadas sus dimensiones y la variedad de temas, que en ninguna otra obra Leibniz trabaja la forma del diálogo de manera más exhaustiva, explicando de variadas formas los desacuerdos profundos entre sus filosofías, de ahí principalmente su carácter de controversia. Lo que nos gustaría al menos indicar en nuestra ponencia es, al detallar ciertos momentos dialógicos y recuperar un cierto papel que los conceptos de conciencia, sustancia y mónada están llamados a jugar, cómo el capítulo XXVII, del libro II, de estas obras, es decir, el capítulo “De la identidad y de la diversidad”, que presenta uno de sus momentos más fundamentales y más discordantes de la controversia entre esos dos filósofos al recuperar, en el caso de los *Nuevos ensayos*, ya utilizando el concepto de mónada humana o la reforma del concepto de sustancia, el problema que Leibniz había intentado resolver desde antes del *Discurso de metafísica*, según consta en la carta al teólogo luterano abad Gerhard Wolter Molanus (1633-1722) de más o menos 1679, y llegará, tomando como punto de partida la argumentación desarrollada en ese capítulo, su formulación más exhaustiva y desarrollada en los *Ensayos de teodicea*. Con esto esperamos dejar más claro que, habiendo resuelto la parte más importante del problema, o explicitado lo que constituye la base del *fatum christianum*, el capítulo XXVII, del libro II, de los *Nuevos ensayos* es una excelente introducción a lo que subyace a los *Ensayos de teodicea*⁵⁴.

⁵⁴ Una versión extendida de esta ponencia puede encontrarse en: PIAUÍ, W. S.; DAMASCENA, Marcos Deyvinson e SILVEIRA, Daniel Soares. “A controvérsia Leibniz e Locke quanto ao conceito de pessoa moral: uma outra introdução aos *Ensaio de teodiceia*”. In *Revista Helius* (UVA), v. 3, n. 1, pp. 70-103, jan./jun., 2020

Sobre cómo puede ser que en la identidad personal están fundados el derecho y la justicia de las recompensas y de los castigos

Además del detallado comentario que hizo a todo el capítulo XXVII, del libro II, en su *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, teniendo en cuenta especialmente la mención a la bondad y la justicia de Dios como parte del problema general de Locke de la identidad personal o persona moral en §13 de su *Ensayo sobre el entendimiento humano*⁵⁵ es precisamente a partir de ahí que empezamos, al menos de manera más explícita, a entrar en el tema general de la *Teodicea* de Leibniz, cuyo título completo, vale la pena recordar, es *Ensayos de teodicea: sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal* (*Essais de théodicée: sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*); libro publicado en 1710, unos 6 años después de haber terminado su obra sobre el entendimiento humano. *Ensayos* cuyo título proviene del término resultante de la asociación de las palabras *Théos* y *Dike*, lo que indica que es un ensayo no solo sobre la Bondad, sino, principalmente, también sobre la Justicia de Dios; perfecciones que no deben ser consideradas aparte de Su poder, y menos aún de Su sabiduría; a menos que, por supuesto, queramos perdernos en el laberinto de lo libre y necesario. *Ensayos* en los que Leibniz demuestra de una vez por todas lo que ya había formulado en la carta que envió, hacia 1679, al teólogo y abad luterano Gerhard Wolter Molanus (1633-1722), en los siguientes términos:

Es por eso que con la intención de satisfacer la esperanza de la humanidad, es necesario demostrar (*il faut prouver*) que Dios, que gobierna todo, es sabio y justo y que El no dejará nada sin recompensa (*recompense*) y sin castigo (*châtiment*); estos son los grandes fundamentos de la moral; pero el dogma de un Dios que no actúa para el bien y de un alma que es inmortal pero sin recuerdos sólo sirve para engañar a los simples y pervertir a las personas espirituales (*personnes spirituelles*)⁵⁶ (LEIBNIZ, 1960 [GP], p. 300-1).

(<https://heli.us.uvanet.br/index.php/heli.us/issue/view/7>). Cf. tb. PIAUÍ, W. S (org.). *Mônada e ainda uma vez substância individual: introduções à filosofia leibniziana da substância, da unidade e da mônada*. Porto Alegre: Ed. Fi, 2021.

⁵⁵ “Y hasta que conozcamos con más claridad la naturaleza de las substancias pensantes, no tendremos mejor manera de asegurarnos de que aquello no es así, sino remitiéndonos a **la bondad de Dios** (*the goodness of God*), en la medida en que eso afecte la felicidad o la desgracia de cualesquiera de sus criaturas sensibles no transferirá de una [persona] a la otra [persona], a causa de un error fatal en que puedan estar, ese tener consciencia de las acciones, que acarrea consigo el premio o el castigo”. (LOCKE, 1994 [XXVII, §13], p. 321, grifo nuestro).

⁵⁶ Ya hemos publicado la traducción al portugués de esta carta, cf. LEIBNIZ, G. W. “Carta de Leibniz a Molanus sobre Deus e a alma (1679?)”. Trad. William de Siqueira Piauí et al. In *O manguezal* (UFS), v.1, n. 7, jul./dez. 2020, p. 170-9.

Además de la gran extensión y lo que propiamente dice en el prefacio de sus *Nuevos ensayos*, lo que no debe dejar dudas en relación al interés que debió despertar en Leibniz el Capítulo XXVII del *Ensayo* de Locke, incluso porque es el momento en el que se problematiza el concepto de persona espiritual u hombre capaz de conciencia para determinar lo qué es justo y la medida de su responsabilidad, mientras que sus *Ensayos de teodicea* es sin duda su mayor obra sobre moral o ética, también porque es una respuesta a obras que, como la de Locke y partiendo de una nueva noción del sujeto – el sujeto moderno –, vuelven a perderse frente a viejos y laberínticos problemas de la filosofía. Teniendo en cuenta del tiempo de una ponencia, nos gustaría hacer nuestra exposición señalando sólo aquello que consideramos ser sus principales oposiciones.

En un primer momento, Leibniz opondrá el *Principium individuationis* “descubierto” o “creado” supuestamente por Locke con el “principio interno de distinción”⁵⁷ diciendo que:

Además de la diferencia (*la différence*) de tiempo y lugar, siempre resulta necesario que haya además un *principio* interno de distinción (*un principe interne de distinction*) [...]; así, aun cuando el tiempo y el lugar (es decir, la referencia (*le rapport*) a los de fuera) nos sirven para distinguir las cosas que por sí mismas no distinguimos bien, sin embargo, las cosas siempre son distinguibles por sí mismas. **El meollo de la identidad y la diversidad no está, por tanto [contra Locke o Newton], en el tiempo y lugar [o en la existencia misma], [...]** más bien son las cosas las que nos permiten distinguir un lugar o un tiempo de otro, pues por sí mismos son absolutamente semejantes, y ello porque **non son sustancias o realidades completas**. (LEIBNIZ, 1992, p. 263-4, grifo nuestro).

Ahora bien, lo que hace aquí es indicar que ese principio de individuación supuestamente descubierto por Locke⁵⁸ a partir de la existencia misma, i. e., a partir del tiempo y espacio o lugar, tema que Leibniz investigaba desde su tesis de maestría, desde 1663, por tanto, encaja muy bien con lo que Newton estableció como el tiempo y el espacio absolutos, es decir, que se consideraba que tenían sustancia o que eran realidades completas o en sí mismas y que harían la distinción real de las cosas. Así, lo que forma la base para el rechazo de tal principio es también la doctrina leibniziana del tiempo y espacio relativo o relacional, que hace

⁵⁷ Quisiéramos recordar una vez más el comienzo de la *Monadología* y existen muchos otros textos donde veremos a Leibniz problematizar la distinción ‘solo numero’ y la denominación extrínseca; directamente relacionado con el problema “espinoso” de establecer un principio adecuado de individuación que ha perseguido desde su disertación de 1663.

⁵⁸ “De cuanto se lleva dicho, será fácil descubrir (*to discover*) lo que tanto se ha inquirido, *principium individuationis*, y que es la existencia misma (*is existence itself*) que determina un ser, de cualquier clase que sea, un tiempo particular y un lugar incommunicable a dos seres de la misma especie. Esto, aunque parece más fácil de concebir respecto a sustancias [como ha pretendido Descartes] y modos simples (...)”. (LOCKE, 1994 [XXVII, §3], p. 345)

que cada cambio, ya sea de movimiento⁵⁹ o de pensamiento, deba ser considerado interno a las realidades de hecho unas, completas y verdaderas, las sustancias o, como afirmará un poco más adelante en los propios *Nuevos ensayos*: cualquier cambio real que permita la distinción y la diversidad real es interno a las verdaderas mónadas, lo que también explica la centralidad de tal tema y concepto en su filosofía.

En todo caso, y aún con respecto a este principio, la crítica general que Leibniz dirige a Locke viene a continuación; dice: “La forma de distinguir”, es decir, la forma en que Locke pensaba la diversidad a partir de la existencia misma “está basada en el supuesto de que la penetración (*la penetration*)”, o interioridad, de las cosas “no es conforme a la naturaleza” (Ídem, p. 264) – explicitación en pleno acuerdo con la doctrina lockeana de la tabula rasa ya debidamente tematizada en el prefacio –, de ahí que para Leibniz “las cosas” que tienen algo esencial o sustancial que le es interno, con verdadera unidad e identidad, “siempre son distinguibles por sí mismas” (Ídem, p. 263). Y, para el alemán, un rechazo (como el lockeano) tan generalizado de un principio interno de distinción es un grave error, sobre todo cuando se trata de determinar el concepto de persona moral o identidad personal que, precisamente, permitiría establecer los fundamentos de la moral y la ética sin hacer perder las perfecciones divinas, es decir, sin hacer confundir sus atributos infinitos: poder (poder hacer todo lo que se pueda hacer o llegar a ser verdad), sabiduría (desde su ciencia de la visión infinita y la inteligencia simple) y bondad (que depende de ser justo y tener conocimiento total). En pocas palabras, como Descartes y tantos otros, Locke, desde su concepto de individuación o identidad personal que no presupone interioridad continua, también se perdió en el laberinto de lo libre y necesario, un laberinto mencionado como su tema general en el prefacio de los *Ensayos de teodicea*.

Así, desde esa forma general de pensar la distinción sin una interioridad o penetración real de las cosas (incluso en el sentido de la realidad de los géneros) y desde su doctrina del tiempo y el espacio relacionales; en un segundo momento, por tanto, Leibniz hará uso de su concepto de mónada, que debe servir para pensar indistintamente todos los seres vivos o cuerpos que pueden ser considerados *unum per se* (cf. también *Discurso de metafísica*, §34) y sustituir esa “existencia misma que determina un ser” (LOCKE, 1994 [XXVII, §3], p. 312), es

⁵⁹ En cuanto a la relación de movimiento o cambio de lugar de los cuerpos interiorizada y según el tiempo y el espacio relacionales, cf. §47 de la quinta carta de Leibniz a Clarke. Quizás una lectura de nuestro artículo “Leibniz e a gênese da noção de espaço: lendo §47 da última carta à Clarke” pueda ayudar a comprender hasta dónde esperamos llegar con tal observación.

decir, esa otra cosa que no puede ser considerada solo como un fenómeno bien fundado⁶⁰; concepto expresado de la siguiente manera:

La organización o configuración [de un ser vivo] sin un principio de vida subsistente [o interno], la llamo **mónada**⁶¹, no sería suficiente para hacer permanecer *idem numero* o el mismo individuo [lo que sería fundamental para fijar la identidad de cualquier ser vivo, y no solo de los hombres]; pues la configuración puede permanecer específicamente [es decir, en una misma especie, género o tipo], sin permanecer individualmente. [...] Pero por lo que respecta a las sustancias [lo que requirió la reforma de tal concepto], que poseen en sí mismas una unidad sustancial real y auténtica [y es principalmente el caso de aquellas que pueden ser consideradas persona moral], a las cuales corresponden propiamente las acciones vitales, y **por lo que respecta a los seres sustanciales, quae uno spiritu continentur [...], es decir, que están animados por una especie de espíritu indivisible** [es decir, las personas espirituales], **se tiene razón al decir que permanecen absolutamente como el mismo individuo por medio de esta alma o espíritu, que constituye el yo [le moi] en las [sustancias] que piensan.** (LEIBNIZ, 1992, p. 265-6, grifo nuestro).

Desde el concepto de mónada, por tanto, se restablece el concepto de seres sustanciales simples o que tienen verdadera unidad, concepto que formará la base de la noción de yo (*le moi*) de ahí de la identidad personal o persona moral, de ahí también de las personas espirituales (*les personnes spirituelles*, cf. también §§ 9 y 31 del *Discurso de metafísica*); de tal manera que Aquel (Dios) que, evidentemente, pero no sólo Él, puede penetrar en una naturaleza individual, pueda conocer plenamente y en cualquier momento su identidad (Ídem, p. 274-5); de ahí que Dios debe ser afirmado primero, en lugar de su reconocida pero no siempre comprendida bondad, como el “justo juez” (*juste juge*) por excelencia (Ídem [§22], p. 278) y que en todo caso Él constituye la “única y suprema ley” (*unique et supreme loi*).

Y para que esa interioridad espiritual, individual o la persona moral no se suelte del cuerpo que mantiene los aspectos físicos de la persona, su apariencia, por ejemplo, a la que tal alma o naturaleza individual “debe” pertenecer; en un tercer momento, Leibniz hace uso de su

⁶⁰ Habiendo sido llevado a esto también por el análisis de la materia, o como él dijo: “Entonces, se puede concluir que una masa de materia no es verdaderamente una sustancia, que su unidad es solo ideal, y que (el entendimiento [o ideal] puesto a un lado) es sólo un *aggregatum*, una porción, una multiplicidad de una infinidad de sustancias verdaderas, un fenómeno bien fundado (*un phénomène bien fondé*), que nunca desmiente las reglas de la matemática pura [ya sea de la geometría o de la aritmética], pero siempre contienen algo más. [Así] [...] el análisis de la Materia que se encuentra actualmente en el espacio nos conduce demostrativamente a las unidades de sustancia, a las sustancias simples, indivisibles, imperecederas y, en consecuencia, a las almas, o a los principios de la vida, que solo pueden ser inmortales, [y] que están por toda la naturaleza. Se ve que la entelequia, o fuerzas primitivas, junto con lo pasivo en cada unidad (ya que las criaturas son activas y pasivas simultáneamente), son la fuente de todo. Por eso se ve en qué consisten las unidades” (Carta de Leibniz de 31/10/1705 a princesa Sofia Carlota, traducción nuestra en <https://leibnizbrasil.pro.br/leibniz-traducoes/carta-de-leibniz-princesa-sofia.htm>). Vea también nuestro artículo PIAUÍ, W. S. e DAMASCENA, Marcos Deyvinson. “Leibniz e a Biologia: notas introdutórias”. In *Revista Helius* (UVA), v. 3, n. 2, pp. 424-65, jul./dez., 2020.

⁶¹ Quizás una lectura de nuestros textos “Noção completa de uma substância individual e infinito em Leibniz”, “O Leibniz de Deleuze: uma introdução à Lógica do sentido” y “Leibniz e a Biologia: notas introdutórias” pueda ayudar a comprender lo que estamos intentando decir.

doctrina de la expresión y del perspectivismo, que tendrá como espejo su doctrina de la simbolización de las sustancias simples por parte de los cuerpos (cf. también *Monadologia*, §61), o como él mismo ya había dicho un poco después: “Según mi opinión, las almas no son indiferentes respecto a cualquier partícula de materia”; “por el contrario, originariamente expresan (*elles expriment*) cuáles son aquellas a las que están y deben estar unidas, por [o según un] orden”. (Ídem, p. 274-5). Lo cual, dado un Dios omnisciente y fuera del orden del tiempo, solo se puede pensar desde (I) una doctrina de tiempo y espacio relacionales que hace las relaciones de cambio y movimiento cambios cualitativos de situación y (II) de la defensa de nociones completas de individuos singulares, por lo tanto cualitativamente distintos también ya en el intelecto divino o en la región de los posibles; lo que, desde nuestro punto de vista, permanece hasta el final de la vida de Leibniz, como aparece no sólo en la *Teodicea*, especialmente en sus párrafos finales, y constituye la base de la *Monadologia*, pero también en los §§ 18 a 21 de las *Observaciones acerca del libro sobre el origen del mal*, recientemente publicado en Inglaterra y en el §6 de la *Quinta Carta de Leibniz a Clarke*. En todo caso, esto nos lleva al centro de lo que Leibniz considera como el fundamento de su hipótesis de la armonía preestablecida: esa interioridad expresiva es que permitiría armonizar tales sustancias o mónadas, incluso antes de la existencia actual, es decir, y nuevamente, preestablecidamente, lo que permite preordenarlas (cf. también el §6 de la *Quinta Carta de Leibniz a Clarke*); precisamente lo que da nombre a sus *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, por el autor **del sistema de la armonía preestablecida** (*Nouveaux essais sur l’entendement humain par l’auteur du système de l’armonie préétabli*): una armonía u orden preestablecida.

Así, y contra Locke, el concepto de identidad personal, de persona espiritual o persona moral, depende de una naturaleza sustancial interna de percepción continua que permite preordenarlas o prearmonizarlas con las demás. Y así comienzan a surgir las soluciones leibnizianas a los problemas formulados en el *Ensayo*; siguiendo el texto: “De modo que si pasasen a algún cuerpo sensible o grosero nuevo”, como Locke había problematizado en el cap. XXVII (§15, p. 323-4), “siempre conservarían la expresión (*l’expression*) de todo lo que han percibido en los [cuerpos] anteriores”, es decir, llevamos esas expresiones con nosotros, “e incluso haría falta [sería necesario] que el nuevo cuerpo fuese influido por ello” ya que simboliza tal interioridad “de manera que la continuidad individual (*la continuation individuelle*) siempre tendrá sus indicios verdaderos” (Ídem, p. 275; cf. también *Monadologia*, §§ 20-24). Lo cual “justamente” llena esos huecos del concepto de conciencia de Locke y permite el total conocimiento en cualquier momento, i. e., siempre o desde toda eternidad. Es

decir, dada su continuación individual expresa, por eso mismo, una identidad personal total o una, es decir, portadora de unidad, siempre puede ser “leída” no sólo por Dios, sino por todo aquel que podría penetrar en su naturaleza⁶². Por tanto, la mónada correspondiente a una persona espiritual en particular “incluso podría revelar [dar a conocer] su identidad a quien penetrase bastante en su naturaleza” (Ídem, p. 274); es lo que se explora precisamente en la ficción que pone fin a la *Teodicea*: alguien como Teodoro dirigido y capacitado para tal conocimiento por Palas Atenea, antes de la actualización del mundo presente o que se vuelve capaz de ciencia de simple inteligencia, puede conocer una continuación individual o una y perceptiva o expresiva, por lo tanto una individualidad posible y completa, como Sextus (la mónada de Sextus). Es decir, partiendo de la metáfora de la estatua de Hércules y frente a la tabula rasa de Locke, quien fuera capaz de penetrar las venas de su cuerpo (su interior) podría leer en su naturaleza interna (espiritual) e individual su perspectiva de todo lo que para él fue, es y será⁶³.

Para Leibniz, en pocas palabras, Locke habría defendido que una identidad personal basada únicamente en la existencia misma o exterioridad, y una conciencia susceptible al olvido [borradura, huecos etc.] real, podría conservarse sin una identidad real (Ídem, p. 270-1), dejando a un lado la cuestión que ya era el problema de Boecio y se mantenía el de Lorenzo Valla: Pero ¿cómo puede Dios ser bueno o justo si no da exactamente, desde su infinita sabiduría, por tanto, lo que real y precisamente merecemos?

Conclusión

Por tanto, en cuanto a la eficacia de la justicia humana y especialmente divina asociada a la conciencia, en el sentido de que ya había resuelto el problema formulado en la *Carta a Molanus*, y ahora basado en el concepto de mónada, Leibniz había dicho:

Opino también [con Locke] que la conciencia o sentimiento del *yo* (*la consociété ou le sentiment du moi*) demuestra [atesta la existencia de] una identidad moral o personal (*identité morale ou personnelle*). Y en esto se distinguen para mí la *imposibilidad de*

⁶² Esta es la base de la continuación de la ficción o pequeña fábula presentada al final de *Teodicea*, desde su §413 a §417, en cuanto a la predestinación (*fatum*) del personaje Sexto, cuya escritura, que mantiene la idea de ser legible como una historia, se encuentra en el palacio de los destinos, donde se encuentran en todos sus detalles y totalmente diferentes (individuales) las historias de los posibles individuos y los libros de los mundos posibles que les corresponden.

⁶³ Además del §61 de la *Monadología*, nos recuerda lo ya dicho en el prefacio de los *N.E.*, es decir, el *Quae sint, quae fuerint, quae mox futura trahantur* (LEIBNIZ, 1984, p. 13) que, si por un lado recuerda el verso de Virgilio, por otro lado recuerda aún más al cuarto verso del libro final de *La consolación de la filosofía* de Boécio, un tema también del final de la *Teodicea*.

cesar propia del alma de un animal de la inmortalidad del alma humana: una y otra conservan la identidad física y real, pero en lo que **respecta al hombre, es conforme a las reglas de la divina providencia que el alma siga conservando la identidad moral y aparente a nosotros mismos, para constituir la misma persona, capaz por tanto de sentir castigos y recompensas** (*de sentir les châtiments [supplicia] et les recompenses [praemia]*)⁶⁴ [incluso del juicio final]. [...] [contra Locke] **Un ser inmaterial o espíritu no puede ser despojado de toda percepción de su existencia pasada. Le quedan impresiones de todo cuanto le sucedió, e incluso tiene presentimientos de todo lo que le sucederá:** pero, esos sentimientos son a menudo demasiado pequeños como para poder distinguirlos y apercibirse de ellos [a nosotros, dados los límites de nuestro conocimiento], aun cuando quizá algún día se desarrollarán. **Esta continuidad y nexo entre las percepciones** (*continuation et liaison de perceptions*) [sin vacíos, huecos, por tanto,] constituye realmente al mismo individuo (*le même individu*), pero las apercepciones (es decir, cuando se da cuenta de sus sentimientos pasados) **prueban además una identidad moral**, haciendo aparecer la identidad real. (Ídem, p. 270 y 273-4, grifo nuestro).

Con estas observaciones, Leibniz también cree que está en condiciones de explicar la base de lo que llamó *fatum christianum*⁶⁵, es decir, la base de las siguientes declaraciones de la *Santa Biblia*, ahora asociadas con los apóstoles Mateo (10:30) y Lucas (12:07)⁶⁶:

Y no temáis a los que matan el cuerpo, más al alma no pueden matar: temed antes a aquel que puede destruir el alma y el cuerpo en el infierno [Gehenna]. ¿No se venden dos pajarillos por un cuarto? Con todo, ni uno de ellos cae a tierra sin vuestro Padre. **Pues aun vuestros cabellos están todos contados.** Así que, no temáis: más valéis vosotros que muchos pajarillos. (Mateo, 10:29-3, grifos nuestros).
Mas os enseñaré a quién temáis: temed a aquel que después de haber quitado la vida, tiene poder de echar en la Gehenna [infierno]: así os digo: a éste temed ¿No se venden cinco pajarillos por dos blancas? pues ni uno de ellos está olvidado delante de Dios. Y aun los cabellos de vuestra cabeza están todos contados. No temáis pues: de más estima sois que muchos pajarillos. (Lucas, 12:06-8, grifos nuestros)⁶⁷.

Incluso si algunos de ellos son “demasiado insignificantes para ser distinguibles y para que los percibamos” (ídem, p. 273-4), incluso si nuestras percepciones insensibles y nuestros

⁶⁴ Temas de, entre otros, *Discurso de metafísica* explícitamente a partir de su §12 más lo que aparecía como un problema a afrontar en la *Carta a Molanus* de 1679, y que acaba recuperando el fin de *La consolación de la filosofía* de Boécio, a saber: “*Manet etiam spectator desuper cunctorum praescius Deus, visionisque ejus praesens semper aeternitas cum nostrorum actuum futura qualitate concurrat, bonis praemia, malis supplicia dispensans*” (grifo nuestro). Además de la atención que debemos prestar a la noción de cualidad de actos posibles o de nuestros actos futuros (*nostrorum actuum futuro qualitate*) que podemos asociar justamente con los §§ 18-21 de las *Observaciones acerca del libro sobre el origen del mal, recientemente publicado en Inglaterra*, valdría la pena echar un vistazo a nuestro artículo “Boécio e o problema dos futuros contingentes: uma introdução” y nuestra traducción “Comentário de Boécio ao §9 do *Da interpretação* de Aristóteles”.

⁶⁵ Es decir, hay un *fatum christianum*, o una predestinación basada de facto en una filosofía cristiana y protestante, y es la reforma del concepto de forma sustancial lo que da como resultado la mónada, sumado con un concepto de Dios con sabiduría infinita – portador, por lo tanto, de la ciencia de la visión, pero también y quizás aún más de la ciencia de la inteligencia pura o simple –, con bondad infinita – por ser sabio y justo – y con poder infinito – que puede todo, excepto, por su sabiduría y bondad, actuar de acuerdo con el mal y no con el mejor, eso nos permite comprenderlo adecuadamente. Quizás la lectura de nuestro artículo “Leibniz e o incomparável manual de Epicteto: a propósito da crítica à arte da paciência de Descartes” también pueda ayudar a comprender lo que está en juego aquí.

⁶⁶ Contra las recordadas por Locke en §26 (1994, p. 367), es decir, la primera y segunda carta o epístola de Pablo a Corintios 5:10 y 14:25.

⁶⁷ <https://www.transcripture.com/portuguese-espanyol-lucas-12.html>.

sentimientos más insignificantes han sido o son, y siempre han sido, contados no es por tanto propiamente de la bondad de Dios – sin conocimiento previo posible “anterior-fuera-extra” del tiempo y el espacio o el lugar de la existencia misma, fijados en lo que Locke entendió como el principio de individuación – no es por tanto propiamente de la bondad de Dios que dependemos para recibir lo que se nos debe por nuestras acciones pasadas, es decir, nuestros castigos y recompensas; dependemos quizás de Su ciencia de la visión, que vería lo que hicimos en la existencia presente, pero también y aún más de Su ciencia de inteligencia pura o simple que siempre sabía exactamente lo que haríamos, es decir, aún más de Su conocimiento infinito y eterno o de Su omnisciencia *extra ordinem temporis*⁶⁸; precisamente lo que sustenta, en la posterior a la *Monadología* y más aún del *Discurso de metafísica*, el § 6 de la *Quinta Carta de Leibniz a Clarke*⁶⁹.

Quedaría la cuestión de la libertad, por supuesto, pero este es otro problema, especialmente cuando lo que se buscaba justificar en el capítulo XXVII, del libro II del *Ensayo* de Locke era que “Es en esta identidad personal en lo que están fundados el derecho y la justicia de las recompensas y de los castigos” (cf. §18, p. 325), identidad personal o persona moral que para Leibniz debe entenderse como una naturaleza individual posible prevista como idea y por eso susceptible de ser ordenada previamente en relación con otras, preordenada, o que haya sido armonizada previamente, preestablecidamente, por Dios.

Fin, muchas gracias a todas y todos!

Muito obrigado a todas e todos!

São Cristóvão (SE), 03 de diciembre de 2021, Brasil

Referencias bibliográficas

⁶⁸ Cf. también nuestro artículo “Primeira crítica: a teologia desencontrada” y “Santo Agostinho e Isaac Newton: tempo, espaço e criação”.

⁶⁹ [§6] *Mais ni cette prescience, ni cette préordination ne dérogent point à la liberté. Car Dieu, porté par la suprême raison à choisir entre plusieurs suites de choses ou mondes possibles, celui où les créatures libres prendraient telles ou telles résolutions, quoique non sans son concours, a rendu par là tout événement certain et déterminé une fois pour toutes sans déroger par là à la liberté de ces créatures; ce simple décret du choix, ne changeant point, mais actualisant seulement leurs natures qu’il y voyait dans ses idées* (este simple decreto de elección no cambia, pero sólo actualiza sus naturalezas [las de las criaturas libres], vistas por Él en sus ideas). (LEIBNIZ, 1900 [Cinquième réplique], p. 766, grifo nuestro). Ver también los §§ 19 e 21 de las *Observaciones acerca del libro sobre el origen del mal*, recientemente publicado en Inglaterra (LEIBNIZ, 2013 [Teodiceia] p. 470-2).

- BOÉCIO. “Comentário de Boécio ao §9 do *Da interpretação* de Aristóteles”. *Prometeus* (UFS), ano 08, n. 17, p. 187-206, 2015.
- LEIBNIZ, G. W. *Recueil des lettres entre Leibniz et Clarke (Oeuvres philosophiques de Leibniz)*. Paris: Alcan, 1900.
- LEIBNIZ, G. W. *Discurso de metafísica, Monadologia, Correspondência com Clarke et al.*. Trad. Marilena de Souza Chauí e Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1983.
- LEIBNIZ, G. W. *Tratados fundamentais - Discurso de metafísica*. Trad. Vicente P. Quintero. Buenos Aires: Editorial Losada, 2004.
- LEIBNIZ, G. W. *La monadología* (Bílingue). Trad. Virginia Naughton. Buenos Aires: Ed. Quadrata, 2005.
- LEIBNIZ, G. W. *Novos ensaios*. Trad. João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- LEIBNIZ, G. W. *Nouveaux essais*. Paris: Flammarion, 1990.
- LEIBNIZ, G. W. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Trad. J. Echeverría Ezponda. Madrid: Alianza Editorial, 1992.
- LEIBNIZ, G. W. *Ensaio de teodiceia*. Trad. William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. São Paulo: Ed. Estação Liberdade, 2013.
- LEIBNIZ, G. W. “Carta de Leibniz a Molanus sobre Deus e a alma (1679?)”. Trad. William de Siqueira Piauí et al. In *O manguezal* (UFS), v.1, n. 7, jul./dez. 2020, p. 170-9.
- LEIBNIZ, G. W. “Carta de Leibniz à princesa Sofia” [Hanôver, 31 de outubro de 1705]. Trad. William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. In <http://leibnizbrasil.pro.br/>.
- LOCKE, J. *An Enssay Human Understanding*. London: George Routledge, 1948.
- LOCKE, J. *Ensayos sobre el entendimiento humano*. Trad. Edmundo O’Gormon. Colombia: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- LOCKE, J. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Trad. Pedro Paulo G. Pimenta. São Paulo: Martins fontes, 2012.
- PIAÚÍ, W. S. *Mônada e ainda uma vez substância individual: introduções à filosofia leibniziana da substância, da unidade e da mônada*. Porto Alegre: Ed. Fi, 2021.
- PIAÚÍ, W. S. “O Leibniz de Deleuze: uma introdução à Lógica do sentido”. In *Escritos de Filosofia: linguagem e cognição*. (Org.) SOUZA, Marcus José Alves de e LIMA FILHO, Maxwell Moraes. Porto Alegre: Ed. Fi, 2019.
- PIAÚÍ, W. S. “Leibniz e o incomparável manual de Epicteto: a propósito da crítica à arte da paciência de Descartes”. In *Prometeus* (UFS), ano 10, n. 22, p. 49-64, 2017.

- PIAUI, W. S. “Leibniz e a gênese da noção de espaço: lendo o § 47 da última carta a Clarke”. In *Prometeus* (UFS), ano 6, n. 11, p. 09-34, 2013.
- PIAUI, W. S. “Noção completa de uma substância individual e Infinito em Leibniz”. In *Cadernos de história e filosofia da ciência* (Unicamp), v. 21, n. 1, p. 257-87, 2011.
- PIAUI, W. S.; DAMASCENA, Marcos Deyvinson e SILVEIRA, Daniel Soares. “A controvérsia Leibniz e Locke quanto ao conceito de pessoa moral: uma outra introdução aos *Ensaio de teodiceia*”. In *Revista Helius* (UVA), v. 3, n. 1, pp. 70-103, jan./jun., 2020.
- PIAUI, W. S. “Boécio e o problema dos futuros contingentes”. In *Princípios: Revista de Filosofia* (UFRN), v. 15, n. 23, p. 205-232, 24 set. 2010.
- PIAUI, W. S. “Primeira Crítica: a teologia desencontrada”. In *Ágora filosófica*. (Pernambuco: Universidade Católica), ano 9, n. 2, p. 149-170, 2009.
- PIAUI, W. S. “Santo Agostinho e Isaac Newton: tempo, espaço e criação”. In *Theoria - Revista Eletrônica de Filosofia* (Porto Alegre), vol. 1, no. 2, p. 26-47, 2009.

LEIBNIZ E O PENSAMENTO NA DIFERENÇA- IMPLICAÇÕES ÉTICAS E POLÍTICAS

Cristiano Bonneau⁷⁰

Resumo: A filosofia de Leibniz se apresenta em sua evolução como um pensamento que considera em sua base a identidade e a diferença. Essa postura pode ser vista no seu peculiar sistema filosófico e também nas distintas áreas que seu pensamento atua e avança. A noção leibniziana de substância – do *principium individuationis* à mônada – e a noção qualificada de conhecimento – no diálogo com as teses inatistas e empiristas, seja pelo deísmo ou pela antropologia que se apresenta nos manifestos políticos e teológicos do autor. Essas são as condições pelas quais distintas posições são possíveis no pensamento de Leibniz, abrindo caminhos para que formas alternativas de pensamento, desde que sejam racionais, se perfilam.

Palavras-chave: Leibniz; Pensamento; Diferença; Identidade.

Abstract: Leibniz's philosophy presents itself in its evolution as a thought that considers identity and difference as its foundation. This posture is found in his particular philosophical system and also in the various fields in which his thought works and advances. The leibnizian notion of substance – from the *principium individuationis* to the monad – and the qualified notion of knowledge – in dialogue with innate theses and empiricists, whether by deism or by anthropology that are presented in the political and theological manifestos of the author. These are the conditions in which different positions are possible in Leibniz's thought, opening up ways for the emergence of alternative forms of thought, provided they are rational.

Keywords: Leibniz; Thought; Difference; Identity.

Em grande medida, esse é um texto que se insere em pelo menos duas frentes de discussão na filosofia de Leibniz: a primeira, que mira seu método de análise e condução da investigação dos temas sob seu interesse; a segunda, aponta para confluência entre a sua forma de exposição, a condução da reflexão e os conteúdos que são trabalhados em cada uma das temáticas. Ambas análises avançam ao mesmo tempo em direção e tendo como ponto de partida

⁷⁰ Professor do Departamento de Ciências Sociais do CCAE/UFPB e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPB/CCHLA. Contato: crbonneau1@gmail.com

uma metafísica da substância, que sofre uma importante transformação em seu pensamento até chegar ao resultado final no conceito de mônada.

A preocupação de Leibniz de conciliar as noções de simplicidade e complexidade, atingem no seu conceito máximo de substância enquanto mônada uma síntese decisiva em sua metafísica e uma das heranças conceituais mais importantes para o ocidente e a modernidade. Esta, por sua vez, intenta resguardar em si mesma, o desenvolvimento contido na ciência em geral, especialmente, nos avanços da física, da matemática e da lógica, esta última ainda formal, mas que caminha para as condições de sua formulação simbólica. Ora, uma possível tradução desse esforço hercúleo de inclusão de todas essas conquistas humanas no campo do pensamento e da linguagem correspondem às novas demandas de uma filosofia teórica e prática, adequada à realidade que se revela a cada novidade apresentada pelas ciências e o conhecimento em geral.

Por isso, ainda que não obtenha o sucesso almejado nas querelas relativas às disputas entre as noções de corpo e alma, bem como de essência e realidade, uma postura filosófica, como àquela impetrada na ideia de harmonia preestabelecida, demonstra que qualquer ser que exista no mundo, não surge por acaso nem sem sua razão necessária. As substâncias simples, seus agregados e composições, se apresentam em configurações infinitas – pelo menos na perspectiva de nosso intelecto – e exigem do pensamento um processo de reconhecimento também em *progressus ad infinitum*. Quando Leibniz busca defender, na formulação de sua teoria do conhecimento, as condições necessárias para o entendimento humano, o filósofo alemão se empenha em demonstrar que as relações entre sujeito e objeto, ou, em sua linguagem, o que tange às esferas da experiência e da razão.

As conexões entre essas duas instâncias são para Leibniz, dinâmicas, assim como sua própria noção de substância enquanto mônada, e refletem a forma variada pela qual a natureza, a qual nós fazemos parte, se manifesta. Ao afirmar que “*todo conhecimento que está em nosso intelecto tem sua origem na experiência, exceto o próprio intelecto*”⁷¹, além de levantar argumentos a favor dos conhecimentos e princípios inatos, ou das condições preestabelecidas para o entendimento, também demonstra um determinado caráter dinâmico em relação ao próprio conhecimento. Esse é o ponto em questão: além de possuímos um conjunto de ciências que nos conectam de forma segura com a realidade, esses saberes estão em constante avanço, tendo como evidência mais forte, além da reformulação das ciências clássicas, a criação de novas ciências, que revelam a natureza em todo o seu divino esplendor. Esse sistema de

⁷¹ PS, VI,

avanços nas ciências, tem um propósito bastante claro, mais de “*construir e avançar do que destruir e regredir*.”⁷², o que corresponde à postura que Leibniz estabelece em sua filosofia, em temas que são inclusive mais disputados, como aqueles relativos à religião e à metafísica.

Em grande parte, este enfrentamento do tema das diferenças, em que se aponta e se desenvolve distintas e até opostas formas de pensamento e interesses, aparece sob o tema da *ars controversia*⁷³ na filosofia leibniziana. O método dos estabelecimentos⁷⁴ e os métodos de reunião⁷⁵ são registros de seus esforços, além de teóricos, também práticos, de negociar diferenças que até então parecem ser irreconciliáveis. Diante de uma desavença, uma querela, uma ofensa, uma disputa ou qualquer situação que leva a duas soluções que são, à primeira vista, opostas e intocáveis, quem deve ser o juiz ou qual o juízo mais apropriado.

Leibniz discute em *Os métodos de Reunião*, as tentativas históricas, através de inúmeros concílios, como o de Trento⁷⁶, de Florença (1431) e de Latrão (1512-1517), de revisão das prioridades da Igreja e o estabelecimento da fé a partir das autoridades católicas, com o intuito de louvar esses esforços de manutenção desse primado, apesar de serem ainda insuficientes para resolver os conflitos e dilemas de sua época. Os concílios sempre se apresentaram como uma forma engenhosa para que a instituição da igreja, em toda sua estrutura administrativa e seus fundamentos teológicos, pudesse adaptar-se ao seu tempo e às exigências sociais, políticas e econômicas de cada época.

Há uma questão prática e pragmática a ser resolvida: o grande cisma representado pela ruptura entre católicos e protestantes⁷⁷. Diante disso, há muitas construções de filosofia moral e justificativas teórico-filosóficas que vislumbram na tolerância um caminho a ser empreitado como forma excelente e legítima de garantir algum tipo de convivência pacífica, não apenas entre os católicos e protestantes, mas entre os crentes, ateus e ímpios. Os projetos de Locke⁷⁸ e Bayle⁷⁹ são testemunhas dessa empresa, tendo como justificativa que a liberdade precede

⁷² Novos Ensaios, p. 51.

⁷³ A VI 4 C 2155-2163; A VI 1 548-559; A IV 3 204-212

⁷⁴ GP III 186-197.

⁷⁵ FC II 1-21

⁷⁶ Considerado um dos mais importantes concílios, ocorreu entre 1543 e 1546, convocado pelo Papa Paulo III e teve como marco a discussão sobre as estratégias de enfrentamento à Reforma Luterana, convencionando-se no movimento histórico chamado Contra-Reforma.

⁷⁷ O ápice desse conflito deu-se na chamada Guerra dos Trinta Anos (1618-1648) com a irrupção da violência generalizada pela afirmação ou deslegitimação da representação religiosa organizada.

⁷⁸ LOCKE, John. Carta sobre a Tolerância (Edição bilíngue Latim-Português) Tradução Fábio Fortes e Wellington Ferreira Lima. Organização, introdução, notas e comentários Flavio Fontenelle Loque Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

⁷⁹ BAYLE, Pierre. De la tolérance: Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ «Contrains-les d’entrer». Ed. Jean-Michel Gros. Paris, Agora Presses Pocket, 1992

qualquer escolha de crença e a expressão do pensamento. Leibniz propõem que “*deixemos de lado o caminho da tolerância mútua e da paz civil, uma maneira pela qual é sempre necessário começar, embora esse caminho mitigue o mal mais do que elimine sua causa, a exemplo dos médicos que começam sua cura pelos sintomas mais prementes.*”⁸⁰ Sua posição já demonstra, que, mesmo reconhecendo a postura fundamental que enseja a questão da tolerância, essa ainda não é suficiente para alcançar os objetivos almejados, sobretudo no que diz respeito à paz e a convivência entre as diferenças.

Por outro lado, o próprio rigorismo também não consistiria em um caminho eficiente para alcançar esse objetivo, tendo em vista que o estabelecimento de uma autoridade absoluta, seja na figura estatal, na função religiosa ou mesmo filosófica, seriam razões para esgarçar as relações entre os diferentes pontos de vista, ocultando nos resultados alcançados um processo de opressão e quiçá, violência. Estabelecer o diálogo é mais do que recomendável, torna-se uma necessidade irremediável, conquanto, que a via aqui empreendida, pela disputa ou discussão seria ainda ineficaz enquanto não existisse um juiz ou uma forma regulada em que as partes da disputa sejam obrigadas a seguir exatamente, evitando, dessa forma, *gritar para o vento*⁸¹.

Leibniz lança inúmeras possibilidades que poderiam ser empregadas para a resolução de conflitos, mas apenas uma, que precisa de regras claras e acessíveis, para que haja uma solução menos provisória e mais definitiva. Não há estabilidade nas relações entre partes distintas ou mesmo opostas que formam a ‘*coleção de seres no mundo*’, sem regras, racionais, que façam o contrabalanço e mantenham o equilíbrio entre manifestações da existência tão diferentes. Qualquer harmonia, pressuposto da ordem das razões, não tem afirmação, a não ser assumindo o caminho de que a própria controvérsia precisa ser minimamente organizada e então equilibrada. A força, que faz parte da ordem natural do mundo, precisa ser traduzida não apenas em termos de movimento, como é o caso da física, mas em função das qualidades pelas quais cada parte envolvida dispõe.

Tratemos do caso de Leibniz tendo em vista expor sua filosofia. Entrementes, existe a percepção de que existem pelo menos dois interesses hegemônicos em jogo. A questão de como conciliá-los pode ser decisiva para o fortalecimento de uma idéia que se torna dominante, a saber, a da própria cristandade. O cisma entre católicos e protestantes não é apenas um problema que pode ser considerado interno, mas uma questão que pode fazer ruir todo o edifício da própria fé cristã. Sigamos alguns passos que o método de Leibniz nos conduz. 1) reconhecer o

⁸⁰ LEIBNIZ, 2014, p. 276

⁸¹ Idem, Ibidem.

problema, com o entendimento de suas partes, preceitos e fundamentos de sustentação. Entre outras questões, o que se apresenta, por ora, é que o cisma, no formato da atual cisão alcançada, tornou-se evidente por si mesmo. Por isso a impossibilidade de usar estratégias clássicas, da política e da retórica, de insistir em tornar invisível o inimigo que se robustece; ou mesmo, desprezá-lo de diversas formas ou não reconhecer sua plena existência, minimizando discursivamente suas formas de atuação fática e as consequências dessas ações.

No instante em que Leibniz admite o problema do cisma em questão, traz à luz o que poderia permanecer atuando nas sombras, ainda que inominável e caótico, para o campo da linguagem, do pensamento e do caráter simbólico. O desafio consiste em transformar essa problemática tão universal e racional que os critérios de escolhas dos argumentos, sejam estes prós ou contras, tornar-se-iam por este tratamento da razão, claros e distintos por si mesmos. Por isso a tolerância, como um bem inestimável a ser buscado, possui, para sua própria existência, uma condição que lhe precede. Esse momento anterior, com seu *a priori* a ser ainda alcançado, são as condições pelas quais o problema ou questão a ser resolvidos se dão. Tolerar pode ser alguma operação da própria razão, mas é o produto de um cálculo, proposto por Leibniz, a ser utilizado no campo das controvérsias, nas disputas mais difíceis, que admite as diferenças, assimetrias e homeomeries com o intuito de conciliá-las.

Nesse caso, os ajustes, acomodações, conciliações e concessões entre as partes, são as próprias causas da tolerância, e não o contrário. Por isso, ao trazer a controvérsia para o cenário das desavenças religiosas (independentemente de seus interesses e desejos mais privados e particulares), lança-se à luz, em grande parte, as diferenças entre os mais diversos pontos de vista, que formam algum tipo de conjunto, agregado, associação, composição ou grupo. Não podem haver compostos sem que hajam substâncias simples – essa talvez seja uma das mais importantes doutrinas da Monadologia.⁸² Aquelas composições que podem ser visíveis, inteligíveis, aos sentidos e ao entendimento, podem ser formadas por composições ainda menores, ou o caminho para um agregado ainda maior e mais complexo – independentemente do sentido, o simples compõe todos eles, em primeiro lugar. Por essa razão, qualquer que seja a controvérsia, há sempre um ou mais fundamentos metafísicos (como o de simplicidade da substância e de razão suficiente) que lhe orientam e, somente por este, as identidades, seres e entidades são possíveis. Tão somente Deus poderá conhecer os meandros, imbricações e

⁸² PS, VI, § 1, 2 e 3.

dependências, que formam as relações entre as coisas, o que de fato perfaz cada peça e ligação desses inúmeros circuitos que forjam uma composição.

A diferença ou distinções, tornam-se a razão necessária pelas quais, ao buscarmos compreender minimamente algo, ou ter a ciência de que ainda podemos permanecer negligentes em nossas avaliações e análises – o que poderia ser uma espécie de guia para nossas ponderações e objeções. Por isso, o que Leibniz busca é um modelo racional, também compreendido como universal, o que consistiria para seu êxito, de razões igualmente frutíferas e inclusivas, para seu estabelecimento – essa seria a tentativa de estabelecer um método. Para qualquer desavisado, esse seria um movimento da racionalidade, tendo em vista movimentar-se na direção das suas partes, como uma analítica, considerando os fatores, as dobras e as causas que ocasionam uma ideia ou um ser. Por isso Leibniz é enfático ao admitir que, nesses casos, a *‘via da acomodação é um beco sem saída’*.⁸³

A principal questão política e prática consiste em admitir um problema, independente da sua complexidade, ainda que esse movimento venha do maior para o menor, do mais poderoso para que aquele que possui menos poder (o caso do Cisma); em seguida, que qualquer solução até agora empreendida, incorreu em fracasso ou ocasionara problemas ainda maiores que antes. Por isso, não há outra solução senão conciliar os interesses diversos – pelas razões metafísicas já apontadas – em consideração às diferenças entre substâncias/indivíduos/agregados e a própria diferença ontológica (entre Deus e as criaturas) com o intuito de, ao mesmo tempo, escapar da controvérsia e por meio da controvérsia resolvê-la. Esse problema, que por ora se materializa na disputa entre católicos e protestantes, bem como qualquer possível superação deste ou outros cismas, abririam precedentes filosóficos e teóricos, formalizados pelo próprio ordenamento jurídico, orientadores de uma ética normativa – seriam modelos de ordem prática, para o campo das ações e da filosofia moral, como forma eficaz de condução das controvérsias.

O resultado, em acordo com Leibniz, possui implicações teológicas na medida, em que:

esse caminho parece ser um efeito da Divina Providência, que almeja que, a despeito da grande oposição que aparentemente existe entre os dois partidos, reste um caminho para chegar à uma reunião sem armas, ou disputas, deixando ileso os princípios dos protestantes quanto dos católicos.

Logicamente que do ponto de vista formal, esse método de reunião, como afirma Leibniz, segue um caminho claro: o reconhecimento da autoridade (papal ou episcopal),

⁸³ Leibniz, 2014, p. 276.

gerando o respeito às questões jurídicas e normativas, desencadeando a submissão e, por fim, gerando a humildade dos fiéis. Transpondo esse raciocínio, da maneira mais fiel possível, podemos afirmar que: I. A ordem das razões, tanto nos reinos da Graça quanto no da Natureza, possui suas razões necessárias para existir, sendo que seu contrário implicaria contradição, ou seja, seria impossível; II. O entendimento dessas razões nos conduz, ao mesmo tempo, ao amor intelectual de Deus (passo também dado pelo espinosismo), mas como amor às suas obras; e na sustentação, evolução, criação ou superação das ciências em vigor, que por isso, não para de produzir e cessar, representando uma razão que parte do finito para o infinito. III.

Diante da verdade ou da evidência irrefutável, com o conhecimento mais claro e distinto disponível, negar ou rebelar-se contra ela, sem as razões apontadas pelas regras da controvérsia, seria abrir mão da racionalidade, admitindo caminhos para a resolução de conflitos pela via da força, da guerra e da estupidez. O caminho do entendimento consiste, em um primeiro momento, o de mais labor, o que requer mais cuidados, o mais difícil, portanto, o que requer mais cuidado, mas o que está em maior conformidade com um sistema filosófico que admite a existência da diferença, como aquele apresentado por Leibniz.

Por essa razão, pode Leibniz promover uma defesa da razão como critério para os mais difíceis e controversos problemas, servindo como a balança de calibre, medição e critérios entre os pesos concernentes aos distintos problemas e diferentes polêmicas que precisam ser resolvidas. Em sua passagem clássica, que se tornou folclórica na história da filosofia e na tradição, que essa conquista da razão:

(...) sempre que surgirem controvérsias, não haverá mais necessidade de disputar entre dois filósofos do que entre dois calculistas. Será suficiente pegarem eles as suas penas para escrever, sentarem-se junto ao ábaco e dizerem um ao outro (dirigindo-se um ao outro de forma amigável): CALCULEMOS!⁸⁴

Referências bibliográficas

- AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1955.
- CARDOSO, Adelino. *Metafísica leibniziana da comunicação: o paradigma monadológico*. Philosophica 37, (2011), 7-23.
- CARDOSO, Adelino. *O trabalho de mediação no pensamento leibniziano*. Editora Colibri, Lisboa, 2005.

⁸⁴ GP VII- 198-203 – Uma *Ars Characteristica* para as ciências racionais.

- BONNEAU, Cristiano. *Dos conceitos de certeza e a lógica de probabilidade - a crítica ao estado hobbesiano e o ensejo para a possibilidade de uma filosofia política em Leibniz*. Aufklärung : Revista de Filosofia, UFPB, 2018.
- BONNEAU, Cristiano. *A questão da invenção- uma reflexão sobre o conhecimento em Leibniz*. Cadernos Espinoseanos. Nº 34, 2016, pp. 89-104.
- BONNEAU, Cristiano. *Alcances e influências das concepções leibnizianas de conhecimento: um estudo dascaliano sobre a “teoria da controvérsia”*. In: NICOLAU, Marcos Fábio Alexandre (Org.). Nada é sem razão. Sobral-CE: Sertão Cult, 2020.
- LACERDA, Tessa Moura. *A política da Metafísica: Teoria e Prática em Leibniz*. Associação Editorial Humanitas, São Paulo, 2005.
- LEIBNIZ, G.W. *Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias e outros textos*. Tradução de Edgar Marques, Belo Horizonte -MG, Editora UFMG. 2002.
- LEIBNIZ, G.W. *Ensaio de Teodicéia. Sobre a bondade de Deus, a liberdade dos homens e a origem do Mal*. Tradução, Introdução e notas de William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci da Silva. Editora Estação Liberdade São Paulo, 2013.
- LEIBNIZ, G.W. *Novos Ensaio Sobre o Entendimento Humano*. Tradução de Antonio Borges Coelho. Lisboa, Portugal. Editorial Gleba Ltda. Livros Novo Horizonte.
- LEIBNIZ, G.W. *Die philosophischen Schriften*. Ed. C I. Gerhardt, 7 vols., Berlim, Halle: 1949-63.
- LEIBNIZ, G.W. *Escritos Filosóficos*. Tradução de Roberto Torretti, Tomás E. Zwanck e Ezequiel de Olaso. Buenos Aires: Editorial Charcas, 1982.
- LEIBNIZ, G.W. *Reflexões sobre a obra que o Sr. Hobbes publicou em inglês, sobre a liberdade, a necessidade e o acaso*. Tradução e notas: William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. Revista Transformação, São Paulo, 30(2): 261-272, 2007.
- LEIBNIZ, G.W. *A Arte das Controvérsias. Ensaio introdutório, notas e tradução de Marcelo Dascal, com a colaboração de Quintín Racionero e Adelino Cardoso*. Editora Unisinos, São Leopoldo, 2014.
- LEIBNIZ, G.W. *Sämtliche Schriften und Briefe*. Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. (AA)
- LEIBNIZ, G.W. *Lettres et opuscles inédits de Leibniz*. Ed. L.A. Foucher de Careil. Paris: Ladrangue, 1854. Reimpr. Hildesheim: Georg Olms, 1975. (FC)
- MOREIRA, Vivianne de Castilho. *Contínuo e contingência I: estrutura e alçada da lei de continuidade na lógica de Leibniz*. Kottter Editoria, Curitiba, 2019.

NICOLÁS, Juan Antonio. GUTIÉRREZ, José Antonio. *G. W. Leibniz: Una filosofía de principios*. Ápeiron. Estudios de filosofía — N.º 16 - Abril 2022.

OLIVA, Luís César Guimaraes. *Existência e eternidade em Leibniz e Espinosa*. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O BUDISMO NA OBRA DE NIETZSCHE

Prof. Dr. Derley Menezes Alves⁸⁵

Resumo: Referências ao budismo são encontradas ao longo de toda obra de Nietzsche. Tais referências apontam certo interesse do autor pelo budismo e a percepção de que esta tradição religiosa teria algo a dizer relevante no contexto da filosofia de Nietzsche, o que levou vários estudiosos a afirmar uma semelhança entre teses budistas e as teses da filosofia de Nietzsche, notadamente as obras de Freny Mistry, Robert Morisson e Antoine Panaioti. A pergunta que fazemos é: defender uma semelhança entre a filosofia de Nietzsche e teses budistas é uma postura sustentável? Um primeiro passo para responder esta pergunta passa por uma análise das ocorrências do budismo na obra do autor em questão, ou seja, discutindo que tipo de assunto Nietzsche menciona fontes budistas e tais fontes o levam a que tipo de conclusão acerca do budismo? Há uma evolução na compreensão desse autor acerca do budismo? O conhecimento de Nietzsche acerca do budismo era profundo, derivado de fontes diretas ou ele se baseava em estudos acerca do budismo? O objetivo deste texto é lançar alguma luz acerca dessas questões bem como apresentar considerações sobre como investigar as fontes lidas pelo autor.

Palavras-chave: Budismo; Nietzsche; Niilismo; Orientalismo.

Abstract: References to Buddhism are found throughout Nietzsche's work. Such references point to the author's interest in Buddhism and the perception that this religious tradition would have something relevant to say in the context of Nietzsche's philosophy, which led several scholars to defend a similarity between Buddhist theses and the theses of Nietzsche's philosophy, notably the works of Freny Mistry, Robert Morrison and Antoine Panaioti. Thus we propose the following question: is defending a similarity between Nietzsche's philosophy and Buddhist theses a sustainable stance? A first step to answer this question is an analysis of the occurrences of Buddhism in the work of the author in question, that is, discussing what kind of subject Nietzsche mentions Buddhist sources and to what kind of conclusion about Buddhism these sources lead him to? Is there an evolution in this author's understanding of Buddhism? Was Nietzsche's knowledge of Buddhism deep, derived from direct sources, or was it based on

⁸⁵ Professor de Filosofia do Instituto Federal de Sergipe. Doutor em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba.

studies about Buddhism? The purpose of this text is to shed some light on these issues as well as to present considerations on how to investigate the sources read by the author.

Key-words: Buddhism; Nietzsche; Nihilismus; Orientalism.

O século XIX testemunhou um fenômeno muito importante para a história do pensamento e das religiões que teve e ainda tem repercussão no campo da filosofia da religião e das ciências das religiões: a descoberta dos textos religiosos e filosóficos indianos, tanto hindus quanto budistas. Claro que já havia um certo conhecimento antes do XIX, mas nesse momento temos um volume enorme de textos sendo catalogados, traduzidos, de modo que estudos sobre tais tradições começam nessa época a ser publicados por especialistas inaugurando um campo que será conhecido como *orientalismo*. Nomes como Bournouf, Max Müller e Oldenberg se destacam no que diz respeito aos estudos e traduções de textos budistas. Tais traduções tiveram repercussão no mundo filosófico também, notadamente nos casos de Nietzsche e Schopenhauer. Estes autores são conhecidos por utilizarem o budismo e o hinduísmo como elementos de suas reflexões e é nesse contexto que iremos empreender nossa breve análise⁸⁶. Especificamente o caso de Nietzsche e o budismo.

Este interesse de Nietzsche pelo budismo levou alguns estudiosos a se debruçar sobre o assunto. Algumas das obras mais importantes sobre o assunto são: *Nietzsche and Buddhism: prolegomenon to a comparative study*, de Freny Mistry;⁸⁷ *Nietzsche and Buddhism: a study in nihilism and ironic affinities*⁸⁸, de Robert G. Morrison. Alguns artigos presentes na obra organizada por Graham Parkes, intitulada *Nietzsche and Asian Thought*.⁸⁹ *Nietzsche's early encounters with Asian thought*, de Johan Figl;⁹⁰ *Nietzsche and the suffering of the Indian ascetic*, de Michel Hulin,⁹¹ e *Nietzsche's Trans-European eye*, de Merryn Sprung.⁹²

⁸⁶ Uma análise mais completa desses temas encontra-se em minha obra *Nietzsche e o Budismo: entre a imanência e a transcendência*, publicada pela Editora Appris em 2020.

⁸⁷ MISTRY, Freny. *Nietzsche and buddhism: prolegomenon to a comparative study*. New York, EUA: De Gruyter, 1981.

⁸⁸ MORRISON, Robert G. *Nietzsche and Buddhism: A Study in Nihilism and Ironic Affinities*. New York: Oxford University Press, 1997.

⁸⁹ PARKES, Graham. (Ed.) *Nietzsche and Asian Thought*. Chicago, EUA: University of Chicago Press, 1996.

⁹⁰ FIGL, Johann. Nietzsche's early encounters with Asian thought. In: PARKES, Graham. (Ed.) *Nietzsche and Asian Thought*. Chicago, EUA: University of Chicago Press, 1996.

⁹¹ HULIN, Michael. Nietzsche and the Suffering of the Indian Ascetic. In: PARKES, Graham. (Ed.) *Nietzsche and Asian Thought*. Chicago, EUA: University of Chicago Press, 1996.

⁹² SPRUNG, Merryn. Nietzsche's Trans-European eye. In: PARKES, Graham. (Ed.) *Nietzsche and Asian Thought*. Chicago, EUA: University of Chicago Press, 1996.

Naturalmente, não farei uma análise exaustiva, capítulo a capítulo destas obras, pois meu objetivo é entender como estes autores investigam o assunto e analisar, a partir de suas conclusões, o tipo de relação que podemos afirmar existir entre as investigações filosóficas de Nietzsche e o budismo.

A tese fundamental de Freny Mistry é enunciada logo na introdução de sua obra: existem mais semelhanças do que diferenças entre o pensamento de Nietzsche e o budismo. Para demonstrar esta tese, a autora propõe uma estratégia metodológica importante, a saber, estudar especificamente o tipo de budismo conhecido por Nietzsche. Ela aponta que a tradição com a qual este autor estava mais familiarizado é o budismo theravada, cuja principal fonte é o Cânone Páli. Segundo ela o objetivo do livro é mostrar que tanto o budismo quanto Nietzsche apresentam caminhos semelhantes de autorredenção; o Além-do-Homem seria algo budista em sua essência, conforme citação do *dhammapada* em seu capítulo VIII, verso 103 que diz: “Embora um homem conquiste numa batalha mil vezes mil homens, o maior vitorioso em batalha seria em verdade aquele que conquistasse a si mesmo”.⁹³

A metodologia da autora consiste em investigar divergências e afinidades nas filosofias de Nietzsche e Buda a partir de uma perspectiva temática. Ela aponta o caráter ambíguo das afirmações de Nietzsche sobre o budismo como típico da realidade do século XIX, em termos de fontes e interpretações motivadas por interesses específicos da época. Apesar de tudo isso – e estranhamente, eu diria – vários tópicos da filosofia de Nietzsche são semelhantes ou permutáveis pelos equivalentes budistas. Para provar suas hipóteses, Mistry dialoga com os orientalistas, Schopenhauer e diretamente com o cânone páli, tomando este em sua totalidade como fonte do diálogo e aqui vemos um problema na sua metodologia. Embora seja verdade que Nietzsche conhecia mais a tradição theravada, não é verdade que ele tenha lido livros do cânone. Traduções completas em língua alemã só irão aparecer anos depois do colapso do autor. O que sabemos de fato é que ele leu obras de orientalistas, notadamente Koeppen e Oldenberg⁹⁴. O budismo que Nietzsche conhece é, pois, mediado pelo orientalismo alemão.

O livro de Morrison,⁹⁵ por sua vez, difere do citado anteriormente não só quanto ao subtítulo, mas também quanto à abordagem defendida pelo autor. Ele pretende, na primeira parte do livro, explicar a leitura e os equívocos de Nietzsche no que diz respeito ao budismo, a

⁹³ *Dhammapada: a senda da virtude*. Trad. Nissim Cohen. São Paulo: Palas Athena, 2000, p. 67.

⁹⁴ KOEPPEN, Carl F. *Die Religion des Buddha*. Berlin: Ferdinand Schneider, 1857 ; OLDENBERG, Hermann. *Buddha: His Life, His Doctrine, His Order*. (Trad. por Wiliam Hoey, 1882). New York: Cosimo Classics, 2007.

⁹⁵ MORRISON, R. G. *Op. Cit.*, 1997.

saber, como essencialmente niilista. Isto ocupa os três primeiros capítulos da obra. Aqui, temos um diálogo mais próximo do contexto de Nietzsche no qual fontes como Schopenhauer e alguns orientalistas são mencionados. Nesse sentido, este autor apresenta uma estratégia mais elaborada do que a de Mistry. A conclusão desta passagem é que Nietzsche desenvolveu uma leitura do budismo enquanto niilista e que ele estava errado ao concluir isto.

A segunda e mais extensa parte da obra, *Afinidades Irônicas*, pretende apresentar o que há de afinidades entre os dois sistemas, seguindo o modelo de apresentar tópicos e os comparar. Aqui temos mais uma vez a tese das semelhanças entre Nietzsche e budismo sendo defendidas, algo similar ao que se propõe a fazer Freny Mistry. São nove capítulos analisando temas como a concepção de ser humano de Nietzsche, nos quais ele apresenta as conexões entre tal concepção e a ciência da época. No capítulo seguinte, aponta o elogio de Nietzsche ao Buda enquanto profundo fisiólogo, na medida em que este buscava explicações e soluções naturais para os problemas existenciais. Segundo Morrison, o ensinamento do Buda apela tão somente para a ordem natural, de modo similar ao de Nietzsche. Para a tese de Morrison funcionar, precisamos ignorar todo o aspecto transcendente ou supramundano do ensinamento budista presente em noções como renascimento, karma, nibbana, entre outros. Aqui está o problema quanto a leitura deste autor.

Temos então, considerando as obras de Mistry e Morrison, um budismo naturalizado, semelhante ao pensamento de Nietzsche, pois esse também enfatizaria mais a imanência, negador da metafísica, e pretende oferecer uma solução alternativa à resposta metafísica bramânica. Uma consideração das leituras efetivamente feitas pelo filósofo deixa claro que não há, ao longo de sua atividade intelectual, um aprofundamento dos estudos sobre o budismo, tendo esta religião se convertido ao longo do tempo em um elemento para contraste com o cristianismo baseado especialmente na obra de Oldenberg. O interesse e a busca por material novo para estudo sobre budismo vai cessando muito cedo e o que Nietzsche faz ao longo dos anos é basicamente reler Oldenberg e sustentar as conclusões de Schopenhauer sobre o budismo,⁹⁶ a saber, o budismo como religião niilista, tese esta que deriva principalmente de Koeppen e reflete a compreensão da época sobre o nibbana. O budismo imanente apresentado no *Anticristo* (AC) não deve nos iludir aqui, uma vez que, ao comparar com a *Genealogia da Moral* (GM), fica claro que os elogios ao budismo feitos nesta obra se justificam por esta religião usar de meios inocentes ao invés de meios culpados para lidar com o

⁹⁶ Sobre este ponto recomendo o excelente artigo de Thomas Brobjer: BROBJER, Thomas. Nietzsche's Reading About Eastern Philosophy. *The Journal of Nietzsche Studies*, n, 28, Autumn 2004, pp. 3-35.

ressentimento/sofrimento das pessoas⁹⁷. Isto não faz Nietzsche sugerir o budismo como solução, nem o faz renunciar seu projeto de superação do niilismo e da metafísica em detrimento de uma abordagem budista. O budismo é instrumentalizado para atacar o cristianismo.

Neste cenário, entendemos ser fundamental empreender uma reconstrução dos projetos “filosóficos” tanto de Nietzsche, quanto do budismo. Tal reconstrução deve levar em conta como o budismo theravada foi lido pelos orientalistas e de que modo tal leitura influenciou Nietzsche. Entendemos que, com tal reconstrução, será possível perceber com clareza as diferenças entre os termos comparados que são, entendemos, maiores que as semelhanças. Mistry e Morrison, por exemplo, tendem a não levar em consideração os aspectos transcendentais do budismo para que as suas comparações façam sentido. Nossa hipótese, pois, é a de que se partimos da visão predominante do budismo como uma religião que apresenta uma perspectiva de transcendência, poderemos entender melhor os problemas das interpretações dos orientalistas bem como dos autores citados acima. Entendemos que um dos pontos centrais da obra de Nietzsche é seu caráter antimetafísico e negador de qualquer tipo de transcendência. Demonstrado este ponto teremos as peças dispostas para fundamentar qualquer tipo de leitura de Nietzsche e do budismo que pretenda se ater às fontes do autor e às interpretações predominantes dentro desta tradição religiosa.

Ao nos voltarmos para as fontes lidas por Nietzsche, temos como principal referência a pesquisa feita pelo já citado Thomas Brobjer, autor da obra *Nietzsche's philosophical context: an intellectual biography*⁹⁸ que consiste em um estudo acerca das leituras de Nietzsche e de como tais leituras influenciaram a formação de suas ideias, para o qual o autor consultou diretamente a biblioteca pessoal do filósofo. Neste livro ele menciona algo importante para a compreensão da relação de Nietzsche com o Oriente em geral:

Esse interesse pela filosofia asiática em 1875 era, provavelmente, muito mais um resquício de seu pensamento metafísico e schopenhaueriano anterior do que sugestivo de novas formas de pensar às quais ele estava se voltando. Esse interesse parece também ter atingido seu ápice em 1875, embora Nietzsche tenha continuado a ler alguns livros sobre filosofia oriental posteriormente, especialmente obras de Deussen, que enviou cópias dos livros que ele escreveu e traduziu para Nietzsche.⁹⁹

⁹⁷ No caso do AC temos os parágrafos 20 a 23 e para GM a referência principal é a terceira dissertação sobre os ideais ascéticos.

⁹⁸ BROBJER, Thomas. *Nietzsche's philosophical context: an intellectual biography*. Chicago, EUA: University of Illinois Press, 2008a.

⁹⁹ BROBJER, T. *Op. Cit.*, 2008a, p. 66.

Tal afirmação é amplamente comprovada pelo autor no artigo *Nietzsche's Reading About Eastern Philosophy*¹⁰⁰ no qual temos uma cronologia do interesse do filósofo por temas asiáticos e as leituras feitas ou pretendidas quanto a estes temas. Percebe-se aqui que de fato há uma onda de interesse e promessas de leituras que vai minguando à medida que Nietzsche afasta-se da filosofia de Schopenhauer. Se compararmos os filósofos veremos, por exemplo, que Schopenhauer adicionava notas em novas edições de seus livros apresentando novidades quanto a leituras sobre as filosofias e religiões da Índia que ele entendia relevantes para suas obras, ao passo que Nietzsche se manteve preso a leituras de juventude (principais autores: Max Müller e seus Ensaio; Koeppen e a obra *Die Religion des Buddha* e Hermann Oldenberg com a obra *Buddha: Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*) notadamente o livro de Oldenberg,¹⁰¹ que, segundo Brobjer, fora lido por ele em três ocasiões distintas. Isso mostra que, se não há uma coincidência quanto aos autores lidos (o que confirmaremos adiante), as leituras feitas por Nietzsche, seja sob a influência de Schopenhauer ou não, sempre serão marcadas pela interpretação desse filósofo. Portanto, teremos sempre o budismo visto como uma religião pessimista e niilista.

Passando para momentos de sua obra onde se discute coisas indianas e/ou budismo temos três observações a fazer:

Em primeiro lugar observemos que *Humano Demasiado Humano* (HDH) e *Além do Bem e do Mal* (ABM), duas obras de estrutura bastante semelhante e escritas em momentos distintos do desenvolvimento do pensamento de Nietzsche, apresentam claramente um projeto filosófico centrado na imanência e marcado, pois, pela crítica e proposta de superação do dualismo metafísico. Em filosofia isso passa por uma crítica de autores como Platão, Kant e Schopenhauer e no campo religioso pela crítica ao cristianismo, mas não apenas ele. Nietzsche se vale aqui de suas leituras sobre bramanismo e budismo para inserir estas tradições no escopo de sua crítica, pois todas possuem o traço comum de propor a realização suprema da humanidade em uma outra realidade diferente e superior a esta onde estamos. Como esta realidade superior e outra não é nada, tais religiões propõem que sacrifiquemos a nós mesmos, renunciemos a nossa condição de seres da terra em nome desse nada, daí a alcunha de niilistas para este tipo de religião.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ OLDENBERG, Hermann. *Buddha: Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*. Berlin : Verlag Von Wilhelm Herts (Bessersche Buchhandlung), 1881.

Em segundo lugar, é importante destacar a crítica de Nietzsche aos ideais ascéticos presente na terceira dissertação da *Genealogia*. É nesse contexto que temos importantes referências ao budismo. Grosso modo, podemos dizer que ideal ascético é todo tipo de ideal que se coloca em oposição à vida, localizando o sentido ou a felicidade em algo diverso dela, seja arte, ciência ou religião. Ao explicar tal ideal, Nietzsche fala de alguns tipos humanos: artistas, filósofos, sacerdotes e a maioria dos mortais, aqueles que não se encaixam em nenhum dos tipos citados anteriormente. Destacarei aqui a dimensão religiosa desse ideal assumindo como hipótese a tese de que as tradições indianas também são alvo da crítica do filósofo. A discussão acerca do nascimento da filosofia dentro do ambiente sacerdotal é o momento no qual temos importantes referências ao budismo e ao bramanismo.

Os filósofos são atraídos pelos ideais ascéticos pois estes favorecem seu modo de viver. Dito em termos nietzschianos, há nos ideais ascéticos a possibilidade, para os tipos filósofos de “*um optimum de condições favoráveis em que possa expandir inteiramente a sua força e alcançar o seu máximo de sentimento de poder*”.¹⁰² Note-se, não há nada transcendente na explicação, ela se localiza no plano da imanência, num traço instintivo dos filósofos. A vida ascética lhes é favorável, já que ao vivê-la eles podem realizar plenamente seu potencial, mesmo que esta realização seja uma negação da vida. Segundo nosso autor, a filosofia começou a existir dentro do ambiente sacerdotal protegendo-se no seio do ideal ascético.

Como isto se deu? Nietzsche observa que, em suas origens, em um momento marcado pela existência de homens de instinto e ação, guerreiros, os homens contemplativos (filósofos) eram desprezados e ninguém os temia. De modo que, para sobreviverem, foi preciso que tais homens inventassem um sentido para si mesmos que os preservasse. O mais bem-sucedido caso é o dos brâmanes.

O que os velhos brâmanes, por exemplo, souberam fazer! Os mais antigos filósofos souberam dotar sua existência e sua aparência de um sentido, uma base e um fundo em razão dos quais os outros aprendiam a temê-los: examinando mais precisamente, fizeram-no por uma necessidade ainda mais fundamental, para alcançar um temor e reverência diante de si mesmos.¹⁰³

Isto foi feito mediante práticas de crueldade física voltadas para si mesmo, de modo a *violentar dentro de si mesmos os deuses e a tradição, para poderem eles mesmos crer em sua inovação*¹⁰⁴. Percebemos que o filósofo inicialmente emula os tipos contemplativos já estabelecidos, como sacerdotes, feiticeiros e adivinhos, ou seja, todo tipo de homem religioso,

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ GM III, § 10.

¹⁰⁴ *Ibid.*

de modo que o sacerdote ascético é como que o útero do qual nasce o filósofo. Embora haja esta separação entre filósofo e sacerdote ascético, entendemos que, em sendo o filósofo um tipo que emerge ou que pode emergir e se separar do sacerdote ascético. Disto não se conclui que o brâmane ou o budista tenham se separado de suas origens religiosas, como observamos ser o caso para alguns filósofos no ocidente. Podemos entender estes líderes religiosos, que por vezes Nietzsche chama de filósofos, como filósofos religiosos e ascetas, e a título de exemplo podemos observar no parágrafo 12 uma menção aos filósofos e ascetas do vedanta. Portanto, existem filósofos totalmente comprometidos com o ascetismo dentro de uma perspectiva ou tradição religiosa e filósofos que, mesmo tendo se afastado de tradições religiosas, não se afastam do ideal ascético e o vivem sem a metafísica religiosa habitual.¹⁰⁵

A característica fundamental do sacerdote ascético é tratar a vida negativamente, como se ela fosse fundamentalmente errada, *como um erro que se refuta*¹⁰⁶. Como o asceta age de modo a negar a vida? Que tipo de ação ele recomenda aos seus seguidores? Aqui temos dois meios para redirecionar o ressentimento e dar sentido ao sofrimento, os meios inocentes e os meios culpados.

Os meios que até agora vimos usados pelo sacerdote ascético – o amortecimento geral do sentimento de vida, a atividade maquinal, a pequena alegria, a do “amor ao próximo”, sobretudo, a organização gregária, o despertar do sentimento de poder da comunidade, em consequência do qual o desgosto do indivíduo consigo mesmo é abafado por seu prazer no florescimento da comunidade – estes são, medidos pelo metro moderno, seus meios inocentes no combate ao desprazer.¹⁰⁷

Três destas práticas, a saber, amortecimento do sentimento de vida, atividade maquinal e pequena alegria, podem ser encontradas também na tradição budista; na verdade são práticas encontradas em praticamente toda religião inventada pelo ser humano. O modo como ele as descreve nos leva a compará-las com as regras monásticas de qualquer tradição. Se entendemos vida como exercício da vontade de poder, os ascetas não o fazem do modo esperado, pela vida ativa, conquistas, subjugação de outrem, mas de modo interiorizado, voltados contra eles mesmos e contra tudo que neles é vida.

Quanto à atividade maquinal, na medida em que esta se baseia sempre em *regularidade, obediência pontual e impensada, o modo de vida fixado de uma vez por todas, impessoalidade*¹⁰⁸, claro está que pode ser lida tanto no contexto da vida monástica quanto no

¹⁰⁵ Levemos em consideração que o brâmane, por exemplo, exerce um papel de professor, guia espiritual em sua comunidade.

¹⁰⁶ GM III, § 11.

¹⁰⁷ GM III, § 19.

¹⁰⁸ GM III, § 18.

contexto da vida comum da maioria das pessoas, as subjugadas ou escravizadas, que sofrem sob o peso do trabalho, como uma forma de mitigar o sofrimento.

Também a pequena alegria, embora seja mencionada num contexto de ajuda mútua numa comunidade maior, aplica-se a comunidades menores como as monásticas nas quais deve imperar sempre um sentido de pertencimento, de ser mais membro dela do que uma pessoa separada e, portanto, ajudar um irmão de ordem é ajudar a ordem inteira, fortalecê-la. No contexto mais amplo, a alegria de causar alegria alimenta um certo sentimento de poder e superioridade, aquele que é possível a alguém inferiorizado ou escravizado.

Quanto aos meios culpados, Nietzsche afirma que estes consistem sempre em *algum excesso de sentimento*¹⁰⁹ utilizado contra a dor como um tipo de anestesia. Isto significa que o sacerdote busca meios de produzir no fiel forte dose de emoção que, em sendo descarregada, produziria um amortecimento da dor e do sofrimento internos sem necessariamente curar a dor.

Desatar a alma humana de todas as suas amarras, submergi-la em terrores, calafrios, ardores e êxtases, de tal modo que ela se liberte como que por encanto de todas as pequeninas misérias do desgosto, da apatia, do desalento: que caminhos levam a este fim?¹¹⁰

A principal estratégia para que isto funcione é se aproveitar do sentimento de culpa, e isto ocorre mediante a fabricação do pecado (a reinterpretação da má consciência). Com isto, a causa do sofrimento se interioriza na forma de uma culpa metafísica que justifica seu sofrimento, visto agora como expiação desta culpa. Aqui, os extremos do sentimento entram em ação das mais diversas formas, e todo tipo de suplício ou ascetismo encontra aqui sua razão de ser. Os exemplos dados por Nietzsche são práticas religiosas nas quais se tem um grande entusiasmo envolvido, pela via das orações e danças, como a dança de São Vito e São João. Nestes fenômenos encontramos *paralisias terríveis e depressões prolongadas, verdadeiras epidemias epiléticas*¹¹¹.

Podemos citar também práticas de mortificação como jejum e abstinência sexual como formas de expiação do pecado. Note-se que o sacerdote ascético não está isento de tais práticas, elas são também o centro de seu modo de vida, e é por devotar-se a elas que ele consegue o respeito, e mesmo o temor, dos demais. Ele passa a ser visto como alguém dotado de algum tipo de poder sobrenatural. Assim, opera uma inversão segundo a qual seu modo de vida contemplativo é superior ao modo de vida dos demais, especialmente dos guerreiros, de modo

¹⁰⁹ GM III, § 19.

¹¹⁰ GM III, § 20.

¹¹¹ GM III, § 21.

que ele assume certo ar de superioridade diante dos que não são fortes o bastante para dizer um não tão forte à vida. Lembremos, porém, que este não é o modo sacerdotal de atingir o máximo de poder, no fim das contas uma forma indireta e doentia de dizer sim à vida, a uma vida adoecida. Entendemos que sacerdote ascético é o padre, o brâmane e o monge budista, apesar das especificidades de cada grupo.

No parágrafo 17, ao falar sobre o sacerdote ascético como médico que não cura e na verdade fabrica a doença para combater-lhe os sintomas, temos algumas importantes referências não apenas ao cristianismo, mas também ao Oriente, e tais referências reforçam nossa conclusão que inclui a Índia no campo do ideal ascético. Como o cristianismo é sempre o alvo religioso preferencial de Nietzsche, mencionaremos especificamente as referências orientais. A primeira observação diz respeito à noção de redenção, *o estado supremo*. As características de tal estado são *hipnotização e quietude total [...] desprendimento de toda ilusão, sendo ‘saber’, ‘verdade’, ‘ser’, sendo libertação de todo fim, todo ato, todo desejo, sendo estar além também do bem e do mal*. Após apresentar referências tanto budistas (citadas acima) quanto do vedanta, ele afirma que esta ideia de um estado além do bem e do mal como característica do estado supremo de realização espiritual é um traço comum de toda a Índia, seja brâmane, seja budista.

Em terceiro lugar, é preciso mencionar a discussão sobre o budismo no *Anticristo*, onde Nietzsche propõe uma comparação entre ambas as religiões. O primeiro ponto da comparação é deixar claro que ambas são religiões niilistas e decadentes e o segundo ponto consiste em apontar que o budismo apresenta certas peculiaridades que o colocam em vantagem no contexto da comparação com o cristianismo.

Vejamos quais as peculiaridades do budismo que diferenciam esta religião do cristianismo. O budismo é mais realista que o cristianismo, pois ele é o resultado de séculos de evolução de uma tradição filosófica consistente e mais avançada que o Ocidente. Tal avanço pode ser visto no fato de que tal religião não se vale do conceito de Deus conforme entendido pelo Ocidente.

Além de uma religião sem Deus, e talvez por conta disso, temos que esta é, para Nietzsche, a única religião positivista de fato que a história tem a nos mostrar. Sua teoria do conhecimento é fenomenista, ou seja, nega a existência de um mundo objetivo e substancial para além daquilo que nos aparece como mundo. Segundo este modo de ler o budismo, teríamos somente o mundo das aparências e o nada, daí a classificação de fenomenismo. Esta leitura não

é de todo correta, afinal o mundo budista das aparências é muito diferente do mundo das aparências de Nietzsche.

Outra característica do budismo é que ele não fala em combater pecado, mas sim em combater o sofrimento, (*Kampf gegen das Leiden*) frase usada por Nietzsche e que podemos encontrar literalmente em Oldenberg pg. 433¹¹² da edição inglesa, e como sofrimento é mais real que pecado, pois este pressupõe uma série de crenças religiosas que o fundamentem, podemos concluir que este é um dos pontos fortes do realismo budista segundo Nietzsche. O budismo deixou para trás a trapaça interior dos preconceitos morais, de acordo com o autor e nesse sentido estaria além do bem e do mal.

O budismo se fundamenta em dois dados fisiológicos: excitabilidade ou suscetibilidade à dor e hiperespiritualização, ou seja, *demasiada permanência entre conceitos e procedimentos lógicos, na qual o instinto pessoal se prejudicou em favor da coisa “impessoal”*¹¹³. Dessas condições surge uma depressão contra a qual Buda toma medidas de higiene: vida ao ar livre, andanças, moderação na escolha da comida, cautela com bebidas alcoólicas, cautela contra afetos intensos que produzem bile e sangue, nenhuma preocupação consigo ou com outras pessoas. Esta descrição parece ser como Nietzsche entende a vida monástica budista. Além disso Buda defende que se cultive ideias que tranquilizem ou animem e desenvolve meios que nos fazem desabituar das demais ideias. Todas estas considerações parecem sugerir que o objetivo do caminho budista seria esse bem-estar geral ao invés da transcendência representada pelo nibbana. Buda seria um exímio conhecedor de fisiologia e da relação entre clima e estados de humor de modo que sua religião seria um cultivo estritamente imanente. Isto se deve ao fato de que pouca atenção era dada à meditação nos estudos sobre budismo do XIX. Esta prática era considerada supersticiosa e pouco se falava dela.¹¹⁴

É importante que não nos deixemos levar por estes elogios. Em primeiro lugar porque eles não tiram o budismo do cesto das religiões niilistas e em segundo lugar porque Nietzsche está enfatizando aspectos do budismo que derivam muito mais de uma interpretação pessoal dele do que dos dados de que ele dispunha. Ele está deixando de lado aqui o fato de que o budismo se organizava como uma ordem monástica e um corpo de ensinamentos que tinha em

¹¹² Trata-se do terceiro excuro da obra, intitulado *Apêndices e autoridades no tocante a algumas questões de dogmática budista*.

¹¹³ AC, § 20.

¹¹⁴ Em Oldenberg temos apenas uma nota de rodapé acerca da meditação na página 306 descrevendo-a como conjunto de exercícios semi-corporais, semi-espirituais, por exemplo. Cf. OLDENBERG, H. *Op. Cit.*, 1881, p. 306. Salvo indicação em contrário, todas as citações daqui para frente seguem a paginação da tradução inglesa de William Hoey.

vista a realização de uma meta transcendente. Está ignorando a disciplina que os monges seguiam e que Oldenberg explica muito bem na obra que é a principal referência para Nietzsche. Esta estratégia parece servir ao objetivo de separar budismo de cristianismo e propor uma crítica ainda mais dura a este, ao mostrar que há mais leveza no budismo.

O que posso concluir do exposto é que os principais estudos acerca das relações entre Nietzsche e o budismo padecem de equívocos metodológicos graves, a saber, supor um Nietzsche conhecedor do Cânone Páli, supor um budismo mais naturalista do que este é de fato e não levar em consideração as características próprias do orientalismo alemão. Se analisamos tópicos budistas e nietzschianos, é possível fazer uma leitura que aponte semelhanças, especialmente se analisamos tópicos descolados de uma visão de conjunto. Mas, se analisamos as propostas nietzschiana e budista em sentido mais amplo, partindo de uma consideração geral acerca de cada uma, perceberemos que na base de ambos há aspectos antagônicos fundamentais e que podem ser caracterizados com as palavras imanência para se referir ao projeto de Nietzsche e transcendência para se referir ao projeto do budismo theravada, base principal das obras orientalistas lidas pelo filósofo alemão.

Referencias bibliográficas

- ALVES, Derley Menezes. *Nietzsche e o Budismo: entre a imanência e a transcendência*. Paraná: Appris Editora, 2021;
- BODHI, Bhikkhu (trans.) *The Numerical Discourses of The Buddha: a translation of the Anguttara Nikaya*. Boston: Wisdom Publications, 2012.
- BODHI, Bhikkhu (trans.) *The Connected Discourses of The Buddha: a translation of the Samyutta Nikaya*. Boston: Wisdom Publications, 2000.
- BOISVERT, Mathieu. *The Five Aggregates: Understanding Theravada Psychology and Soteriology*. Ontario, Canada: Editions SR, 1995.
- BORGES, Paulo. Nietzsche e o Budismo: ilusão, morte de Deus, morte de Buda, vazio e vacuidade. *Educação e Filosofia*, v. 31, n. 61, 2017, pp. 443-474.
- BROBJER, Thomas. Nietzsche's Reading About Eastern Philosophy. *The Journal of Nietzsche Studies*, n, 28, Autumn 2004, pp. 3-35.
- BROBJER, Thomas. *Nietzsche's philosophical context: an intellectual biography*. Chicago, EUA: University of Illinois Press, 2008a.

- BROBJER, Thomas. *Nietzsche and the English: The Influence of British and American Thinking on His Philosophy*. New York: Humanity Books, 2008b.
- COWAN, Robert. *The Indo-German Identification*. Rochester, New York: Camden House, 2010.
- CROSS, Stephen. *Schopenhauer's Encounter with Indian Thought*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2013.
- DAUER, Dorothea W. Schopenhauer as Transmitter of Buddhist Ideas. *European University Studies*, Berne: Peter Lang International Academic Publishers, 1969.
- Dhammapada: a senda da virtude*. Trad. Nissim Cohen. São Paulo: Palas Athena, 2000.
- FIGL, Johann. Nietzsche's early encounters with Asian thought. In: PARKES, Graham. (Ed.) *Nietzsche and Asian Thought*. Chicago, EUA: University of Chicago Press, 1996.
- FIGL, Johann. Os Primeiros Contatos de Nietzsche com o Pensamento Asiático *Cadernos Nietzsche* n. 15, 2003, pp. 83-103.
- HULIN, Michael. Nietzsche and the Suffering of the Indian Ascetic. In: PARKES, Graham. (Ed.) *Nietzsche and Asian Thought*. Chicago, EUA: University of Chicago Press, 1996.
- KOEPPEN, Carl F. *Die Religion des Buddha*. Berlin: Ferdinand Schneider, 1857.
- LEITER, Brian. *Nietzsche on Morality*. New York: Routledge, 2015.
- MARCHAND, Suzanne L. *German Orientalism in the Age of Empire*. New York: Cambridge University Press, 2009.
- MISTRY, Freny. *Nietzsche and buddhism: prolegomenon to a comparative study*. New York, EUA: De Gruyter, 1981.
- MORRISON, Robert G. *Nietzsche and Buddhism: A Study in Nihilism and Ironic Affinities*. New York: Oxford University Press, 1997.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano demasiado humano: um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo e ditirambos a Dionísio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2009;
- _____. *Além do Bem e do Mal*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2005.
- OLDENBERG, Hermann. *Buddha: Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*. Berlin: Verlag von Wilhelm Hertz, 1881.

- OLDENBERG, Hermann. *Buddha: His Life, His Doctrine, His Order*. (Trad. por Wiliam Hoey, 1882). New York: Cosimo Classics, 2007.
- PARKES, Graham. (Ed.) *Nietzsche and Asian Thought*. Chicago, EUA: University of Chicago Press, 1996.
- SAID, Edward. *Orientalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SPRUNG, Merryn. Nietzsche's Trans-European eye. In: PARKES, Graham. (Ed.) *Nietzsche and Asian Thought*. Chicago, EUA: University of Chicago Press, 1996.
- WALSHE, Maurice (trans.) *The Long Discourses of The Buddha: a translation of the Digha Nikaya*. Boston: Wisdom Publications, 1995.
- WELBON, G. R. Comments on Max Müller's Interpretation of the Buddhist Nirvana. *Numen*, v. 12, f. 3, 1965.

A QUESTÃO DA *REMINISCÊNCIA* EM DOIS DIÁLOGOS DE PLATÃO: *MÊNON E FÉDON*

Tiago do Rosário Silva¹¹⁵

RESUMO: O problema da *reminiscência* é central na filosofia de Platão. Nomeadamente, é nuclear para a elaboração de um estudo no que tange à sua concepção de conhecimento. Abordar este tema amplo requer um enfoque específico, que no caso deste trabalho centra os esforços em dois diálogos, o *Mênon* e o *Fédon*. Ao entender a *reminiscência* como um dos temas centrais da teoria platônica, faz-se necessário expor seus pressupostos, tal como, a *hipótese das formas*. Nosso objetivo neste estudo visa apontar os contextos de aproximações e possíveis distinções no tocante a *reminiscência*, de modo que para esta tarefa, propõe-se expor como ela aparece no *Mênon* e no *Fédon*. Esta escolha se deve à identificação de um modelo exemplar observado no *Mênon*, e um modelo teórico observado no *Fédon*.

Palavras-chave: Platão; Reminiscência; Sensíveis; Inteligíveis.

RÉSUMÉ: Le problème de la *réminiscence* occupe un lieu central dans la philosophie de Platon. Il s'agit d'une position essentielle à cause d'une étude élaborée dans le sens de leur conception de connaissance. Pour aborder ce vaste thème, il faut se concentrer sur un point précis qui, dans le cas de cet article, se concentre sur deux dialogues, le *Ménon* et le *Phédon*. En comprenant la *réminiscence* comme l'un des thèmes centraux de la théorie platonicienne, il est nécessaire d'exposer ses hypothèses, comme l'hypothèse des *formes*. Notre objectif dans cette étude c'est mettre en évidence les contextes d'approximations et de distinctions possibles concernant la *réminiscence*, et pour cette tâche, nous proposons d'exposer comment elle apparaît dans le *Ménon* et le *Phédon*. Ce choix est dû à l'identification d'un modèle exemplaire observé dans le *Ménon*, et d'un modèle théorique observé dans le *Phédon*.

Mots-clés: Platon; Réminiscence; Sensibles; Intelligibles.

¹¹⁵ Possui graduação em filosofia pela Universidade Federal de Sergipe, Mestrado em filosofia pela Universidade Federal da Paraíba, e cursa doutorado em filosofia pelo Programa Integrado de Doutorado em Filosofia UFPB/UFPE/UFRN. É professor no Instituto Federal da Paraíba-IFPB, e membro do GEMPE-IFAL (Grupo Multidisciplinar de Estudos e Pesquisas em Educação).

1. Introdução

O presente estudo se dedica à interpretação do problema da *reminiscência* na filosofia de Platão, de modo que, para realizá-lo adequadamente faremos uso de dois diálogos, quais sejam, o *Mênon* e o *Fédon*, nos quais acreditamos que a temática se coloca propícia para nossa análise. Efetivamente, se pode supor que temos duas formas bastante distintas de apresentar a temática nesses dois diálogos, ainda que eles possam em muitos momentos concordar. Vale dizer que no *Mênon* identifica-se um exercício prático, a saber, por meio da formalização do esquema geométrico como forma de acesso ao inteligível, e, no *Fédon* uma apresentação mais teórica do problema.

Acerca do modo pelo qual Platão constrói sua análise no que tange à capacidade de conhecer, ou seja, como constitui sua epistemologia, deve-se avaliar que há uma distinção que fundamentada em um dualismo. Este, por vezes, identificado como antagonico. O dualismo é constituído pela separação entre o sensível e o inteligível (*República*, VI, 508e), sendo que há nesta constituição da *episteme* uma operação hierárquica, a saber, o inteligível se constitui no que mais se aproxima do conhecimento verdadeiro; em termos platônicos, o que possibilita o conhecimento verdadeiro. De tal modo, não se pode pensar os objetos sensíveis sem que haja a hipótese do inteligível. No entanto, há uma mediação entre os sensíveis e os inteligíveis e esta mediação é a alma¹¹⁶. Por outro lado, é preciso que exista uma finalidade na ação dos homens, ou seja, para que se alcance o conhecimento verdadeiro é necessário que se proceda tendo em vista uma finalidade. Segundo a *República* de Platão, esta finalidade é o Bem, daí ele afirmar: “Fica sabendo que o que transmite a verdade aos objectos cognoscíveis e dá ao sujeito que conhece esse poder, é a ideia de Bem” (*República* VI, 508e).

É possível apresentar uma conexão entre o que está no projeto de pesquisa Platônico e o que se relaciona com a filosofia precedente, conhecidos com filósofos da *physis*. De tal modo, o debate com estes autores (com os quais Platão dialoga) se coloca ora de forma nominal, ora de forma implícita e/ou genérica, e remonta ao estudo da relação entre *unidade e multiplicidade*. E com isto se impõe a pergunta: como passar da multiplicidade à unidade? Em formulação mais

¹¹⁶ Acerca da função da alma neste passo da *República* concordamos com o professor José Trindade Santos (2009) que nos fala: “A alma comparece na analogia do sol depois de ter sido perfeitamente caracterizado o modo como os sentidos operam no visível (VI 507b-508b). A primeira referência ocorre em em 508d, a propósito da contemplação da verdade que produz a manifestação da inteligência. Consequentemente, mesmo que o texto não a refira não podemos esquecer que só pode ser a alma a receber do Bem a potência cognitiva, que aspira ao “que se acha para lá da realidade (509d)”. (SANTOS, J.T. *Para ler Platão: Alma, cidade, cosmo. Tomo III*. São Paulo: Loyola, 2009, 78).

apropriada, como passar da multiplicidade dos sensíveis¹¹⁷ à unidade do inteligível? É com o objetivo de responder a esta pergunta clássica que Platão desenvolve em diversos diálogos (*Mênon*, *Fédon*, e *Fedro*) a centralidade da tese da reminiscência. O modelo da reminiscência torna-se deste modo fundamental para compreender a questão epistemológica.

Ao entender a *reminiscência* como tema central de uma teoria platônica, faz-se necessário expor seus pressupostos. Tais pressupostos podem ser colhidos em diversos diálogos. Como já enunciamos antes quais são diálogos em que a tese aparece de forma mais contundente, é mister fazer um recorte, e por isso não trataremos os textos na sua integralidade. Tome-se como ponto de partida a necessidade de apontar de modo preliminar o caráter religioso dos postulados da reminiscência, pois remetem à noção de várias vivências que a alma teria experimentado, e a partir delas acumulado conhecimento pela contemplação das *formas*. No *Fedro* podemos apontar no passo 249 dois caminhos para a noção de reminiscência, que diz:

A alma que nunca contemplou a verdade não pode tomar a forma humana. A causa disso é a seguinte: É que a inteligência do homem deve se exercer segundo aquilo que se chama Ideia; isto é, elevar-se da multiplicidade das sensações a unidade racional. Ora, esta faculdade não é mais que a recordação das Verdades Eternas que a nossa alma contemplou¹¹⁸ quando acompanhou a alma divina das suas evoluções.¹¹⁹

Este passo aponta para a noção religiosa de *vida no além*, e consequentemente, o ponto de partida pode ser dado então para a *anamnese* como resultante de uma crença religiosa, mas não se constitui como razão suficiente para as provas que Sócrates buscará defender no desenvolvimento da exposição da *reminiscência* seja no *Fédon*, no *Fedro* ou no *Mênon* (81 b-c). Ao mesmo tempo, o passo aponta para a necessidade de se compreender o processo que toca à alma, o de sair da “multiplicidade das sensações para a unidade racional” (*Fedro*, 249 b), o

¹¹⁷ Ainda que no contexto do *Teeteto* a noção de como se aplica o conhecimento, e conhecimento como saber dos sensíveis em oposição ao saber do inteligível, identificamos um problema no sentido do questionamento da *intuição das formas* como a única portadora do saber. Podemos citar John Cooper (1999) que em seu artigo *Sense-perception and knowledge*, que ao analisar o pensamento de Cornford diz: “Cornford's attempt to combine his distinction between sensation and judgment with a reaffirmation of doctrine that only the intuition of Forms deserves the name 'knowledge' produces a confused and inadequate line of thought.” (COOPER, J.M. "Sense-perception and knowledge". In. FINE, Gail. *Plato 1: Metaphysics and Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 357). Mais à frente, ainda no debate que coloca em tela a oposição entre duas operações da mente/alma ele diz: “Once again it is obvious that what interests Plato is the contrast between two operations of the mind, perceiving through the senses, and reflexion, comparison, prediction, and in general the interpretation of the significance of what one perceives. Neither here nor elsewhere does he raise the question how the mind acquires its knowledge of the common terms which it employs in its interpretative activity” (COOPER, 1999, p. 368).

¹¹⁸ Este passo aponta ainda para a idéia de que o filósofo seria o predileto entre os nove destinos aos quais a alma estaria sujeita quando perdesse as asas e tivesse que encarnar. Sendo assim, a partir dele, temos espaço para discussões do ponto de vista ético, além do epistemológico. É ainda apontado de forma rápida, porém fundamental, a função da memória no processo de lembrança das idéias contempladas.

¹¹⁹ Outra narrativa que expõe a noção de que as almas teriam contemplado antes de encarnar as verdades, pode ser encontrado no mito de Er na *República X*.

que torna a passagem um referencial para o entendimento da busca humana pelo saber, e ainda mais, retoma o percurso platônico denominado *dialético*, da passagem do sensível ao inteligível.

Nosso objetivo neste estudo visa apontar os contextos de aproximações e possíveis distinções no tocante a *reminiscência*, de modo que para esta tarefa, propõe-se expor como ela aparece no *Mênon* e no *Fédon*. Esta escolha se deve à identificação de um modelo exemplar observado no *Mênon*, e um modelo teórico observado no *Fédon*.

2. O modelo exemplar apresentado no Mênon

Para entender como Platão desenvolve o que será expresso na *Teoria da Reminiscência*¹²⁰, deve-se introduzir a definição que estrutura a pesquisa desenvolvida no diálogo *Mênon* (82d), a saber, que: “pelo visto, o procurar e o aprender são, no seu total, uma rememoração”.

É neste contexto que podemos tratar da análise de Platão acerca do problema como uma *metodologia da aprendizagem*. Esta noção se insere no âmbito do questionamento da transmissão do conhecimento, é nele que se identifica aquilo que é caracterizado como *reminiscência*. É forçoso dizer que Platão assume a dúvida sobre a capacidade de ensinar algo¹²¹, e para isto toma como pressuposto a hipótese da reminiscência.

Verifica-se que é comum aos dois diálogos o pressuposto da imortalidade da alma, remetendo-nos ao caso do *Mênon* lê-se: “Dizem eles pois que a alma do homem é imortal, e que ora chega ao fim e eis aí o que se chama morrer, e ora nasce de novo, mas não é jamais aniquilada” (*Mênon*, 81b).

¹²⁰ Somos partidários de que o termo *Teoria da Reminiscência* deve ser tomado com uma expressão didática, haja visto Platão não ter formalizado em sua obra tal expressão, apesar de a tornar possível a partir das indicações por ele apresentadas. Ainda que não expressamente formulada por Platão nestes termos, concordamos com SANTOS, (2008) ao dizer que “É consensual considerar platônicas teorias como as da ‘Anamnese’ (ou ‘Reminiscência’; [...]), das ‘Formas’, da ‘Participação’, do ‘Amor’, bem como atribuir ao filósofo uma ou mais concepções de ‘Dialética’ a estas associado” (SANTOS, J.T. *Para Ler Platão: O problema do saber nos diálogos sobre a teoria das formas*. Tomo II. São Paulo: Loyola, 2008, p. 13).

¹²¹ Sobre o seu principal personagem, as passagens nas quais Sócrates assume saber são raras, pelo contrário, há uma célebre passagem na qual ele afirma não saber (*Apologia de Sócrates*, 21d). Mas é no Banquete que encontramos uma fala em que Sócrates afirma ser “terrível nos assuntos do amor” (*Banquete*, 198d).

Isso implica que uma referência importante para a relação que Platão estabelece entre seus argumentos na elaboração da *Teoria da Reminiscência* é a escatologia¹²². Em vários momentos de sua obra, Platão afirma que a alma é imortal e que passa de um corpo a outro (transmigração)¹²³. Mas ele não informa de onde tirou este postulado, a única indicação é de que estas teses teriam origem em textos antigos e sagrados. É recorrente este modo de indicar a proveniência da idéia de imortalidade. No *Mênon* (81 a) textualmente “[...] pois ouvi homens e também mulheres sábios em coisas divinas”. E a única nomeação é Píndaro quando, ainda, para informar a procedência da tese da imortalidade Sócrates, diz:

Os que falam são todos aqueles entre os sacerdotes e sacerdotisas a quem foi importante poder dar conta das coisas a que se consagram. E também fala Píndaro, e muitos outros, todos o que são divinos entre os poetas. (*Mênon*, 81 a-b).

A referência também aparece no *Fédon* retomando uma antiga doutrina. Novamente não é explicitada a procedência: “Fixemo-nos, pois, neste ponto: as almas dos que morreram, vão ou não para o Hades? Segundo uma velha doutrina que já aqui lembramos, é ali que vão ter as almas que daqui partem, e aqui regressam de novo renascendo dos mortos” (*Fédon*, 70 c).

Um aspecto de destaque na apresentação da *reminiscência* no *Fedro*, no *Mênon* e no *Fédon*, é a informação da transmigração das almas, aquilo a que se chama de metempsicose. Esta questão estará referida inclusive a partir de uma hierarquia, exposta no *Fedro* 248, na qual a condição de filósofo seria a mais nobre possibilidade de encarnação de uma alma, que tem nove níveis diferenciados de encarnação¹²⁴.

¹²² Sobre o tema da escatologia no mundo grego há um precioso estudo de Alberto Bernabé. Neste texto pode-se ter um aprofundamento do estudo do orfismo, e portanto, muitas referências quanto ao tema da transmigração das almas, *pressuposto da reminiscência*. Cf. BERNABÉ, Alberto. *Platão e o orfismo: Diálogos entre religião e filosofia*. Trad. de Dennys Garcia Xavier. São Paulo: Annablume Clássica, 2011. Está de acordo com a tese da inspiração órfica para *Teoria da Reminiscência* Luc Brisson em: BRISSON, L. “La réminiscence dans le *Mênon* (80E-81E) et son arrière-plan religieux”. In: SANTOS, J. T. (Org). *Anamnese e saber*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1999.

¹²³ A passagem sobre a transmigração no *Fédon* encontra-se em 70c.

¹²⁴ “Uma lei estabelece que, no primeiro nascimento, a alma não entra num corpo de um animal; aquela que mais contemplou gerará um filósofo, um esteta ou um amante favorito das Musas; a alma de segundo grau irá formar um rei legislador, guerreiro ou dominador; a alma do terceiro grau forma um político, um economista ou financista; a do quarto um atleta incansável ou um médico; a do quinto seguirá a vida de um profeta ou adepto dos mistérios; a do sexto terá a existência de um poeta ou qualquer outro produtor de imitações; a do sétimo de um operário ou camponês; a do oitavo, a de um sofista ou demagogo; a do nono, a de um tirano. Quem em todas estas situações praticou justiça moral, terá melhor sorte. Quem não a praticou cai em situação inferior” (*Fedro*, 248).

Portanto, já que estamos tratando da reminiscência no *Mênon*, a referência aparece para justificar como alguém pode *tirar de dentro de si algo que não sabe*. Sendo assim ele inicia logo após a pergunta pela virtude, a teoria da reminiscência¹²⁵.

Para demonstrar a tese da reminiscência Platão faz uso de doutrinas órficas¹²⁶ que proclamam a imortalidade da alma. Resulta que o pressuposto para que haja reminiscência é que antes de encarnar num corpo a alma já tenha contemplado as *formas*. Isso confere às *formas* o status de uma experiência pré-natal.

A incompreensão de *Mênon* quanto ao argumento impõe a Sócrates a necessidade de uma demonstração. Vejamos como isto ocorre.

2.1. Acerca do problema geométrico

No *Mênon* admite-se que Platão reconhece a dificuldade de articular no plano moral, um exemplo prático daquilo que será necessário utilizar como pressuposto para explicar as formas. É por isso que o recurso utilizado será a geometria. Se quisermos, pode-se ainda identificar a ênfase na importância do recurso à geometria, se recorrermos ao programa de disciplinas apontado como currículo do projeto educacional platônico desenvolvido no *Livro VII da República*. Ao estabelecer este currículo¹²⁷ Platão diz que ela é: [...] aquela ciência comum, da qual se utilizam todas as artes, todos os modos de pensar, todas as ciências - e também aquela que é preciso aprender entre as primeiras. (*República VII*, 522c).

Verifica-se neste passo a supremacia¹²⁸ atribuída por Platão à geometria, como aquela ciência sem a qual nenhuma das outras pode realizar com primor o seu legado. Isto explica, a

¹²⁵ Bernabé diz: “O fato é que Platão aceita a idéia órfica de que a alma é imortal, o que supõe que seja algo separado do corpo que, por sua vez, é mortal. E neste caso, o faz porque lhe serve adequadamente para sustentar a teoria da reminiscência, que não é, de modo algum, órfica”. (BERNABÉ, 2011, p. 162)

¹²⁶ Cf. BERNABÉ, 2011, p. 162 ss.

¹²⁷ O programa platônico das disciplinas é trabalhado em *República VII*, 518c-531c. Contudo não se encerra neste conjunto de disciplinas, e precisa passar a dialética dialética, *República VII*, 531d-534e; 537b-539e. Sobre a dialética, ver ainda Motta (2015): “Tal como se afirma na *República*, o método necessário para o conhecimento das Formas e, principalmente, da Forma do Bem, do qual depende todo o conhecimento das demais Formas, é o método dialético, então, pode afirmar-se que o conhecimento das Formas é o que se dá no termo de um processo dialético completo e bem conduzido (MOTTA, Guilherme D. “Há teoria da reminiscência na República de Platão?” In. CARVALHO, M.; CORNELLI, G.; MONTENEGRO, M. A. (org.) *Platão*. São Paulo: ANPOF, 2015, p. 179). O saldo desta oposição, é que pouco se pode afirmar o quanto da imagem negativa descrita por Platão em relação aos sofistas é de fato verdadeira.

¹²⁸ Para exemplificar a importância da matemática no contexto cultural, Platão recorre em *República VII* (523d) um exemplo no qual: “Palamedes, dizendo-se o inventor do número, pretende ter distribuído os postos do acampamento em Ilion e ter contado os navios e tudo o mais, como se antes estivessem por contar, e como se Agamemnon não soubesse sequer, ao que parece, quantos pés tinha, uma vez que não sabia contar?”. No exemplo está exposta a noção de que a matemática é fundamental para o conhecimento estratégico da guerra, um conhecimento requerido de forma ampla na maioria das cidades estado gregas.

nosso ver, por que no *Mênon* ele tomará para exercício de demonstração da reminiscência um modelo geométrico.

No *Mênon*, o ponto de partida para apresentar a análise do argumento da reminiscência, não é ela mesma enquanto um ato cognitivo. Pelo contrário, Platão inicia o diálogo com um questionamento moral, se assim pudermos dizer, tal questão se dirige à virtude. Neste sentido, o texto aborda a questão do seguinte modo:

A virtude é coisa que se ensina? Ou não é coisa que se ensina mas que se adquire pelo exercício? Ou nem coisa que se adquire pelo exercício nem que se aprende, mas algo que advém aos homens por natureza ou por alguma outra maneira? (*Mênon*, 70a)

De fato, o que se pode perceber é que tanto no *Mênon* quanto no *Fédon*, Platão insere a argumentação acerca da Reminiscência nos contextos desses diálogos, são eles a temática da virtude e a argumentação da imortalidade da alma. Segundo Sócrates, a abordagem da questão da *virtude* apresentada por *Mênon*¹²⁹ está equivocada, e por isto precisa ser revisada. Como ele faz isto? Apresentando a necessidade de que se questione *o que algo é* (*Mênon*, 71 a), ao invés de se dizer *como é?*. Este é o contexto no qual o debate se insere, e ao longo de boa porção do texto os personagens se concentram nele, mas o nosso problema é explicitamente colocado, num momento em que se busca responder à questão que se impõe de maneira diferente. Não podendo responder como é a virtude¹³⁰, nem o que é a virtude, o debate se encaminha para a questão de como se conhece¹³¹. E como vimos, este debate é problematizado através da *reminiscência* (*Mênon*, 81e).

Para o exercício de demonstração Sócrates recorre à presença de um escravo (*Mênon* 82a-85b) e estabelece os requisitos para que o experimento seja correto: “*falar grego*” ou seja, ser capaz de compreender e se comunicar na mesma língua. O objeto da atividade é verificar se

¹²⁹ Em 80 a-b *Mênon* explica como o modelo socrático de investigação o coloca em aporia, tanto quando a ele. Isto revela que o *elenchos* socrático (Sobre o *elenchos* cf. SANTOS. *Para ler Platão: A ontoepistemologia dos diálogos socráticos*. São Paulo: Loyola, 2012, p. 47-55) se impõe como a metodologia de refutação socrática, que libera os interlocutores do saber prévio de algo, para poder investigá-lo de maneira livre. A exemplo, a reação de *Mênon* quando se vê em aporia é esclarecedora: “[...] miríades de vezes, sobre a virtude, pronunciei numerosos discursos, para multidões, e muito bem, como pelo menos me parecia. Mas agora, nem sequer o que ela é, absolutamente, sei dizer.” (PLATÃO. *Mênon*, 80b). É também interessante como Sócrates explica a sua posição ao dizer que: “Não é sem cair em aporia eu própria que faz cair em aporia os outros” (*Mênon*, 80 c).

¹³⁰ Segundo Santos: “Com a introdução do método hipotético a investigação sobre a virtude realiza finalmente alguns progressos. Mas estes não vão longe. Apesar da coerência com que as proposições acrescentadas à hipótese a confirmam, a definição <virtude é saber> não se pode considerar correta. Pois implicaria a existência de mestres capazes de ensinar. Ora, na cidade, ninguém é capaz de os apontar (89c-e)” (SANTOS, J. T. (Org). *Anamnese e saber*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1999, p. 80).

¹³¹ Conforme Kahn (2011, p. 121) “O desafio do *Mênon* é feito no contexto da busca da definição de virtude, uma busca governada pelo princípio da prioridade da definição - o princípio que sustenta que não se pode conhecer *X* a menos que se saiba *o que é X*” (KAHN, Charles. *Platão e a reminiscência*. In. BENSON, Hugh. H. Platão. Trad. De Marco Antonio de Ávila Zingano. Porto Alegre: Artmed, 2011).

o escravo *rememora ou aprende* com Sócrates. O exercício proposto por Sócrates então revela que o escravo chega a uma resposta por meio da pergunta, e não por que está sendo ensinado. Ou seja, que se a pergunta for bem direcionada, a resposta será liberada do interior de quem raciocina. Ainda com o escravo, Sócrates utiliza o seu mecanismo clássico, levá-lo à aporia, para que ele perceba o erro e busque uma nova solução (*Mênon*, 83a). Embora chegue a um resultado, o escravo havia se limitado a realizar operações elementares sobre o esquema desenhado e, portanto, se mostrava incapaz de responder quando o esquema não permitia a visualização da resposta. O fato é que o escravo ao fim de um processo em que acompanha por meio de desenhos feitos por Sócrates chega a uma conclusão correta, ele consegue dizer que a linha pela qual se faz o *quadrado duplo* do *quadrado dado* é a *diagonal*. Este é o exercício utilizado por Sócrates para dar uma demonstração da reminiscência.

Portanto, como se pode extrair do *Mênon*, é a reminiscência que possibilita a nossa a que se *convencionou chamar de aprendizagem*, e na verdade, mais que a aprendizagem, numa formulação corretiva, o que chamamos aprendizagem é na verdade recordação/anamnese.

3. O modelo teórico/hipotético desenvolvido no *Fédon*

Identifica-se que o primeiro passo da reminiscência exposto no *Fédon*, e como diz Sócrates: “o mais elucidativo” (*Fédon*, 73 a), mostra aquilo que fora provado no *Mênon*: que com perguntas bem formuladas qualquer indivíduo será capaz de chegar por si mesmo a conclusões suficientes. Talvez chegará a mostrar que possui conhecimento (*ἐπιστήμη*), conhecimento este que deve ser proveniente de outro estado¹³², pois não o aprendeu agora, mas vai a caminho dele, ou seja, no momento exato no qual afirma saber.

A tese anunciada acima põe o seguinte problema: onde se encontra o conhecimento a ser lembrado a partir da reminiscência?

Ela se desenvolve na seguinte estrutura: se “aprender é recordar” (*Fédon*, 72 e); segue-se que aquilo que se recorda já deve existir em algo, ou como diz textualmente, aquilo que recordamos deve ter sido adquirido “*em tempo anterior ao nosso nascimento*” (*Fédon*, 73 a). Logo, tendo em vista os pressupostos apontados acima, segue-se que a alma deve existir antes do nascimento, ou seja, antes de encarnar na forma humana.

¹³² Tal estado é identificado com o que seria anterior ao nascimento.

Para que as almas sejam capazes de recordar faz-se necessário que nelas haja ἐπιστήμη (episteme). A via para explicar tal assertiva está na consideração da proposta de uma Teoria da Aprendizagem¹³³. Tal despertar como o encontramos referido no *Fédon* depende de uma boa pergunta, de uma pergunta bem formulada. É fundamental que aquele que se propõe ao diálogo com um interlocutor, para instigá-lo a lembrar do seu saber deve fazê-lo por meio de perguntas bem elaboradas: é preciso que “saibamos perguntar” (*Fédon*, 73 b). Este passo nos indica uma aproximação com o modelo exposto no *Mênon* 82a-85b.

Parece então ser plausível defender uma *tese da aprendizagem* em Platão, que tem no papel do mestre, não alguém detentor do saber (e de um saber divino), que deve ser aceito e guardado pelo discípulo. Ao contrário, a figura do mestre possui uma função distinta, a de orientar o discípulo ou interlocutor na sua busca. E esta orientação se dá, como no *Mênon*, e como se afirmou acima, no *Fédon*, através de um roteiro de perguntas bem formuladas sobre o saber que existe na alma.

Assim fica claro que há um momento inicial a partir do qual o indivíduo, tendo sido despertado, é capaz de recordar. Este momento deve estar associado a um aspecto específico, esse aspecto se liga aos sentidos, aos sensíveis. O escravo começa a recordar quando aceita o erro, ou aceita a correção. Isto aponta ainda a como esse despertar acontece, e qual o papel dos sensíveis no processo da reminiscência.

3.1. Os momentos da anamnese

Tendo em vista o que já tratamos com relação à *reminiscência*, cabe tentar apresentar uma ordem que busque responder à seguinte pergunta: Como se dá a anamnese?

Este processo poderá ser explicado a partir de três passos. No entanto, uma dificuldade evidente é tentar enquadrá-los numa seqüência cronológica. Esta seria verdadeiramente uma tentativa demasiado infrutífera, visto que esse processo que iremos enunciar será explicativo, em três passos;

1. Percepção;
2. Reminiscência das formas;

¹³³ Cabe expor a posição de Santos (2008, p. 55) que no contexto da análise das consequências da anamnese diz: “aos olhos da epistemologia atual, a concepção epistêmica não pode confundir-se com a teoria da aprendizagem, ou modelo cognitivo que implicitamente contém. Um coisa é definir o saber como um conjunto de estruturas ontoepistemológicas que o constituem *a priori* organizando a realidade sensível e possibilitando sua exploração. Outra é fazer consistir a aprendizagem (em termos platônicos, a aquisição do saber) na plena recuperação destas estruturas, apoiada numa metodologia de investigação definida: a dialética, associada ou não a metodologia hipotética”.

3. Reconhecimento.

Ao percebermos um dado objeto esta percepção nos remete para uma recordação, uma reminiscência das formas anteriormente contempladas. Somente por meio desta reminiscência será possível reconhecer o objeto percebido. Assim quando dizemos conhecer algo, necessariamente devemos ter internamente realizado este processo.

Em 73 c: “Ei-la, pois! - assentiu Sócrates. – Estamos de acordo, não é verdade, em que, para haver reminiscência, é imprescindível que antes se tivesse tido conhecimento do objecto que se recorda?” E em 74 a-c: “Nuns casos, a reminiscência se produz a partir de objetos semelhantes, e noutros, a partir de objetos dissemelhantes”.

Estes passos mostram os pressupostos epistêmicos para que haja reminiscência. E exemplifica os modos como ela pode se dar. O passo 74 mostra que é a igualdade ela mesma que permite reconhecer nos objetos a igualdade¹³⁴. Ou seja, é a idéia que permite reconhecer no objeto a qualidade que ela porta.

Símias efetua um questionamento sobre as provas da reminiscência (*Fédon*, 73a), ou seja, apresenta o interesse de saber como é possível haver reminiscência. A resposta concorda com o que está posto no *Mênon*, e afirma que é por meio do interrogatório bem formulado que um homem poderá dar por si mesmo respostas corretas, ou seja, se bem interrogado, ele chegará por conta própria ao conhecimento (*Fédon*, 73 a).

O que seria então o saber? No passo 75 e há uma breve indicação de que o saber é *agarrar* lembrança das *formas* (ἐννοεῖν). Sócrates visa mostrar que o processo se inicia na percepção que temos das coisas, pelo fato de ser necessária para despertar a recordação; ele diz: “Terá pois de ser através dos dados dos sentidos que nos apercebemos de que todas as realidades sensoriais tendem sempre para essa realidade do Igual, embora lhe fiquem bastante aquém” (*Fédon*, 75 a).

Não é difícil perceber que o conhecimento tem ligação com os sensíveis, pois é neles que precisamos comparar e reconhecer diferenças, semelhanças, etc. O importante ainda é perceber que a questão é recorrente nos diálogos apontando um percurso ascendente dos sensíveis ao inteligível. Como diria Platão *da multiplicidade dos sensíveis à unidade racional*. Em suas palavras: “A alma que nunca contemplou a verdade não pode tomar a forma humana. A causa disso é a seguinte: É que a inteligência do homem se exerce segundo aquilo que se

¹³⁴ O professor Santos analisa o passo do iguais num artigo que refiro na sequência: SANTOS, J. T. “Observações sobre “o igual” e “os iguais”: Fédon 72E-77A”. In. *Archai*. Brasília. N17, may-aug. 2016.

chama Ideia; isto é, elevar-se da multiplicidade das sensações a unidade racional” (*Fedro*, 249 c).

Assim sendo, diante do fato de que todos igualmente contemplaram as formas, aqueles que mais sabem, são aqueles que mais recordaram as *formas*, e a vida de um filósofo, por exemplo, é pautada pela busca dessa recordação. Na fala de Sócrates: “O saber não consiste senão nisto: em segurar determinado conhecimento que se alcançou e impedir que se perca... ou não dizemos nós, Símias, que esquecer é deixar escapar o que conhecemos?” (*Fédon*, 75 d). No entanto não é apenas ao filósofo que interessa saber se a reminiscência é possível a todos, pois todas as almas encarnadas em corpos humanos igualmente contemplaram as *formas* (*Fedro*, 249).

A partir desta noção de que todos podem recordar, ao fazer o devido exercício para alcançar tal objetivo, verificamos o papel da semelhança e da dessemelhança entre os sensíveis. Não é o mesmo recordar pela semelhança ou pela dessemelhança, mas ambos passam pelas captações efetuadas pelos sentidos e avaliadas pela alma. Com isso verificamos que a questão da reminiscência está de acordo com o *modelo epistemológico platônico*, no sentido de ser um meio de explicar como a alma realiza a conexão entre as duas instâncias, a sensível e a inteligível.

4. Considerações finais

O percurso ora apresentado só pode ser resolvido a partir de uma pergunta elementar, a saber, como é possível a reminiscência? Qual a sua relação com as formas? Responder a estas perguntas exige que a resposta leve em conta hipótese da *participação*. Ou seja, é que há uma comunicação entre a cópia e a forma.

A hipótese defendida pela tese da teoria da *reminiscência* nos coloca diante da possibilidade de um conhecimento que não se encontra no nível dos sensíveis, portanto, não seria a mera opinião. No entanto, se a nossa relação com as coisas se faz por meio da opinião, qual seria então a possibilidade de chegar a este conhecimento que se situa num nível elevado? Se aceitarmos a *hipótese da reminiscência*, temos de aceitar a *hipótese das formas*, e estas são a expressão mais contundente daquilo que pode ser identificado como conhecimento. De certo modo seria dizer que o saber é *agarrar reminiscência das formas*. Ou seja, o conhecimento seria capaz de acessar as coisas que permanecem sempre idênticas.

Isto não significa que se consiga alcançá-las, mas garante a possibilidade da busca uma vez que aponta para um caminho de pesquisa que se consolida na relação entre os *objetos sensíveis*¹³⁵, dispositivos que despertam a recordação das *realidades em si*, e o julgamento que a alma realiza da *participação* daqueles, nestas.

De acordo com o pensamento platônico então: ainda que não se possa garantir, e não se pode, a posse do conhecimento, o saldo deste processo é que a busca da reminiscência é o melhor meio de acesso à compreensão que é possível à alma humana.

Referências bibliográficas

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. Trad. de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ARISTÓTELES. *De Anima*. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.
- BERNABÉ, Alberto. *Platão e o orfismo: Diálogos entre religião e filosofia*. Trad. de Dennys Garcia Xavier. São Paulo: Annablume Clássica, 2011.
- BRISSON, L. “La réminiscence dans le Mênon (80E-81E) et son arrière-plan religieux”. In: SANTOS, J. T. (Org). *Anamnese e saber*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1999.
- COOPER, J.M. “Sense-perception and knowledge”. In. FINE, Gail. *Plato 1: Metaphysics and Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- JAEGER, Werner. *Paidéia, a formação do homem grego*. 4ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- KAHN, Charles. *Platão e a reminiscência*. In. BENSON, Hugh. H. *Platão*. Trad. De Marco Antonio de Ávila Zingano. Porto Alegre: Artmed, 2011.
- MOTTA, Guilherme D. “Há teoria da reminiscência na República de Platão?” In. CARVALHO, M.; CORNELLI, G.; MONTENEGRO, M. A. (org.) *Platão*. São Paulo: ANPOF, 2015
- PLATÃO. *Fédon*. Introd. versão do grego e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Coimbra: Minerva, 2004.

¹³⁵ Como muitos quando dizemos *objetos sensíveis* temos em mente a identidade destes com as cópias, na relação sensível/inteligível. Tal relação talvez tem a sua expressão mais acabada no argumento da *analogia da linha* da divindade no livro VI da *República* 508e-510a.

- _____. *A República*. Trad. e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian. 1990.
- _____. *Mênon*. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001.
- _____. *Fedro. Cartas. O primeiro Alcibiades*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2007.
- PLATO. *Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus*. With an english translation by Harold North Fowler. Introduction by W. R. M. Lamb. London: Harvard University Press, 1914.
- PLATÓN. *Oeuvres Complètes*. Texte établi et traduit par Paul Vicaire. Tome IV 1er partie. Paris: Les Belles Lettres, 2006.
- ROBINSON, T. M. *A psicologia de Platão*. Trad. de Marcelo Marques. São Paulo: Loyola, 2007.
- SANTOS, J. T. (Org). *Anamnese e saber*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1999.
- _____. *Observações sobre “o igual” e “os iguais”: Fédon 72E-77A*. In. Archai. Brasília. N17, may-aug. 2016.
- _____. *Para ler Platão: A ontoepistemologia dos diálogos socráticos. Tomo I*. São Paulo: Loyola, 2008, (A).
- _____. *Platão: a construção do conhecimento*. São Paulo: Paulus, 2012.
- _____. *Para ler Platão: O problema do saber nos diálogos da teoria das formas. Tomo II*. São Paulo: Loyola, 2008, (B).
- _____. *Para ler Platão: Alma, cidade, cosmo*. Tomo III. São Paulo: Loyola, 2009.
- SILVA, T. R. *O problema do saber no diálogo Fédon de Platão*. João Pessoa: UFPB, 2011 (Dissertação).

FILOSOFIA COMO TERAPIA: CONSIDERAÇÕES SOBRE O ENSAIO SOBRE AS DOENÇAS MENTAIS E ANTROPOLOGIA DE UM PONTO DE VISTA PRAGMÁTICO

Victor Sávio de Oliveira Tavares¹³⁶

Resumo: Em suas considerações sobre os distúrbios mentais presentes nas obras *Ensaio sobre as doenças mentais* (1764) e *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798), Kant propõe que a filosofia seja considerada em seu caráter terapêutico no tratamento dessas enfermidades, visto que a mesma se incube de classificar e analisar as nossas operações mentais, portanto, em lugar privilegiado no que concerne os transtornos da mente. O *Ensaio* e a *Antropologia* introduzem concepções próprias de como a filosofia pode ser encarada como alternativa para se lidar com as enfermidades da mente: enquanto no *Ensaio* sobressai uma visão somatista, em que a medicina toma a dianteira no tratamento dessas doenças, já que Kant, em consonância com a medicina da época, considera a sua origem no sistema digestivo, a filosofia é encarada como apaziguadora dos efeitos mais nocivos que essas enfermidades poderiam ter, atuando como auxiliadora da medicina no combate aos distúrbios mentais; já na *Antropologia*, ressalta-se uma aproximação racionalista, a filosofia é a principal alternativa no combate às doenças mentais, capaz de expurgar as tendências degenerativas da mente em seu início, pois, a filosofia promove a exposição e o debate dos raciocínios humanos, retirando-os de seu *senso privado*, muito mais propenso à doença, e colocando-os em um *senso comum*, no qual é proporcionado um encontro entre as diversas possibilidades de ideias, possibilitando, assim, um redirecionamento de pensamentos, impedindo que evoluam para um estágio de doença.

Palavras-chave: doenças mentais; terapia; antropologia; Kant; filosofia.

Abstract: In their considerations about mental illness present in the works *An essay on the maladies of the mind* (1764) and *Anthropology from a pragmatic point of view* (1798), Kant proposes philosophy to be considerate in its therapeutic character in the treatment of those diseases, since philosophy has the task to classify and analyse our mental operations, therefore, in a privileged place on what concerns mental disorders. The *Essay* and the *Anthropology*

¹³⁶ Aluno do Curso de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (UFS), Bolsista PIBIC/CNPq, ORIENTADOR: Prof. Dr. Edmilson Menezes (DFL/UFS), E-mail: juioh99@hotmail.com

introduce their own conceptions of how philosophy can be seen as an alternative to deal with mental illnesses: while in the *Essay* stands out a somatist point of view, in which medicine takes the forefront in the treatment of these disturbances, given that Kant, in consonance with the medicine of the time, considers its origin in the digestive system, philosophy is seen as an appeaser of the more damaging effects that these sicknesses can have, acting as an helper of medicine in its combat with mental disorders; but, in the *Anthropology*, stands out an racionalist approach, philosophy is the major alternative in the treatment of the mental illnesses, capable of purging the degenerative tendencies of the mind in its inception, because, philosophy promotes debate and exposition of arguments, pulling them out of the *private sense*, much more prone to disease, and putting it in a *common sense*, which proporcionates an encounter with a diverse possibility of ideas, and in return, redirecting it and preventing its evolution into a stage of illness.

Keywords: mental illness; therapy; anthropology; Kant; philosophy.

Introdução

Em seu *Ensaio sobre as doenças mentais*, Kant tem como objetivo uma análise antropológica dos problemas que estavam presentes nos quadros reflexivos da sociedade europeia do século XVIII, dando primazia ao olhar do observador, que se expressa em uma linguagem mais agradável e acessível em comparação com o filósofo e seus textos sistemáticos. O que, à primeira vista, parece se distanciar de suas obras posteriores, como a *Crítica da razão pura* (1781) e a *Metafísica dos Costumes* (1797), ao passo de uma leitura mais detalhada, pode revelar que muitos dos temas tratados mais tarde por Kant encontram nos escritos pré-críticos sua ancoragem inicial. A problemática do *Ensaio* se concentra em como a vida em sociedade contribui para o aparecimento das doenças mentais, e quais seriam as posições que a medicina e a filosofia precisam tomar para abrandar os efeitos que os distúrbios da mente têm nos indivíduos e no convívio social, com a medicina sendo o principal meio de combate contra essas doenças. Em contrapartida, vemos na *Antropologia de um ponto de vista pragmático* um papel maior da filosofia no combate às enfermidades mentais, tendo como função a classificação e apaziguamento das mesmas.

Sociedade e os distúrbios da mente

Em outro texto de 1764, *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, Kant assinala algumas peculiaridades sobre a vida em sociedade. Nas *Observações*, Kant tem como hipótese que o sentimento estético serve para abrandar as tendências mais nocivas dos indivíduos e moldar seus comportamentos em vista de tornar possível uma vida em coletividade. Condutas que antes tornariam impossível qualquer relação minimamente positiva entre indivíduos, se tornam imprescindíveis para o progresso social, graças ao sentimento de gosto refinado.

[...] mesmo o egoísta moral (na terminologia dos temperamentos, o colérico) será bem-vindo, visto praticar boas ações a fim de obter estima alheia, única meta (certamente, amoral) de seu comportamento. Assistimos, assim, a uma curiosa inversão: a figura do ambicioso, que, no *Leviatã* de Hobbes, transformava o estado de natureza na guerra de todos contra todos, reaparece nas *Observações* como o guardião da ordem social, visto depender dela para ser reconhecido pelos outros. Assim, a dialética destrutiva da natureza humana, que, no modelo hobbesiano, termina por exigir o Estado para pôr termo à guerra de todos contra todos, é substituída nas *Observações* pela ideia de que as práticas que se manifestam na comunidade são capazes de um ajuste interno, que converte as virtualidades negativas do indivíduo em benesses coletivas. (FIGUEIREDO, 1993, p. 14).

A estrutura social transforma os ambiciosos e egoístas em cidadãos exemplares, respeitadores das regras e das leis, pois é na exploração de suas nuances que é possibilitado alcançar seus objetivos, ao mesmo tempo que gozam dos direitos e liberdades proporcionados pelo estado. Indo em contramão à Rousseau, Kant não vê o convívio social como via para degradação das qualidades humanas, pelo contrário: se torna oportunidade de reformar aqueles indivíduos com tendências mais danosas. A sociedade é o palco em que os desvios comportamentais ganham nuance e engenho por parte dos seus membros. Seus objetivos pessoais, seus proveitos próprios, mesmo inadvertidamente, impelem a comunidade a um progresso constante.

Vemos um olhar diverso em relação à sociedade no *Ensaio*: ela se torna terreno propício para as doenças mentais. A dissimulação, que nas *Observações* é considerada como via para o progresso social, é vista, no *Ensaio*, como porta de entrada para toda sorte de desvios mentais que acometem os indivíduos, tendo o seu desenvolvimento possibilitado pela vida em sociedade. Pois é somente no convívio social que um refinamento do gosto é de suma importância para o funcionamento pacífico das relações entre os homens, tornando o mundo coletivo uma via possível para os desvios da mente quando as dissimulações de um indivíduo ou de outros de seu convívio se confundem com a realidade.

Com efeito, em sociedade, pouco importa se minha ação é digna em si mesma, visto não ser a intenção, e sim o resultado, o que se candidata ao mérito concedido pelos outros. [...] O desenvolvimento das ciências e das artes, desse ponto de vista, apenas aprofunda a desigualdade entre os homens, mal disfarçada por um simulacro público de virtude, que cabe ao escritor comprometido com a liberdade denunciar. (FIGUEIREDO, 1993, p. 15).

A sociedade, que se não é considerada como causa, é, pelo menos, avaliada como facilitadora dos transtornos da mente, está em contraposição com ao estado de natureza. Para o homem inserido na natureza há pouca utilidade no comportamento engenhoso e refinado, ele não depende diretamente de outros homens para sua subsistência, encontrando o que precisa em seu ambiente. Ou seja, o indivíduo no estado natural raramente é acometido por doenças mentais. E quando ocorre tal transtorno não se desenvolve a ponto de se tornar um desatinado ou vaidoso, geralmente sofrendo de alguma deficiência cognitiva. Para Kant, as doenças mentais não surgem somente por causa do convívio social; uma perturbação física acompanha aquele afetado por algum distúrbio da mente, que é de onde se origina a enfermidade, mas que só ganha os contornos de um desvio quando inserida no contexto da vida em sociedade.

Como já assinalado, Kant fundamenta a sua análise sobre as doenças mentais partindo do seguinte pressuposto: o estado de natureza não garante o material necessário para que ocorram tais doenças. Sendo assim, os distúrbios da mente só ocorrem e são tipificados na vida em sociedade. O homem só vai ter necessidade de um agir opulento e astucioso, que é a via potencial das doenças mentais, quando estiver inserido na civilização.

A simplicidade e parcimônia da natureza exigem do homem e formam nele apenas conceitos comuns e uma rude probidade; o constrangimento artificial e a opulência do estado civil produzem indivíduos engenhosos e sutis, mas, ocasionalmente também estultos e impostores, forjando uma aparência sabia ou uma aparência moral que permite prescindir do entendimento e da integridade, conquanto que seja espessa a urdidura do belo véu com que o decoro cobre a fraqueza secreta da mente e do coração. (KANT, 1993, p. 81).

Ou seja, o homem em estado natural não terá motivo para se portar de maneira sofisticada, e nem de produzir raciocínios abstratos e complexos. Pois, no estado de natureza, só terá preocupação com suas necessidades básicas de sobrevivência, e, longe da convivência organizada entre outros homens, não terá incentivo para proceder segundo comportamentos que visam esconder suas intenções, ou agir em vista de riquezas e honrarias.

Essa divisão entre estado natural e vida em sociedade está em consonância com as inquietações filosóficas e antropológicas da época em que Kant encontrava-se, especificamente os escritos de Rousseau. Essa influência rousseauiana tem uma presença forte no *Ensaio*, principalmente no diagnóstico provido por Kant em relação à sociedade, em contraposição às

suas posições encontradas nas *Observações*, muito mais positivas em relação ao estado civil. Para ambos, o desenvolvimento civilizatório não indicava um progresso moral em conjunto, muito pelo contrário, era a via pela qual toda sorte de ilusões e hipocrisias encontravam morada nas mentes e corações dos homens.

Não mais amizades sinceras e estima real: não mais confiança cimentada. As suspeitas, os receios, os medos, a frieza, a reserva, o ódio, a traição esconder-se-ão todo o tempo sob esse véu uniforme e pérfido de polidez, sob essa urbanidade tão exaltada que devemos as luzes de nosso século. Não mais se profanará com juramentos o nome do Senhor do universo, mas será ele insultado com blasfêmias, sem que nossos ouvidos suscetíveis se ofendam com isso. Não se enaltecerá o próprio mérito, mas se rebaixará o de outrem. De modo algum se ultrajará grosseiramente o inimigo, mas jeitosamente o caluniaremos. Extinguir-se-ão os ódios nacionais, mas com ele irá o amor à pátria. A ignorância desprezada será substituída por um pirronismo perigoso. Haverá excessos proscritos, vícios desonrados, mas outros serão honrados com o nome de virtudes: impor-se-á a tê-los ou afetar tê-los. Elogiará, quem desejar, a sobriedade dos sábios de hoje, quanto a mim, não vejo senão um rebuscamento da intemperança, tão indigno do meu elogio quanto à simplicidade de tais sábios. (ROUSSEAU, 1983, p. 336-337).

A vida em sociedade, com o requerido polimento para que a relação entre seus concidadãos seja possível, ao invés de incentivar uma superação dos aspectos mais pérfidos do homem, esconde, no melhor dos casos, os sentimentos e as paixões por via de seu engenho artificioso ou os coloca em primeiro plano, exacerbando o que o homem tem de pior.

À primeira vista, o diagnóstico revelado por Kant no *Ensaio*, no qual a civilização é vista como fonte das perversões mentais, parece apontar que a sociedade é somente um lugar de degradação para o espírito humano. O que certamente não é o caso, pois, para Kant, esses comportamentos incitados pelo convívio social, que correm o risco de degenerarem em distúrbios mentais, servem também para polir o comportamento do homem, como já fora sinalizado nas *Observações*, em vista de uma regulação de suas paixões, que, por sua vez, operam como elemento para a evolução da civilização. A sociedade analisada por Kant no *Ensaio* é uma etapa de desenvolvimento da humanidade, como observado, posteriormente, na *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (1784):

O homem tem uma inclinação para entrar em sociedade, porque em semelhante estado se sente mais como homem, isto é, sente o desenvolvimento das suas disposições naturais. Mas tem também uma grande propensão *para se isolar*, porque depara ao mesmo tempo em si com a propriedade insocial de querer dispor de tudo a seu gosto e, por conseguinte, espera resistência de todos os lados, tal como sabe por si mesmo que, da sua parte, sente inclinação para exercer a resistência contra os outros. Ora, esta resistência é que desperta todas as forças do homem e o induz a vencer a inclinação para a preguiça e, movido pela ânsia das honras, do poder ou da posse, a obter uma posição entre os seus congêneres, que ele não pode *suportar*, mas dos quais também não pode *prescindir*. (KANT, 2008, p. 7-8, grifo do autor).

Kant entende como necessário para a transformação do homem em um ser moral a superação do estado natural, no qual predomina o instinto. Os artifícios comportamentais que a civilização imputa ao homem são necessários para abrandar as suas piores tendências, mesmo que isso traga novos problemas, como o aparecimento das doenças mentais. É importante reforçar que a sociedade não é causa das doenças da mente, mas sim um fator decisivo em seu desenvolvimento. Já que, em sintonia com a medicina da época, Kant afirma que as doenças mentais têm sua origem no sistema digestivo, e somente quando estas se juntam com as paixões exacerbadas é que os distúrbios ocorrem. A sociedade é vista como facilitadora das enfermidades mentais, terreno propício para o seu desenvolvimento, mas não causa primeira, essa sim, encontrada nas disposições físicas do indivíduo.

Filosofia como terapia

De acordo com Panarra (2010, p. 204):

[...] a importância real dos temas de índole social ou inspirados por Rousseau é menor do que parece à primeira impressão, pois a despeito de Kant usar a expressão, homem degenerado, ele não faz uma apologia do estado de natureza opondo-o à vida em sociedade, nem sustenta que a origem da doença mental ou das doenças do coração resida na perversão social, e chega mesmo a considerar que o homem no estado selvagem está somente protegido de algumas patologias devido à total ausência de motivos para desenvolver o seu pensamento. É um tema que atravessa o texto de o Ensaio sem, contudo, ter uma importância decisiva na determinação do apuramento do fenómeno da loucura.

Sendo assim, uma solução que abarque ambas as faces do problema são requeridas, respeitando o lado médico e somatista, mas levando em conta o fator social na geração das doenças mentais. Após discorremos sobre as doenças mentais, incluindo os fermentos para o seu desenvolvimento, uma pergunta surge: haveria um tratamento adequado para essas doenças? Se caso houvesse, em que consistiria esse tratamento? A origem das enfermidades da mente está localizada no corpo, portanto o seu tratamento seria em primeira instância fisiológico. Mas como o estado do corpo é somente uma das partes da consolidação do distúrbio mental, e com a sociedade atuando como fornecedora dos substratos para o seu desenvolvimento, pode-se pensar em um tratamento auxiliar que, apesar de não ser capaz de extirpar os males da mente, pudesse frear o seu desenvolvimento ou reverter um estado de doença ainda em seu crescimento; para tanto, Kant recorre à filosofia como um princípio terapêutico capaz de atuar nos distúrbios da mente.

Esses tristes males, se não são hereditários, permitem esperar uma recuperação bem-sucedida, que depende principalmente da assistência do médico. Mas, por uma questão de honra, não gostaria de excluir o filósofo, que poderia prescrever a dieta para a mente – sob a condição de que, aqui como em suas outras numerosas atividades não cobre honorários. (KANT, 1993, p. 94-95).

A filosofia, por se ocupar da razão e de seu funcionamento, e, do mesmo modo, das suas contradições e dos seus disparates, se torna candidata ideal para a empreitada de suavizar os avanços das doenças mentais. A filosofia tem um papel de auxílio indispensável no que diz respeito a certos casos de doenças mentais; em um primeiro momento, realizando um exercício de identificação das origens e dos fatores que levam à sua existência, e num segundo momento, tendo o papel de abrandar os efeitos dessas enfermidades.

Pois, visto que, de acordo com a observação de Swift, um mau poema nada mais é do que uma higiene mental, que permite ao poeta doente aliviar-se de muitos humores nocivos, por que deveria ser diferente com um miserável e quimérico tratado? Nesse caso, contudo, seria aconselhável indicar a natureza um outro meio de higiene, a fim de que o mal seja radical e silenciosamente extirpado, sem com isso inquietar a comunidade. (KANT, 1993, p. 95).

É verdade que as doenças mentais se originam no corpo, e ganham material para o seu desenvolvimento na vida em sociedade. Essa dupla abordagem implica, por um lado, uma posição empirista e somatista dos distúrbios mentais, pois, considera a relação do indivíduo com os fenômenos orgânicos como essencial para o desenvolvimento das doenças da mente.

No *Ensaio* Kant sustenta uma posição empirista, somatista e favorável à prevalência da medicina no que respeita à realização do diagnóstico e do tratamento da doença [...] sua posição é empirista porque concebe o desenvolvimento da patologia como estando dependente de uma inversão das representações perceptivas; somatista porque concebe o corpo como estando na origem das diversas enfermidades do ânimo, em particular, as partes digestivas, o que Kant apresenta como simples hipótese a carecer de comprovação, pois a etiologia não é o fito decisivo do texto. (PANARRA, 2010, p. 212).

Por outro lado, as perturbações do espírito levam em consideração um aspecto “sociológico” ligado à análise da vida em comum, na qual a obrigação de viver em grupo fornece novos impulsos e novos apelos às disposições originárias, cujo desdobramento se impõe pela vida social. Estamos diante do reino da legalidade, onde a lei constrange os homens; onde prevalece a prudência, ou seja, a arte de tirar proveito do coletivo. Existe uma *febre de honraria* e confusão de valores. Esta mania é a paixão e a fraqueza dos homens, permitindo uma influência sobre eles, a partir de suas opiniões enviesadas e de um falso brilho.

As perspectivas apresentadas por Kant permitem desenvolver como resolução do problema ações em duas frentes: a medicina combatendo as doenças mentais em sua raiz corpórea, e a filosofia como apaziguadora das tendências mais fantasiosas do homem, de forma

que tenhamos uma relativa reinserção social do perturbado mentalmente. É importante notar que, apesar de o *Ensaio* ser o único texto no qual Kant trata exclusivamente das doenças mentais, outras obras abordam os distúrbios da mente, e entre elas está a *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, na qual o assunto é tratado numa perspectiva mais voltada ao racionalismo, e a filosofia ganha prevalência em comparação à medicina, tendo a terapia filosófica apresentada por Kant no *Ensaio* um caráter introdutório e de certa forma associado aos aspectos somáticos, quer dizer, empíricos.

O *Ensaio*, portanto, apresenta, por via de uma dicotomia entre estado de natureza e vida em sociedade, o desenvolvimento das doenças mentais, tendo sua origem no corpo e seu desenvolvimento proporcionado pelo estado civil, que por meio de um mecanismo de inversão, possibilita o aparecimento das doenças mentais nos homens; podendo as mesmas manifestarem-se na formação de conceitos da experiência, juízos universais ou nas relações entre suas paixões, o que demanda um tratamento conjunto entre a medicina e a filosofia.

As doenças mentais na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*

Na *Antropologia*, a filosofia toma a dianteira ao lidar-se com as doenças mentais; tanto ao classificá-las como ao tratá-las. O exercício filosófico de classificação e de análise das estruturas da mente colocam o filósofo em um lugar privilegiado para lidar com essa problemática. Kant utiliza-se de um exemplo jurídico para constatar a vital importância da filosofia para esses problemas.

Assim, se alguém causou premeditadamente uma desgraça, e a questão é se e que culpa recai sobre ele por isso e, portanto, primeiro é preciso decidir se ele no momento estava louco ou não, a justiça (devida à incompetência do tribunal) não pode remetê-lo à faculdade de medicina, mas tem que remetê-lo à de filosofia. Pois a questão sobre se o acusado, ao cometer o crime, estava de posse de sua faculdade natural de entender e julgar, é inteiramente psicológica; e ainda que por vezes uma disfunção corporal do órgão dos sentidos possa ser talvez a causa de uma transgressão inatural da lei do dever (inerente a todo homem), ainda assim os médicos e fisiólogos estão em geral ainda longe de compreender a fundo a essência da máquina humana para poder explicar, a partir dela, o ataque que levou a semelhante atrocidade ou prevê-la com antecedência [...]. (KANT, 2019, p. 104).

Somente a filosofia nos fornece as ferramentas para entendermos como se dá o funcionamento de uma razão desordenada. Se a medicina trata a origem física da doença mental, só a filosofia discorre sobre os intrincados caminhos pelo qual ela se desenvolve. A medicina

fisiológica, portanto, necessita da guia proporcionada pela filosofia para se tratar as doenças da mente quando essas vão além de sua origem física.

A filosofia, tanto no *Ensaio* como na *Antropologia*, apresenta uma oportunidade terapêutica em relação às doenças mentais. Se no *Ensaio* o contato do enfermo com a filosofia acarretava um redirecionamento do curso de seus pensamentos, na *Antropologia* isso vai além: o próprio exercício filosófico se mostra como caminho para o tratamento das doenças da mente. Na exposição e no debate público de teorias, os indivíduos podem observar se a comunidade também compartilha da mesma experiência, se os seus pensamentos estão de acordo com o *senso comum*, pois é no abandono deste pelo *senso lógico privado* que reside o desenvolvimento acentuado das perturbações mentais.

O único sinal universal da loucura é a perda do *senso comum* (*sensus communis*) e a substituição dele pelo *senso lógico privado* (*sensus privatus*), por exemplo, quando em dia claro um indivíduo vê sobre sua mesa uma luz bem forte que um outro ali presente não vê, ou quando ouve uma voz que nenhum outro ouve. Pois é uma pedra de toque subjetivamente necessária da retidão de nossos juízos em geral e, portanto, também da saúde de nosso entendimento, que o confrontemos com o *entendimento de outros*, e não nos isolem com o nosso e julguemos como que *publicamente* com nossa representação privada. (KANT, 2019, p. 108-109, grifos do autor).

A *Antropologia* está em consonância com o projeto crítico kantiano exposto na *Crítica da razão pura*, e o tratamento das doenças mentais é uma consequência de um projeto filosófico que tem como alvo o estabelecimento das condições de possibilidade da atuação da razão, quer dizer, a declaração de seus limites e áreas de atuação. No debate público de ideias apresentado por Kant na *Crítica*¹³⁷, o *senso lógico privado* é retirado de sua solidão e, por meio do confronto com as razões dos outros homens, aquele que possui pensamentos passíveis de se tornarem patológicos, tem a possibilidade de rearranjar o curso de sua mente ao ter apontado seus equívocos.

Por isso, a proibição dos livros que dependem apenas de pensamentos teóricos (principalmente se não têm influência alguma sobre as ações e omissões legais) é uma ofensa à humanidade. Pois com isso se nos retira, se não o único, ao menos o meio maior e mais útil de corrigir nossos *próprios* pensamentos, o que ocorre quando os expomos publicamente para ver se também se coadunam com o entendimento dos outros, porque, caso contrário, algo simplesmente subjetivo (por exemplo, o hábito e a inclinação) seria facilmente tomado por objetivo, e nisso consiste precisamente a aparência, da qual se diz que engana, ou melhor, pela qual se é induzido a se enganar a si mesmo na aplicação de uma regra. – Aquele que absolutamente não se volta para essa pedra de toque, mas põe na cabeça que reconhece a validade do *senso privado* sem ou mesmo contra o *senso comum*, está entregue a um jogo mental no qual não procede nem julga num mundo em comum com outros, mas (como nos sonhos) se vê em seu próprio mundo. (KANT, 2019, p. 109)

¹³⁷ Ver: KANT, 2018, p. 5, A XII.

O próprio desenvolvimento filosófico é ameaçado pelas doenças mentais. Se os homens se reclusam em seus pensamentos e não impõem limites aos mesmos, a razão se torna estagnada, e novos progressos e elucidações que a filosofia poderia alcançar são perdidos.

O devaneio é desautorizado pela razão porque projeta-se além das bases práticas e leva certeza a um campo onde apenas a crença tem o domínio. Um dos obstáculos à filosofia é o devaneio. Uma de suas marcas é a insistência na individualidade, contra o universal. A solidão delirante funciona em harmonia consigo mesma, através de regras ao seu uso exclusivo. Ela ignora, portanto, o seu estado e se fecha num círculo de ideias que só valem para o delirante [...] (MENEZES, 2017, pp. 83-84)

Portanto, o tratamento das doenças mentais vai além de um problema clínico: a filosofia e o próprio progresso humano dependem que essas enfermidades da mente sejam extirpadas ou, no mínimo, freadas por um *senso comum* guiado por uma razão amadurecida.

Conclusão

O problema das doenças mentais se mostra de vital importância para Kant, perpassando por várias de suas obras um esforço para mitigar os efeitos mais nocivos que poderiam ter no convívio social e no desenvolvimento da razão. Podemos observar também, mudanças de posição com o passar dos anos: em um primeiro momento, como visto no *Ensaio*, a medicina toma a rédea no combate às doenças mentais, enquanto que na *Antropologia* a filosofia é o mais importante recurso no tratamento das enfermidades da mente. Em todo caso, um esforço conjunto e contínuo da medicina com a filosofia é a única maneira na qual os distúrbios mentais podem ser contidos.

No *Ensaio*, a filosofia aparece como ferramenta auxiliadora da medicina, tendo um papel de apoio na missão de desbravar as doenças mentais incumbida à terapia clínica. Situação muito diferente se encontra na *Antropologia*: a razão mostra o caminho necessário para uma superação das enfermidades da mente, por dois motivos importantes; a primeira diz respeito ao lugar do filósofo, bastião da razão, capaz de reconhecer quando os raciocínios alheios se arriscam cair em desrazão, o segundo motivo se caracteriza pela própria natureza da filosofia, pois a mesma trata do pleno funcionamento do pensamento, sendo assim, a atividade mais capaz de combater as doenças mentais, e esse combate se torna essencial, já que o próprio exercício filosófico está ameaçado se a mente humana não frear suas tendências ao adoecimento, pois é impossível a filosofia florescer em um ambiente em que a razão se encontra corrompida na sua relação com o entendimento e em seus próprios procedimentos. O respectivo projeto filosófico

kantiano depende de uma constante depuração da razão pela própria razão, e isso perpassa, inevitavelmente, as doenças mentais.

Referências bibliográficas

FIGUEIREDO, Vinicius. Introdução. In: KANT, Emmanuel. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*: Ensaio sobre as doenças mentais. Tradução: Vinicius de Figueiredo. Campinas: Papirus, 1993

KANT, Immanuel. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*: ensaio sobre as doenças mentais. Tradução: Vinicius de Figueiredo. Campinas: Papirus, 1993.

KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Tradução: Arthur Morão. Lisboa: Lusofonia, c2008.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução: Manuela Pinto dos Santos, Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018.

KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução: Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2019

MENEZES, E. Sobre a ideia de filosofia em Kant. In: SANTOS, L. R.; LOUDEN, R. B.; MARQUES, U. R. A. (orgs.). *Kant e o A Priori*. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2017.

PANARRA, Pedro Miguel. Introdução. In: KANT, Immanuel. Ensaio Sobre as Doenças da Cabeça de 1764. Tradução: Pedro Miguel Panarra. *Revista Filosófica de Coimbra*, Coimbra, v. 19, n. 37, p. 201-224, 2010.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre as ciências e as artes. In: ROUSSEAU, Jean Jacques. *Textos Seletos*. Tradução: Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção “Os Pensadores”).

O DIREITO NATURAL À ÁGUA EM VANDANA SHIVA

Sizínio Lucas Ferreira de Almeida¹³⁸

Resumo: O presente texto tem por objetivo trazer ao debate um dos grandes problemas ambientais da nossa contemporaneidade: a comercialização dos recursos hídricos. Os impactos ambientais e sociais causados pelas *Commodities* ampliaram anualmente a desigualdade social e ambiental. Em sua obra Guerra por água: privatização, poluição e lucro (2006), a filósofa indiana Vandana Shiva reflete sobre o uso de um dos mais importantes recursos naturais como mercadoria, à água, que vem se alastrando desde o século passado. Em sua obra, a defesa empreendida pela filósofa tem como ponto essencial um dos conceitos fundamentais da filosofia política, o conceito de Direito Natural. Partindo desse conceito, Vandana Shiva afirmará que o direito natural à água é inalienável e anterior à formação dos Estados por ser este elemento natural essencial para a própria constituição social de ser humano. As *Commodities* hídricas são um dos grandes problemas ambientais no mundo, sobretudo no Brasil, após a aprovação do Novo Marco do Saneamento, sancionada em 2020, que permite a exploração, por parte de empresas privadas, do abastecimento de água e manutenção do saneamento básico em localidades escolhidas pela empresa vencedora. Diante de tais fatos, a reflexão de Shiva torna-se pertinente para pensarmos dois pontos: a atuação de governos nacionais, que agem de forma beligerantes frente às necessidades de sua população, ampliando a vulnerabilidades destas ao entregar a administração de seus recursos naturais aos grandes conglomerados nacionais ou internacionais e a necessidade de se observar os problemas referente à água como um problema ético, objetivando torná-la como um bem comum.

Palavras-chave: Direito Natural; Commodities; Recursos Hídricos; Problemas Ambientais.

Abstract: The present text aims to bring to the debate one of the great environmental problems of our contemporaneity: the commercialization of water resources. The environmental and social impacts caused by Commodities annually increased social and environmental inequality. In her work War for Water: Privatization, Pollution and Profit (2006), Indian philosopher

¹³⁸ Doutorando em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe, sob a orientação do Prof. Dr. Evaldo Becker. Licenciado (2014) e Mestre (2017) em Filosofia pela mesma instituição. Bolsista CAPES. Membro do grupo de Ética e Filosofia Política da UFS. E-mail de contato: siziniolfalmeida@gmail.com.

Vandana Shiva reflects on the use of one of the most important natural resources as a commodity, water, which has been spreading since the last century. In her work, the defense undertaken by the philosopher has as its essential point one of the fundamental concepts of political philosophy, the concept of Natural Law. Based on this concept, Vandana Shiva will affirm that the natural right to water is inalienable and predates the formation of States, as this natural element is essential for the very social constitution of human beings. Water Commodities are one of the major environmental problems in the world, especially in Brazil, after the approval of the New Sanitation Framework, sanctioned in 2020, which allows private companies to exploit water supply and maintenance of basic sanitation in locations chosen by the winning company. Faced with such facts, Shiva's reflection becomes relevant to think about two points: the performance of national governments, which act in a belligerent way in the face of the needs of their population, increasing their vulnerabilities by handing over the administration of their natural resources to the great national or international conglomerates and the need to look at problems related to water as an ethical problem, aiming to make it a common good.

Keywords: Natural Law; Commodities; Water resources; Environmental problems.

Introdução

Vandana Shiva é uma filósofa, física e ativista ambiental. Sua formação acadêmica iniciou-se na Universidade do Panjab, na Índia, onde tornou-se bacharel em Ciência (1972) e Mestra (1974). Após isso, curso mestrado na Universidade de Guelph, no Canadá, em Filosofia da Ciência (1977), tornando-se doutora pela Universidade de Western Ontário, em 1978. Em 1982, criou a fundação de Pesquisa para Ciência, Tecnologia e Ecologia, instituição voltada as questões ecológicas críticas dos nossos tempos. Como ativista, as pautas que defendeu estavam no campo da Propriedade Intelectual, Biodiversidade, Biopirataria, Biotecnologia, Bioética e Engenharia Genética. Contudo, seu papel mais preponderante no ativismo ambiental está na questão do Ecofeminismo¹³⁹.

O objetivo do presente texto é refletir a questão da água a partir da obra Guerras por Água: privatização, poluição e lucro (2002), publicado no Brasil pela editora Radical Livros em 2006. Nesta obra, Shiva aborda dois pontos essenciais: primeiramente, a discussão acerca

¹³⁹ Há uma tradução brasileira para a presente obra, chamada Ecofeminismo e publicada pelo Instituto Piaget em 1997.

do direito a água dentro de três aspectos: Estado, Mercado e Comunidade e como, a partir desses três elementos, a autora fundamenta sua concepção de direito natural à água. Por fim, como resultado da reflexão ao presente problema, uma concepção de democracia da água. Essencialmente, a finalidade da obra é trazer uma abordagem voltada para uma ética sobre as águas que visa o uso comunitário dos recursos naturais, especialmente os hídricos, como um bem comum global¹⁴⁰.

Estado, Mercado e Comunidade

“Águas, vóis sois aquela que nos trazem a força vital. Ajudem-nos a encontrar o alimento, a grandeza, a alegria, a visão”. A presente frase é parte de um antigo hino de *Rig Veda*, chamado Água da Vida, e, através dele, a filósofa indiana apresenta a importância da água nos seus aspectos vitais. É através deste recurso natural que se origina nosso sustento, o sentido do nascimento e da vida. Com esse hino, a filósofa traduz a importância da água para a cultura de sua nação. Em seu país, onde o Rio Ganges é considerado uma divindade e a relação dos povos hindus com suas águas vem de tempos imemoriais, pois, foi a partir dela, que a cultura e civilização indiana desenvolveram-se. A intensão da autora, ao narrar esse hino, é demonstrar o simbolismo que as águas possuem e que, por séculos, representaram muito mais do que prover a vida.

Na contemporaneidade, um dos fenômenos que mais se ampliaram globalmente foi o da mercantilização de produtos primários agrícolas, vegetais e minerais, tais como o petróleo, carvão mineral, monoculturas para exportação e a água, conhecidos como *Commodity*¹⁴¹. Este fenômeno comercial transformou os recursos naturais em mercadorias, lançando-os no jogo especulativo do mercado internacional. A aceleração das *Commodities*, em relação as águas, é

¹⁴⁰ A ideia da água como um bem comum global também é fonte de reflexão para outra autora, a ativista canadense Maude Barlow. Em sua obra *Água, futuro azul* (2015), Barlow afirma que houve um aumento exponencial em relação ao consumo por água, cuja demanda tornou-se crescente devido as atividades econômicas, como as industriais e do agronegócio, ao aumento populacional, as mudanças climáticas e na disparidade de renda entre as nações. Diante de tal cenário, Barlow defende que devemos rever o uso deste elemento e observá-lo não como uma mercadoria, mas como o próprio elo que nos liga enquanto sociedade mundial. Para a ativista, a solução para reverter este cenário é corroborar por uma “noção universal da propriedade pública que determinados recursos naturais – particularmente o ar, a água e os oceanos – são centrais à nossa própria existência e considerados como propriedade do público, que não pode ter seu acesso negado a elas. Os recursos do patrimônio devem, portanto, ser protegidos para o bem comum e não apropriado para o ganho privado” (BARLOW, 2015, p. 71).

¹⁴¹ As Commodities são produtos primários (minerais, vegetais ou agrícolas) que são transformados em mercadorias e que possuem um grande valor de comercialização. A água como *Commodity* tornou-se motivo de preocupação para ativistas dos direitos humanos, pois colocá-la como mercadoria significa pôr em risco sua distribuição para populações mais pobres, além do aumento da degradação ambiental. Em matéria publicada na revista Fórum em 2020, a água já é negociada em bolsas de valores dos EUA. Link de acesso a matéria: <https://revistaforum.com.br/global/2020/12/17/agua-vira-commodity-negociada-na-bolsa-de-valores-dos-estados-unidos-87841.html>. Acessado em 16 de mar. de 2022.

vista como preocupante, pois, como consequência, aprofunda a escassez deste elemento para consumo humano. Desde o início do século 21, em alguns países a falta de água tornou-se recorrente. A revista *The Economist* publicou um relatório intitulado *Climate change and population growth are making the world's water woes more urgent*¹⁴², publicado em 2019, apontou que o alastramento da escassez hídrica atingirá em torno de 1,9 bilhão de pessoas nos próximos anos. Segundo o site EcoDebate¹⁴³, vários países já sofrem com a falta de água (dentre eles citados na matéria estão, de forma majoritária, países africanos, além de outros como Austrália, EUA, Itália e Espanha). Corporações globais, como a Suez Lyonnaise, Vivendi Environment e Betchel, assessorados por outras instituições globais, como o FMI, a OMC, Banco Mundial e países do G7, controlam, através das privatizações, os recursos hídricos de diversos países.

Para Shiva, há um choque entre culturas da água, que estão ocorrendo em todas as sociedades: de um lado, a cultura da mercantilização, praticado pelos grandes conglomerados internacionais, que concebe a água como uma mercadoria e sua comercialização como direitos corporativos, e, por outro, a das culturas tradicionais, que a enxergam como um bem comunitário e um dever para a preservação da vida. Na obra *Guerras por Água: privatização, poluição e lucro* (2002), a filósofa cita uma das experiências que teve em seu país natal a respeito desse choque cultural

No trem, de Nova Déli para Jaipur, nos serviram água engarrafada e a marca escolhida era da linha Aquafina, da Pepsi. Nas ruas de Jaipur havia outra cultura da água. No auge da seca, pequenas cabanas com telhados de sapê chamadas de *Jal Mandirs* (templos da água) eram construídas para oferecer, de graça, aos sedentos, água em potes de barro. *Jal Mandirs* fazem parte de uma antiga tradição de construção de *Piyas*, fontes gratuitas de água em locais públicos (SHIVA, 2006, p. 9).

Para a filósofa, a água está no centro do embate entre três esferas: a do Estado, a do Mercado e a da Comunidade. Estado e Mercado são aliados: os lucros proporcionados pela privatização dos recursos hídricos saltam a casa dos milhões de dólares. Segundo Shiva (2006), a preservação dos recursos hídricos deixou de ser das comunidades que circundavam as águas para a administração do Estado a partir do desenvolvimento tecnológico e do crescimento econômico e populacional. Com isso, diminui-se a autogestão da comunidade local e o sentido de propriedade coletiva passa a gestão corporativa. A água controlada pelo poder estatal e particular passaram a condição de lucro para grupos que estão naturalmente distantes dela. Um

¹⁴² Link de acesso a matéria: <https://www.economist.com/special-report/2019/02/28/climate-change-and-population-growth-are-making-the-worlds-water-woes-more-urgent>. Acessado em 16 de mar. de 2022.

¹⁴³ Link de acesso a matéria: <https://www.ecodebate.com.br/2019/03/22/crescimento-populacional-e-mudancas-climaticas-vao-aumentar-o-estresse-hidrico-artigo-de-jose-eustaquio-diniz-alves/>. Acessado em 16 de mar. de 2022.

dos exemplos mais notórios dessa relação Estado-Mercado foi a Guerra da Água de Cochabamba, na Bolívia, em 2000, onde a empresa *Aguas del Tunari*, filial do grupo Betchel, desencadeou uma revolta popular contra a privatização do sistema municipal de abastecimento.

Para não fugirmos de nossa realidade, o Novo Marco Legal do Saneamento Básico (Lei nº 14.026/2020)¹⁴⁴, retira do setor público a gestão do abastecimento, sendo que as novas empresas terão as concessões a partir de processos licitatórios. Esta nova lei prevê que as empresas vencedoras das licitações possam operar por blocos, podendo escolher as áreas que mais interessar economicamente. E a primeira experiência desse nível no Brasil ocorrerá no Rio de Janeiro, onde a CEDAE foi privatizada em um leilão ocorrido em abril de 2021 que, segundo o portal G1, arrecadou o valor de 22 bilhões de reais¹⁴⁵. Desta forma, aponta-se para um cenário conflituoso entre aqueles que defendem uma “ética universal da água como necessidade ecológica, em oposição a uma cultura corporativa de privatização, ganância e o cerco das águas públicas” (SHIVA, 2006, p. 10).

Mas o problema da água vai muito além das privatizações: o desmatamento, a mineração, a agricultura monocultora, o uso de agrotóxicos, a construção de hidrelétricas e o uso de combustíveis fósseis contribuem para a destruição da capacidade das bacias dos rios em reter água, no secamento e poluição de mananciais e nas mudanças climáticas, que são responsáveis na interferência dos ciclos hídricos. Além disso, o abundante descarte de materiais a base de plástico, lançados nas massas aquáticas do mundo, contribuem para o aumento da poluição, sobretudo nos oceanos, onde registram-se enormes massas de detritos não-reciclados. Segundo a *World Wild Fund* (Fundo Mundial da Natureza), aproximadamente 10 milhões de toneladas de plásticos são descartados nos oceanos. Dentro desta marca negativa está o Brasil, que é o 4º maior produtor de lixo plástico do mundo¹⁴⁶.

Diante de tal cenário, segundo Shiva, a água deve ser defendida como um elemento coletivo. Para justificar sua posição, a autora cita o Código Justiniano como um dos primeiros textos no ocidente a determinar a água e outros recursos naturais como bens públicos, como o ar, o mar e, conseqüentemente, o litoral. Historicamente, diversas civilizações desenvolveram-se ligadas às correntezas de rios e mares. As populações que sobrevivem diretamente dos

¹⁴⁴ Link do texto completo: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2020/lei/114026.htm. Acessado em 16 de mar. de 2022.

¹⁴⁵ Link da matéria completa: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2021/04/30/primeiro-lote-do-leilao-da-cedae-e-vendido-com-mais-de-100percent-de-agio-sobre-o-lance-inicial.ghtml>. Acessado em 16 de mar. de 2022.

¹⁴⁶ Link de acesso a matéria: <https://www.wwf.org.br/?70222/Brasil-e-o-4-pais-do-mundo-que-mais-gera-lixo-plastico>. Acessado em 16 de mar. de 2022.

recursos hídricos possuem um senso de coletividade e de preservação mais amplos que populações que não dependem diretamente. A ênfase de uma visão mais humanizada a partir de um direito comunitário sobre o controle coletivo das águas é a gênese da própria constituição dos indivíduos.

O direito comunitário concebe a água a partir da vivência dos habitantes de áreas ribeirinhas usufruírem delas como uma propriedade pública. Tal doutrina está fundamentada na concepção da existência de direitos ao recurso hídrico em diversas culturas antigas, muito antes da formação dos Estados modernos. A gênese desse direito, para Shiva, é a constituição de ser humano e sua relação com os recursos naturais, que, a partir de sua utilização de forma coletiva, configura-se como um direito natural imanente a própria condição dos indivíduos. Ao conceber uma ideia de direito natural anterior a formação dos Estados, a filósofa indiana aproxima-se da concepção moderna de *jusnaturalismo*¹⁴⁷. No artigo intitulado *Teorias da Lei Natural: Pufendorf e Rousseau* (2007), Luiz Felipe Sahd afirma que as doutrinas do *jusnaturalismo* moderno “estavam de acordo com um ponto: na existência de um ideal de justiça anterior ao Estado e independente da vontade arbitrária dos homens” (SAHD, 2007, p. 222). Partindo dessa concepção de um direito anterior a formação dos Estado, Shiva define sua concepção de direito natural a água:

A água tem sido tratada tradicionalmente como um direito natural – um direito que nasce da natureza humana, das condições históricas, das necessidades básicas ou de noções de justiça. Os direitos à água como direitos naturais não se originam com o Estado; eles surgem de um dado contexto ecológico da existência humana. Assim como os direitos naturais, os direitos à água são direitos usufrutuários; a água pode ser usada, mas não possuída (SHIVA, 2006, p. 36).

Contra esse avanço econômico, a filósofa evoca que a “água é uma riqueza pública porque é a base ecológica de toda a vida e porque sua sustentabilidade e alocação equitativa dependem da cooperação entre os membros da comunidade” (SHIVA, 2006, p. 40). Considerando-a como riqueza pública e comunitária, a autora indiana ressalta que aqueles que lutam pela água como um direito natural não deve perder de vista que para salvaguardar os recursos hídricos é necessária uma comunidade autogerida. Desta forma, a comunidade ribeirinha deve ter seus direitos observados e respeitados.

¹⁴⁷ Norberto Bobbio, na obra *Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna* (1996) descreve como a questão do sujeito é central para o direito natural moderno: “A melhor prova disso, de resto, é o fato de ter prevalecido o uso (pelo menos a partir da crítica da escola histórica) de chamar o direito natural moderno de “direito racional”: temos aqui um indicador do fato de que aquilo que caracteriza o movimento em seu conjunto não é tanto o objeto (a natureza), mas o modo de abordá-lo (a razão), não um princípio ontológico (que pressuporia uma metafísica comum que, de fato, jamais existiu), mas um princípio metodológico” (BOBBIO, 1996, p. 16).

Na Convenção 169 da OIT, de 1989¹⁴⁸, existem dois artigos que tratam da relação entre povos originários e ribeirinhos e o meio ambiente. No artigo 4º, parágrafo 1, afirma que medidas especiais necessárias deverão ser adotadas para salvaguardar as pessoas, instituições, bens, trabalhos, culturas e meio ambiente desses povos. No Artigo 7º, parágrafo 4, os governos deverão tomar medidas, em regime de cooperação com os povos interessados, para proteger e preservar o meio ambiente nos territórios habitados por eles. Esse direito usufrutuário do patrimônio público abole qualquer forma de apropriação das águas, reservando seu uso para propósitos naturais.

Visando garantir o direito à vida dos indivíduos e aos recursos que o sustentam, a necessidade da água para o desenvolvimento humano é motivo suficiente para que ela esteja em leis e costumes antigos e aceita como fator social e cultural. Por esses motivos, elimina-se a concepção de que os direitos às águas sejam exclusivamente direitos jurídicos, isto é, garantidos pelo Estado. O direito natural a água é muito mais amplo do que aqueles determinados pela esfera estatal, pois deve amparar-se como prelúdio para uma visão mais democrática da água.

Democracia da água.

Na obra de 2006, a filósofo indiana propõe, como contrapartida ao corporativismo ambiental, uma Carta de Direitos Ambientais da Comunidade, cujos princípios são a preservação, a participação e a proteção a água de forma global. Segundo Shiva, “todos esses direitos são elementos básicos de uma democracia da água na qual o direito à água limpa está protegido para todos os cidadãos. O mercado não pode garantir nenhum desses direitos” (SHIVA, 2006, p. 51). A democracia da água exige que haja políticas públicas e ecológicas que envolvam grupos sociais que possuem um modo de vida diretamente ligado aos recursos hídricos. Comunidades indígenas, quilombolas, pequenos agricultores são agentes humanos que podem praticar uma melhor governança em relação as águas. Porém, são deixados de lado nos debates e na formação dessas políticas públicas. Para uma autêntica democracia da água, é importante contornar os assédios mercadológicos sobre um recurso natural que deve ser visto e utilizado como um bem comum.

148

Documento

completo:

<https://www.oas.org/dil/port/1989%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20Povos%20Ind%C3%ADgenas%20e%20Tribais%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20OIT%20n%C2%BA%20169.pdf>. Acessado em 15 de mar. de 2022.

A democracia da água apresenta-se em nove pontos. No Primeiro, a água deve ser utilizada de acordo com as nossas necessidades de sobrevivência, devendo, também, mantê-la limpa e acessível aos demais indivíduos. No Segundo ponto, a água é essencial a vida porque dela dependem todos as espécies e ecossistemas, respeitando-se o direito dos demais seres em usufruí-la. Terceiro, os ciclos das águas conectam todos os seres e todas as partes do mundo, devendo assegurar que uma determinada ação não causem danos as outras pessoas e espécies. No quarto ponto, a água deve ser gratuita e de acesso universal, e isso é justificado pelo fato dela ser uma dádiva da natureza, que não entregou a um ou grupo de indivíduos sua apropriação.

No quinto ponto, a água é um recurso limitado e, se mal utilizada, poderá vir a se esgotar. O uso não sustentável está associado à sua extração que, dependendo do volume, pode não ser reposto da maneira correta, ocasionando desequilíbrio ambiental. No sexto ponto, a água tem que ser conservada e utilizada dentro dos limites justos e ecológicos. No Sétimo ponto, a água é um bem comum, não podendo ser possuída como propriedade privada. Devido a sua natureza líquida, ela deve ser utilizada de forma coletiva. Oitavo ponto, não deve ser utilizada de forma excessiva, desperdiçá-la ou poluí-la, ações que violam a sua utilização de forma justa e sustentável. Por fim, a água não pode ser substituída, não devendo ser tratada como uma mercadoria.

Todos esses princípios objetivam enfrentar a lógica do mercado e dos grupos internacionais em transformar um elemento que é dado gratuitamente pela natureza em mercadoria internacional. As crises hídricas que muitos países passam cotidianamente são resultados de uma cadeia nefasta: privatizações que resultam em poluição, desestabilidade dos ciclos hídricos e guerras que são travadas dentro do campo político e econômico com as comunidades dependentes diretamente do recurso e das populações dos centros urbanos, sobretudo as periféricas, que sofrem com a negligência no abastecimento e saneamento. A reflexão de Shiva é justamente para revermos nossas ações perante a infindável guerra empreendida pelo capital pela água e ressignificar o uso dos recursos, não a vendo como um objeto a ser comprado, mas sim como um elo natural entre todas os povos em salvaguardá-la como bem comum global.

Conclusão.

A ONU, em 2003, criou um programa de sustentabilidade em relação a água, chamado ONU Água, tem por objetivo garantir a cooperação em programas voltados a água e ao saneamento, cujo objetivo é apoiar os Estados-membros a administrá-la de forma sustentável.

Resultou, desse programa, a Agenda 2030¹⁴⁹, cujo objetivo geral é concretizar o alcance universal e equitativo à água potável e segura para todos, saneamento e higiene adequada e melhorar a qualidade do elemento natural através da redução da poluição, do lançamento de dejetos, produtos químicos e outros materiais poluentes.

Os desafios apresentam-se amplos, haja vista que o consumo de produtos industrializados, sobretudo plástico, representam cada vez mais uma ameaça a sobrevivência da humanidade. Enquanto os recursos naturais forem cada vez mais explorados pelas grandes corporações, arraigado a um estilo de vida consumista das populações mundiais, a sobrevivência do planeta estará em constante ameaça.

A proposta da filósofa indiana é justamente mudar essa visão mercantilista dos recursos naturais, tratando-os a partir de gerenciamentos coletivos, em que as populações sejam consultadas pelo Estado e, assim, salvaguardar os seus direitos básicos. A água deve ser considerada um direito humano, pois somente assim ela será garantida a todos os povos e preservada a nível mundial como um bem comum global.

Referências bibliográficas

ÁGUA vira commodity e é negociada na bolsa de valores dos Estados Unidos. **Fórum**, 2020. Disponível em: <<https://revistaforum.com.br/global/2020/12/17/agua-vira-commodity-negociada-na-bolsa-de-valores-dos-estados-unidos-87841.html>>. Acessado em 16 de mar. de 2022.

ALVES, José Eustáquio Diniz. Crescimento populacional e mudanças climáticas vão aumentar estresse hídrico. **EcoDebate**, Rio de Janeiro, 22 de mar. de 2019. Disponível em: <<https://www.ecodebate.com.br/2019/03/22/crescimento-populacional-e-mudancas-climaticas-vao-aumentar-o-estresse-hidrico-artigo-de-jose-eustaquio-diniz-alves/>>. Acessado em 16 de mar. de 2022.

BARLOW, Maude. **Água, futuro azul: como proteger a água potável para o futuro das pessoas e do planeta para sempre**. São Paulo: M. Books, 2015.

BOBBIO, Norberto, BOVERO, Michelangelo. **Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo : Brasiliense, 1986.

¹⁴⁹ Link para acessar o documento em português: <https://brasil.un.org/sites/default/files/2020-09/agenda2030-pt-br.pdf>. Acessado em 16 de mar. de 2022.

BRASIL. **Lei nº 14.026, de 15 de julho de 2020.** Atualiza o marco legal do saneamento básico. Brasília, 15 de julho de 2020; 199º da Independência e 132º da República. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2020/lei/114026.htm#view>. Acessado em: 16 de mar. de 2022.

BRASIL é o 4º país do mundo que mais gera lixo plástico. **WWF**, 2019. Disponível em: <<https://www.wwf.org.br/?70222/Brasil-e-o-4-pais-do-mundo-que-mais-gera-lixo-plastico>>. Acessado em: 16 de mar. de 2022.

CLIMATE change and population growth are making the world's water woes more urgent. **The Economist**, 2019. Disponível em : <<https://www.economist.com/special-report/2019/02/28/climate-change-and-population-growth-are-making-the-worlds-water-woes-more-urgent>>. Acessado em 16 de mar. de 2022.

MELLO, Kátia; SILVEIRA, Daniel. Leilão da CEDAE arrecada mais de R\$ 22 bilhões pelos blocos 1, 2 e 4; bloco 3 não recebe ofertas. **G1**, Rio de Janeiro, 30 de abr. de 2021. Disponível em : <<https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2021/04/30/primeiro-lote-do-leilao-da-cedae-e-vendido-com-mais-de-100percent-de-agio-sobre-o-lance-inicial.ghtml>>. Acessado em : 16 de mar. de 2022.

OBJETIVOS DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL. **Transformando Nosso Mundo: A Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável.** Trad. pelo Centro de Informação das Nações Unidas para o Brasil (UNIC Rio). Disponível em: <<https://brasil.un.org/sites/default/files/2020-09/agenda2030-pt-br.pdf>>. Acessado em: 16 de mar. de 2022.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. **Convenção nº 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais.** Disponível em: <<https://www.oas.org/dil/port/1989%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20Povos%20Ind%C3%ADgenas%20e%20Tribais%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20OIT%20n%C2%BA%20169.pdf>>. Acessado em: 16 de mar. de 2022

SAHD, Luiz Felipe N. de A. e S. Teorias da Lei Natural: Pufendorf e Rousseau. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, 30(2): 219-234, 2007.

SHIVA, Vandana. **Guerra por água: privatização, poluição e lucro.** Trad. Georges Kormikiaris. São Paulo: Radical Livros, 2006.

NOTAS SOBRE A RELAÇÃO CORPO-ESPAÇO-TEMPORALIDADE À LUZ DE MERLEAU-PONTY

Alessandra Lins da Silva¹⁵⁰

Resumo: No contexto da *Fenomenologia da Percepção*, o artigo pretende evidenciar o tema da corporeidade com ênfase nas dimensões de tempo e espaço. O argumento movimenta-se no sentido de descrever e relacionar o espaço habitado pelo corpo, ele mesmo uma espacialidade, atravessado pela temporalidade, ao sincronizar o arco da existência presente, tensionado por memórias e aberturas para o futuro. O aspecto da temporalidade, por sua vez, é para o autor um dos atributos inerentes ao corpo que conhece e percebe os objetos sensíveis à sua volta, e este processo acontece em contato com as coisas ao nosso redor e com a alteridade. Ao corpo fenomênico e temporal é possível uma percepção do tempo em novos e variados espaços, podendo demonstrar, em termos práticos, nossa capacidade de entendimento do tempo como um campo de presença aberto, com todas as possibilidades que nos é dada a partir de nossas referências às marcas do passado, memórias, hábitos, novas possibilidades de futuro, ideologias, valores, crenças, e tudo o mais que nos indique enquanto seres no mundo. Isto posto, o movimento seguinte deste artigo se dá no sentido de explorar algumas concepções de espaço, nesse ínterim incluindo o nosso próprio corpo enquanto espaço, e como o tempo encontra-se nele habitado, podendo nos trazer a experiência das memórias e das projeções de futuro. A tentativa que se espera é a de demonstrar existente uma relação corpo – tempo - espaço como forma de potência corporal que transita entre tempos e lugares dentro da perspectiva da fenomenologia da percepção.

Palavras-chave: Corpo; espaço; temporalidade; hábitos; memórias; projeção de futuro.

Abstract: In the context of the *Phenomenology of Perception*, the article intends to highlight the theme of corporeality with emphasis on the dimensions of time and space. The argument moves in the sense of describing and relating the space inhabited by the body, itself a spatiality, crossed by temporality, by synchronizing the arc of present existence, tensioned by memories and openings for the future. The aspect of temporality, in turn, is for the author one of the attributes inherent to the body that knows and perceives the sensitive objects around it, and this

¹⁵⁰ Tecnóloga em Design de Interiores pelo Instituto Federal de Alagoas - IFAL, mestranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Alagoas - UFAL, e-mail: alessandra.silva@ichca.ufal.br.

process takes place in contact with things around us and with otherness. The temporal phenomenal body is able to relocate time in new and varied spaces, being able to demonstrate, in practical terms, our ability to understand time as possibilities that are given to us from our references to marks of the past, memories, habits, new possibilities for the future, ideologies, values, beliefs, and everything else that indicates us as being in the world. That said, the next move is to explore some conceptions of space, in the meantime including our own body as space, and how time visits these inhabited spaces, bringing us the experience of memories and future projections. The expected attempt is to demonstrate the existence of a body – time – space relationship as a form of bodily Power that transits between times and places within the perspective of the phenomenology of perception.

Keywords: Body; space; temporality; habits; memories; future projection.

1. 1 Notas sobre corpo e temporalidade

A obra de Merleau-Ponty intitulada *Fenomenologia da percepção* (1945/ 2018) apresenta no *capítulo II* da *Terceira Parte* a temática da temporalidade, em que o ser está para com o mundo numa natureza de ligação do corpo fenomenal perceptivo direcionado aos objetos ao seu redor, expressando com isso significações que se perfazem no próprio tempo e revela intrínseca a relação da temporalidade com a nossa subjetividade.

Para Merleau-Ponty “todas as nossas experiências, enquanto são nossas, se dispõem segundo o antes e o depois” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 549), sendo através do tempo que podemos pensar o próprio ser.

O filósofo francês entende que “o tempo supõe uma visão sobre o tempo” (MERLEAU-PONTY, 2018, Pp. 551), e que, portanto, somos capazes de perceber o tempo em sua relação com as próprias coisas do mundo. Para ele, passado e futuro constituem a dimensão existencial e perceptiva dos sujeitos mundanos. O tempo se faz e se lança continuamente. Assim, a nossa existência e percepção estão em uma situação relacional, que por sua vez é temporal com as coisas ao nosso redor. Trata-se de um movimento constante que se faz no privilégio do campo presente, transitando na relação do sujeito no horizonte do mundo, dos outros e as coisas mundanas em sua volta, arrastando memórias do tempo passado e projetando aberturas para o futuro.

Para Merleau-Ponty (2018), o ser no mundo está situado no “campo de presença” do presente, sendo que sua existência e expressividade são tecidas pelo não-ser, o que já foi (passado) e o que ainda não é (futuro). Segundo João Dias (2017), o que Merleau-Ponty nos ensina é que a temporalidade encontra na unidade corporal sua afirmação como expressão do *ser no mundo*. Em outras palavras, as nossas experiências de expressividade e subjetividade são constituídas em um arco tensionado pela temporalidade.

Merleau-Ponty (2018) problematiza a subjetividade encarnada, também, pela temporalidade, pois a presença se manifesta como subjetividade, é o ser que faz ver um mundo percebido e uma subjetividade estabelecida. Para Acylene Ferreira (2008), é no movimento em direção ao mundo que a consciência se realiza e se enraiza nas modulações do *ser* e, por sua vez, o caráter ambíguo da temporalidade: ora do tempo habitual, efetivo e intratemporal e que nos lança à ideia de completude do tempo; ora do tempo constituinte ou “o tempo que se sabe”, que se inclina ao vazio e à incompletude.

Segundo Ferreira (2008), o pensamento merleau-pontyano sobre a temporalidade considera que o campo de presença em seu sentido amplo mobiliza de modo originário os horizontes de passado e porvir. Uma dimensão que afirma a intencionalidade da consciência como temporalidade. O tempo presente torna possível à realização dos atos da consciência, em um regime relacional que retoma fios do passado e projeta aberturas para o futuro. As dimensões do passado e do porvir mantêm certa “distância” dos atos da consciência do presente, podendo a subjetividade voltar-se a eles num movimento que retoma e se confunde com a própria temporalidade. Aqui o *ser no mundo* assume um viés de presente e presença dentro dessa perspectiva temporal.

Para explicar melhor essa ideia do campo temporal do presente vivo e como podemos entender sua duração e o deslizamento intencional no passado e no futuro, Merleau-Ponty (2018) retoma as reflexões husserlianas sobre a persistência e abertura temporal, expresso na seguinte sugestão gráfica:

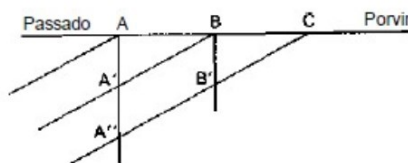


Figura 1: Tempo das retenções (*Abschattungen*)
 Fonte: Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, p. 559. ¹⁵¹

As linhas entrecruzadas do grafismo indicam que o movimento temporal não é linear, mas sim uma rede de intencionalidades. A linha horizontal refere-se à série dos “agora” vistos de um “agora” anterior, formando assim movimento que sincroniza passado e futuro. As letras A, B e C representam passado, presente e futuro; nas linhas em oblíquo B corta A’, C corta B’ e A”, significando que as retenções encontram seus respectivos “agoras”; já as linhas verticais são as retenções sucessivas de um mesmo agora.

Com isso, o gráfico revela a relação entre intencionalidade e temporalidade. Para Merleau-Ponty (2018, p. 555), não devemos compreender que “o tempo é um dado da consciência” e sim que “a consciência desdobra ou constitui o tempo”, isso porque ela não se esgota no presente, mas “pensamos no tempo como relações temporais que tornam possíveis os acontecimentos no tempo”. O campo de presença não se esgota no agora, mas no movimento de retomada e de abertura às demais dimensões temporais. Em regime fenomenológico, a intencionalidade da consciência sobre o tempo, não se encerra em sínteses que pretendem

¹⁵¹ Merleau-Ponty privilegia aqui o caráter pré-objetivo da intencionalidade que define os horizontes de passado e de porvir, em detrimento da intencionalidade de ato que Husserl considera indispensável para a compreensão do sentido temporal dos fenômenos. (...) a estratégia de Merleau-Ponty consiste em mostrar que é perfeitamente possível lermos o esquema husserliano do tempo, prescindindo daquilo que nele indicaria a necessidade de uma intencionalidade de ato. Ao longo das linhas verticais e transversais (intencionalidade operante) não é o tempo que vem até nós, somos nós que nos “transcendemos” no tempo. (...) para melhor ilustrar esse movimento de transcendência (que é a intencionalidade operante), Merleau-Ponty sugere que o esquema husserliano seja completado, acrescentando-se às linhas que representam os perfis passados, uma continuação simétrica representando as protensões. O tempo, aqui, não é uma linha (como sugere a interpretação “espacial” do tempo), mas uma rede de intencionalidades, diz Merleau-Ponty³⁴. Para sermos mais exatos, o tempo é a comunicação interna entre as diversas modificações de uma mesma impressão (A, A’, A”), assim como entre os diversos perfis de um mesmo campo de presença (para o campo B: A’, C’...), daí por que, para compreender o seu próprio escoamento e o escoamento dos fenômenos, a consciência não precisa representar para si esses fluxos. A cada presente que surge é o próprio futuro que vem ao presente e o próprio presente que vai ao passado, pois, “(e)nquanto B se torna C, ele também se torna B’, e no mesmo momento A, que se tornando B também tinha se tornado A’, cai em A”. Ou seja, em cada um de nossos campos de presença (linhas oblíquas), podemos (re)encontrar o tempo inteiro, pois cada um de nossos “agora” mais não é do que um ponto de passagem para os demais momentos. (...) Logo, conforme o diagrama merleau-pontyano, os eventos dessa série A, B, C... não estão conectados entre si, não há entre eles uma relação de cumplicidade ou de causa e efeito. Cada qual, entretanto, liga-se aos demais de forma oblíqua, por meio das retenções de passado ou prospecções alçadas mais além de suas próprias constituições materiais. Cada linha oblíqua representa um campo de presença provisório e passageiro. (MÜLLER, 2013, p. 506-511).

dominá-lo por inteiro de forma consciente. A gênese temporal não é plenamente constituída ou atravessada pela consciência.

A temporalidade é movimento, enquanto retomada e abertura não se encerra, mas antes está em um fluxo de síntese pré objetiva que mobilizada e transita entre as dimensões temporais. Tal fluxo não é uma decisão da consciência, ou ainda, de atividade do *cogito*. Como afirma Merleau-Ponty:

(...) com efeito, é visível que eu não sou o autor do tempo, assim como não sou o autor dos batimentos do meu coração, não sou eu quem toma a iniciativa da temporalização; eu não escolhi nascer e, uma vez nascido, o tempo funde-se através de mim, o que quer que eu faça. (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 572).

É na retomada do corpo próprio de fios do passado, encarnação presente e abertura ao futuro que o tempo realiza sua gênese, e não na reunião dos instantes num ato deliberativo do sujeito, ou ainda, em uma atividade constituinte da consciência. A dimensão temporal é antes fluxo e sincronia, que não se fecha em seu campo de presença, mas está em contínuo processo de reabertura. Ou seja, não podemos dizer que a síntese do tempo ocorre de forma linear eternizando o presente. Passado e porvir são horizontes que a presença sincroniza.

O tempo é, portanto, uma dimensão do corpo fenomenal, vivo e vivido, na *facticidade* do mundo, nas relações intersubjetivas com o outro e com as coisas mundanas. A temporalidade é tecida em experiências e expressões do *ser no mundo*. O escoamento do tempo nos é dado como uma “quase presença”, introduzindo o “não-ser” no passado e futuro, o que aponta para o corpo fenomenal em sua articulação entre tempos e lugares, conforme se relaciona com as coisas do mundo ao seu redor, fazendo com que os espaços presentes nos acontecimentos da vida sejam vividos em sincronia com a dimensão temporal. Corpo, espaço e temporalidade relacionam-se fenomenologicamente na constituição do *ser no mundo*.

1.2 Notas sobre corpo e espaço

A noção da espacialidade com a qual estamos familiarizados nos remete, a princípio, aos lugares vistos como coordenadas, pontos de localização na superfície terrestre, locais cujas dimensões e formatos temos acesso com certa facilidade. No entanto, segundo Andre Baratta (2021), espaço compreende mais que isso, haja vista a multiplicidade de maneiras com a qual

os nossos corpos podem habitar o mundo, sobretudo considerando o fator temporal nesse arranjo.

Sendo assim, os lugares podem ser vistos como espaços habitados pelo tempo, podendo ser ou não habitados por nossos corpos, no qual alguns lugares são para nós mais como memórias de lugares do que lugares propriamente ditos. Estes últimos, por sua vez, são espaços que se tornaram comuns a nós e aos quais podemos regressar, fazendo com que a sua carga valorativa alcance níveis de significação expressivos, que por sua vez são temporais. Os hábitos também são lugares, e estes são espaços habitados por nossos hábitos também (BARATTA, 2021).

Baratta (2021) afirma ainda que os lugares podem ser apenas memórias de terem sido lugar algum dia, sendo portanto, inabitados; lugar pode ser ainda imaginação de ser lugar, como é o caso das utopias, por exemplo. Temos os lugares materiais, os virtuais e também as pessoas como lugares – quando nelas temos os encontros das relações de casamento, amizade, maternidade, dentre tantas outras formas de interações que nos acolhem, dando vida à conhecida expressão “você é meu lar”. Mas, não podemos desconsiderar na constituição desses espaços que há outros tipos de relações que podem carregar outras marcas não tão harmoniosas para as pessoas, mas traumáticas.

Segundo Rodrigo dos Santos (2011), Merleau-Ponty apresenta a noção de espaço não enquanto um ambiente (lógico ou real), uma espécie de éter cujas coisas estão imersas e tornam-se possíveis, mas aproxima-se muito mais da ideia de uma potência que abrange um universo de conexões no qual a posição das coisas se torna possível. Sobre isso, citamos Merleau-Ponty:

Portanto, ou eu não reflito, vivo nas coisas e considero vagamente o espaço ora como o ambiente das coisas, ora como seu atributo comum, ou então eu reflito, retorno o espaço em sua fonte, penso atualmente as relações que estão sob essa palavra, e percebo então que elas só vivem por um sujeito que as trace e as suporte, passo do espaço especializado ao espaço espacializante (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 328).

A concepção do fenomenólogo francês entende o espaço em relação íntima com a experiência perceptiva, pois os predicados que atribuímos aos objetos são constituídos num dado meio de experiência, num dado espaço. Assim, os espaços pré-existentes ao conhecimento sensível funcionam, por assim dizer, como planos materializadores da experiência perceptiva, sendo que os sentidos, por serem antepredicativos, já se encontram na gênese do fenômeno. A tarefa que se pretende à fenomenologia é, justamente, descrevê-los.

E é dessa forma que o espaço passa de espacializado, quando não o percebemos e o tomamos apenas enquanto ambiente das coisas, para espaço espacializante, quando percebido

pelo sujeito e tomado em sua fonte enquanto meio vivo e relacional com o sujeito que o concebe e o suporta (MERLEAU-PONTY, 2018).

Além disso, segundo Santos (2011), Merleau-Ponty nos diz que é no nível da experiência que os dados táteis, cinestésicos, labirínticos do nosso corpo se entrelaçam com o espaço. É na articulação espacializante do corpo fenomenal com ele que o campo perceptivo se orienta, e, no final da experiencição, podemos identificá-lo sem conceito, já que o corpo agora é nosso centro de gravidade. Segundo explica Merleau-Ponty:

Quando dizemos que um objeto é gigantesco ou minúsculo, que ele está distante ou próximo, frequentemente é sem nenhuma comparação, mesmo implícita com algum outro objeto ou mesmo com a grandeza e a posição objetiva de nosso próprio corpo, é apenas em relação a um certo ‘alcance’ de nossos gestos, a um certo ‘poder’ do corpo fenomenal sobre sua circunvizinhança. Se não quiséssemos reconhecer este enraizamento das grandezas e das distâncias, seríamos reenviados de um objeto referência a outro, sem entender nunca como pode haver aqui distâncias ou grandezas para nós. (...) Assim, a profundidade não pode ser compreendida como um pensamento de um sujeito acósmico, mas como possibilidade de um sujeito engajado (MERLEAU-PONTY, 2018, P. 359-360).

Portanto, o espaço se entrecruza com a percepção e indicam que nossa corporeidade se comunica com o mundo, sendo até mesmo mais antiga que o próprio pensamento. Ao passo que somos inseridos na experiência do espaço, a significação dele se desenrola pelos sentidos que já são apreendidos nele, e o espaço, por sua vez já é por nós conhecido. A percepção apresenta-se como um tipo de iniciação não objetiva do mundo. Nele a experimentação do espaço acontece pela vivência do corpo fenomenal, que se engaja na mundaneidade, na busca incessante da gênese fenomenal, e seu sentido imanente (SANTOS, 2011).

Já é possível agora visualizar melhor a reflexão fenomenológica de que o processo de percepção do espaço se movimenta numa série temporal que possui uma certa ruptura linear do tempo com indicações de atravessamentos temporais. Nessa relação, o espaço percebido é a realidade da *facticidade* do mundo (OLIVEIRA; FURLAN, 2017).

As relações do sujeito no mundo, como *ser no mundo*, por seu turno, habita lugares e mobiliza temporalidades através de sua corporeidade. Nessa relação, a espacialidade pode se desdobrar em diversas modalidades de abertura do corpo: espaço dos sonhos dos mitos, o sexual, por exemplo. Experiências expressivas que não caberiam numa compreensão de espacialidade tal qual a geometria euclidiana nos faria pensar (OLIVEIRA E FURLAN, 2017).

Para Merleau-Ponty (2018) “o tempo se afirma enquanto espaço” quando passado, presente e futuro coexistem em nosso pensamento, em nossa experiência mundana, e isso acontece no deslizamento do campo de presença em todos esses momentos temporais, de forma

que é na instância da consciência ¹⁵² que se opera a contemporaneidade de todos os tempos. Com isso, temos que conforme os nossos hábitos se firmam no tempo, e viram memórias repetidas de nossas ações, podemos tê-los como percepções conservadas.

Dessa forma, segundo Baratta (2018), tomamos temporalidades como hábitos de uso do tempo que se distinguem entre os que os compartilham, ou seja, o tempo se torna lugar, de variados modos, por aqueles que o habitam. Os nossos hábitos (mesmo sendo de sua natureza a ação da repetição) podem, a qualquer momento, ser abandonados, recriados, trocados por outros, e assim passamos a construir os espaços que vão se firmando no tempo, sem jamais dá-lo por encerrado.

É por meio da habitação que nossos corpos experimentam e vivenciam os espaços, e à medida que nós estamos situados enquanto corpos dotados de temporalidade podemos nos perder em lembranças ou revisitar vivências. O espaço sempre está em nosso mundo, ele é nosso próprio mundo, em alguma instância.

Para Merleau-Ponty, o ponto chave para compreendermos o fenômeno do corpo vivido é justamente considerar o vasto repertório de possibilidades de comportamentos que se sedimentam por meio do hábito, que tem o poder de “dilatar nosso ser no mundo” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 168 - 199).

O hábito é importante para a teoria da espacialidade do corpo próprio em Merleau-Ponty. Segundo Rafaela Marques (2017), adquirir um hábito envolve um processo de aprendizagem corporal que se deixa invadir por novas significações. O nosso corpo é capaz de apanhar um dado movimento sem que precisemos refletir sobre os passos do movimento quando o realizamos. O corpo é o mediador de um mundo e o hábito é uma resposta a uma demanda dele, ou mesmo uma relação intencional com ele, não sendo no pensamento ou mesmo no corpo objetivo que ele se encontra. Portanto, o corpo é um espaço expressivo por onde passam as interações do sujeito com o mundo ao seu redor.

¹⁵² O sentido de consciência para Merleau-Ponty será a de uma consciência perceptiva, cuja principal característica é a sua encarnação. Segundo Marcus Sacrin A. Ferraz, “a consciência perceptiva sempre se refere ao corpo, não como a um objeto exterior a si, mas como parte integrante da estrutura fáctica do sujeito perceptivo. (...) Merleau-Ponty defende o engajamento do sujeito em uma situação concreta, de modo que a delimitação do âmbito da significatividade da experiência decorra da sua inerência ao mundo, e não a preceda”. Mais adiante, Ferraz menciona que o “corpo demarca, por meio de um sistema de equivalências entre a amplitude perceptivo motora e os dados sensíveis, os limites da experiência. Ele se torna então, o meio universal, correlato a todos os fenômenos possíveis. ‘A consciência do corpo invade o corpo’ (MERLEAU-PONTY, 1997 c, p.90); as tarefas outrora circunscritas à consciência passam para o corpo próprio” (FERRAZ, 2006, Pp. 80 - 83).

A espessura de nossos corpos, por sua vez, pode ser abrigada nos espaços por meio da habitação, em que suas camadas de significações são constituídas pela temporalidade. Assim, podemos entender a temporalidade em interligação aos espaços, em que ambos se aproximam de uma experiência perceptiva que possui uma dimensão tátil, manual, articulada com o corpo, com o olhar, o imagético e o pensar, salientando a visão da “carne do mundo” dentro de uma perspectiva fenomenológica dos espaços habitados pelos indivíduos, por assim dizer.

1.3 A potência corporal entre tempos e lugares: a relação corpo-espaço-tempo

Merleau-Ponty aponta para três temáticas relevantes ao desenvolvimento de suas ideias sobre a corporeidade, percepção e temporalidade, quais sejam:

- 1) O corpo como eu posso (ou seja, como esquema com o mundo, potência de relação com ele), como capas de sensação (compreendido então com simultaneamente sensível e senciente) e como “coisa” padrão (zero de orientação, nível, a partir do qual o sujeito se relaciona com o mundo); 2) o papel de outrem (é através da intercorporeidade que o sujeito completa seu esquema corporal e pode compreender um mundo comum, para além de sua experiência dele); 3) os objetos originários – a Terra (ou seja, a espacialidade originária através da qual o corpo se relaciona com o mundo, solo originário para a idealização geométrica) (OLIVEIRA; FURLAN, 2017, p. 93).

A noção da estrutura perceptiva corporal liga o sujeito ao mundo, tornando o corpo uma potência de ação que habita o mundo, e é o tempo, em particular, que garante que a experiência do mundo seja unificada com a experiência de si, e essa coesão de vida que acontece na temporalidade se explicita desde o nascimento do ser é confirmada a cada presente, e assim as coisas se articulam e ganham sentido, segundo Merleau-Ponty (2018).

O sentido está na totalidade dessa estrutura, isso tanto quando o sujeito percebe a coisa, como quando o outro a percebe também, e esse movimento de existência, proximidades e distâncias torna-se hábito e significam as coisas, sendo possível porque admitimos que existe uma identificação da subjetividade com a própria temporalidade.

Sobre as memórias que os espaços nos possibilitam revisitar, temos que elas se tratam de vividos que, muitas vezes, só existem em nossos pensamentos, o que temos são imagens daquilo que experienciamos um dia, e lembramos dos objetos como foram dados naquele momento. É no esquema de ausência e presença (de modo que uma acentua a outra) que, segundo Santos (2011), conseguimos entender o processo de nossos vividos virem à tona em

nossos pensamentos, reativando as marcas deixadas em nossos corpos pelos espaços e seus objetos, e até mesmo nos fazendo ter as sensações que relacionamos aos lugares.

Vamos pensar, por exemplo, numa festa de casamento: o espaço em que ela se realiza aparece aos noivos como existente no presente, mas é também passado e se mostra como futuro ainda sem definição adiante. Explicamos. É que os noivos experimentam a cerimônia e a festa comemorativa das recentes núpcias em formas alteradas de presente, passado e futuro, mesmo que o casamento, se o considerarmos enquanto o lugar em que a celebração acontece, seja tido como um evento efêmero e singular.

É pela potência corporal de transitar entre tempos e lugares que podemos afirmar que nossos corpos viajam em pensamentos e sensações pelas camadas temporais e experimentam as coisas nos espaços mundanos, podendo evidenciar significações importantes nesse processo. Não podemos dizer que o casamento é uma ocasião que acontece apenas no dado instante em que os noivos dizem sim um ao outro, ou no momento em que brindam à conquista da união amorosa com suas taças de champanhe, ou mesmo quando registram o seu momento especial numa fotografia da família reunida. Como ignorar que nesse mesmo instante em que tais ações se realizam no campo de presença do agora, os noivos não estejam tomados de marcas do passado, de toda uma vida juntos, dos planos e preparativos para a festa, das economias feitas para o enxoval da casa nova; do sim que vinham dizendo ao longo do tempo e que apenas se publicizou na forma de uma festa no presente.

Como ignorar também que no momento da troca de votos e alianças, seus pensamentos não sejam invadidos pelas expectativas de todo o porvir de uma vida a dois, dos sonhos que desejam construir juntos, os filhos, os bichos de estimação? Ou o medo da responsabilidade de uma vida nova; das contas para pagar, do fracasso, do tédio, da traição, do prazo de validade do amor, da separação, enfim, do incerto? Pois é, pensamos mesmo ser bem difícil dissolver as dimensões temporais do presente, passado e futuro em partes exatamente distintas e determinadas, ou mesmo mensuráveis.

Podemos com nosso corpo, enquanto ser no mundo, ter as nossas vivências no tempo presente, mas tocando as marcas das experiências que o corpo vivido carrega do passado, que vira presente já mordendo o futuro. Nisso se constituem nossos hábitos que são também lugares que atravessam o tempo nessa rede de intencionalidades, sem que exatamente exista algum tipo de instrumento preciso e interno a nós que nos dê com exatidão fragmentos e medidas das dimensões temporais, ou mesmo a duração real e efetiva dos acontecimentos. Podemos

vivenciar a temporalidade em toda a sua plenitude de formas (tempo-lugar/espaco-corpo), mas não seccioná-la em partes.

No sentido de reafirmar a dinâmica da temporalidade do ser no mundo, podemos encontrar explicações nos casos patológicos trazidos por Merleau-Ponty, como, por exemplo, o de Schneider¹⁵³, em que o fenomenólogo constata justamente essa questão da dificuldade da reversibilidade temporal no corpo que possui limitações de movimentos após um evento traumático.

Sendo assim, quando se trata de Schneider realizar movimentos cotidianos, como segurar uma caneta ou pegar um talher, por exemplo, ele os faz sem grandes dificuldades, pois esses movimentos são concretos, e estão ligados ao hábito que o seu corpo próprio adquiriu ao longo de sua vida. Mas quando ele tenta executar ações que envolvem uma carga de imaginação, portanto os movimentos abstratos, como por exemplo, apontar para uma pessoa numa sala, ou mostrar algo, isso demanda que ele tenha um grande esforço, o movimento deixa de ser espontâneo.

O que o caso de Schneider representa, segundo Dias (2019), é justamente a revelação da ambiguidade da experiência do corpo no espaço, os movimentos cotidianos estão presos ao presente concreto e atual, suas ações fundam-se num mundo posto e são limitadas por seus hábitos de forma prática. Para uma pessoa sem patologia, no entanto, a apropriação do espaço pela movimentação suporta uma interrupção da ação sem que o retorno a ela precise de todo um método em partes para continuar sendo feita até o fim.

Além disso, o corpo não patológico pode usar da ferramenta da imaginação para realizar uma ação, e seu mundo habitual não está enclausurado no presente da ação apenas, mas abre-se às demais dimensões temporais (passado e porvir). Os objetos não estão somente posicionados no espaço, mas são tomados enquanto pólos de ação, de modo que os movimentos do corpo abrem novas possibilidades de realização de uma tarefa com certo significado, o que seria a denominação de uma potência de “virtualização” de situações, ou seja, uma capacidade de criação do corpo perceptivo.

Para Merleau-Ponty (2018, p. 159) “o fundo do movimento não é uma representação associada ou ligada exteriormente ao próprio movimento, ele é imanente ao movimento, ele o

¹⁵³ Schneider foi um paciente ferido na região occipital do cérebro, atingido pela explosão de estilhaços de obus durante a Primeira Guerra Mundial, implicando em severos danos cerebrais, sem, no entanto, torná-lo incapaz de executar tarefas rotineiras. Para Merleau-Ponty, a condição corporal de Schneider potencializa evidenciar diferentes sentidos para a reflexão sobre o espaço corporal, o movimento e a temporalidade (DIAS, 2019).

anima e o mantém a cada momento”. Não é que no corpo patológico, como no caso de Schneider, haja uma perda da capacidade de entendimento sob o ponto de vista intelectual, no entanto o processo de abertura para novos modos de significação é bem mais estreito, pois abandonar uma situação que está sedimentada no hábito é algo incomum (DIAS, 2019).

Sendo assim, podemos entender que o nosso corpo encontra-se situado no espaço e o assume, ele também existe na temporalidade, experiência da qual nosso *corpo próprio* está em união imbricada, sem o qual não há como dizer que existe qualquer tipo de atividade em nosso corpo perceptivo que seja desconexa do tempo em todas as suas dimensões.

Prestar atenção em demasiado no presente isolado, se ele pudesse mesmo existir sozinho, seria acentuar a problemática perda de significação e duração dos lugares e do tempo, ou da ligação do tempo com espaço, e ainda deixar de atentar para as possibilidades que o nosso corpo perceptivo (vivo e vivido) possui quando estamos em contato com o mundo e o outro.

Nosso corpo é potência corporal capaz de transitar entre tempos e lugares, de forma a habitá-los e significá-los, e, conforme Baratta (2021), os espaços que não tomam tempo para serem experienciados estão a se rarefazer ou comportar coisas com meras funcionalidades e precariedade de interações. É preciso fortalecer a ligação dos tempos e lugares cedendo e lançando mão da experiência da errância, do lúdico, do brincar, sem que precise haver sempre um objetivo previamente definido ou a se alcançar, tudo mecanicizado demais, frio demais, distante demais.

Mostra-se mais proveitoso em nossa compreensão sobre o tempo se nos distanciarmos um pouco dessa ideia marcante do tempo como algo instantâneo, ou acelerado, e, em vez disso, poderíamos vivenciar a experiência do tempo através da permanência dos nossos corpos nos lugares, querer não apenas passar por estes lugares, mas estar neles, ter um norte, ser provido de sentido, poder gozar do presente com presença, marcas e prospecções, tão indissociáveis que seja incontornável compreender a passagem de uma sem estar nas outras dimensões temporais.

Podemos dizer que o passado torna ao presente porque dele não se esgotou totalmente, porém há um tipo especial de ausência que ele traz, isso porque o nosso corpo fenomenal perceptivo faz parte do mundo não apenas como um simples suporte existencial, mas carrega as marcas que o tempo vai imprimindo nele. Podemos perceber os espaços observando como os corpos se movem e o habitam; podemos também passar a ler as múltiplas percepções espaciais que os corpos exprimem, e é no jogo de ausências e presenças do campo temporal que é permitido aos objetos continuar a se manifestar a si mesmos para nós (SANTOS, 2011).

É por isso que um espaço não pode ser dado por acabado, pois, ele é habitado de diversas maneiras por nós, hábitos que ainda se farão no porvir, e, assim como o tempo, desenhamos a trajetória dos espaços de forma contínua, dinâmica, aberta e compartilhada pelos outros.

O espaço pode ser vivido em todas as possibilidades da imaginação. O que o nosso corpo experimenta serve de base, de ponto de partida para se criar maneiras de outros corpos terem experiências também. Segundo Merleau-Ponty (2008, p. 130) “a coisa vivida não é reconhecida ou construída a partir dos dados do sentido, mas se oferece desde o início como o centro de onde estes se irradiam”. Assim, as nossas preferências em relação a certos espaços e objetos acontecem do modo que acontecem, porque, desde que temos um corpo perceptivo e temporal, estas marcas ficam nele à medida que passamos a experimentar o mundo, e é assim que o espaço se revela fenomenológico¹⁵⁴, pois os corpos o habitam e mantêm com o espaço uma relação de extraordinário engajamento, tornando sempre vivas as experiências do tempo em nós.

Ainda assim, não conseguimos dizer, segundo Ábalos (*apud* Santos, 2011), que a perspectiva fenomenológica traz em si uma consistência temporal, pois o tempo da fenomenologia é, por assim dizer, um tempo lento, em suspensão, posto entre parênteses, autoral¹⁵⁵ e personalizado porque carrega consigo uma intensidade do vínculo pessoal com o espaço enquanto fenômeno do sentido, o que implica na concepção de que o sujeito perceptivo está diante de si próprio e do mundo constituindo-se por meio da experiência do corpo atrelado às coisas, ao mundo e à intenção.

Transportar nosso corpo no espaço e no tempo é, portanto, reviver os nossos vividos no curso de nossa história, é sonhar com as possibilidades do porvir, é construir narrativas de nossos corpos entre tempos e lugares. É ainda conceber os espaços por meio da ativação completa da inércia, e passar a entendê-los como um ente habitado por estímulos e reações dos nossos corpos entre eles, nos fazendo crer que isso torna a nossa subjetividade uma presença protagonista em interação com os fenômenos.

Referências bibliográficas

¹⁵⁴ O espaço fenomenológico, por assim dizer, é aquele que aparece não como um meio externo, como se estivesse esperando ser adentrado pelos corpos, mas ele é um espaço que participa ativamente da experiência sensorial e atribui seu significado à complexidade topológica (ÁBALOS, 2003, p. 98).

¹⁵⁵ Dizer que o tempo tem esse caráter temporal, não descarta a questão do sistema intersubjetivo que há entre o “eu, o outro e as coisas”, isso porque, no campo da experiência perceptiva temporal, primeiramente ela aparece a nós (sozinhos), e só depois é que o outro aparece.

- ÁBALOS, I. *A boa vida: visita guiada às casas da modernidade*. Barcelona: Gustavo Gilli, 2003.
- BARATA, Andre. Vídeo-palestra: Fenomenologia entre tempos e lugares. 2021. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=5j8gEPiYqdU>. Acesso em 05 de set. 2021.
- DIAS, J. C. S. e N. “O corpo secreta tempo: notas sobre a temporalidade em Merleau-Ponty”. *Rev. Filosofia francesa contemporânea*. São Paulo, 2017, Coleção XVII Encontro ANPOF. p. 331- 341.
- FERRAZ, M. S. A. *O transcendental e o existente em Merleau-Ponty*. São Paulo: Associação editorial Humanitas: Fapesp, 2006.
- FERREIRA, A. M. C. *Existência e temporalidade: o diálogo entre Merleau-Ponty e Heidegger*. Merleau-Ponty em Salvador. Org. Monclar Valverde. Salvador: Arcádia, 2008.
- MARQUES, R. F. *Merleau-Ponty e a experiência do espaço*. Mestrado em Filosofia (Dissertação de mestrado em Filosofia). Universidade Federal de São Carlos, 2017.
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 5. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.
- MÜLLER, M. J. “Merleau-Ponty e a leitura gestáltica da teoria husserliana do tempo”. *Rev. Veritas*. Porto Alegre, 2013, v. 58, p. 499-527, Set/Dez 2013.
- OLIVEIRA, V. H.; FURLAN, R. “Espaço, tempo e causalidade: a crítica de Merleau-Ponty às ciências”. *Memorandum*. Belo Horizonte, 2017, n. 33, p. 90-111, Out. 2017. Disponível em https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:5mFPOoC1_D8J:https://periodico.s.ufmg.br/index.php/memorandum/article/download/6652/4226/22091+&cd=3&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br. Acessado em 28 de set. 2021.
- SANTOS, R. G. “Fenomenologia do espaço e do habitar: noites estreladas e invólucros simbólicos”. *Vírus*. São Carlos, 2011, n. 5, jun. 2011. Disponível em <http://www.nomads.usp.br/virus/virus05/?sec=4&item=3&lang=pt>. Acessado em 28 de set. 2021.

VONTADE E TEMPORALIDADE: UMA ANÁLISE A PARTIR DA OBRA TOTALIDADE E INFINITO DE EMMANUEL LEVINAS

Joseilton Nunes da silva¹⁵⁶

Resumo: O pensamento de Emmanuel Levinas, ainda muito restrito nas discussões filosóficas, mesmo diante de uma alvorada considerável de interpretações, mostra-se, contudo, muito remoto e carente de estudos. Seja pela idéia de complexidade de sua proposta filosófica, atrelada a um conjunto de saberes distintos, quais sejam: a fenomenologia, a metafísica e, em sua gênese, o pensamento Judeu. Seja pela idéia de que seu pensamento se aproxima da religião – judaica - segundo alguns. No entanto, certo de que sua proposta é fundamental para o pensamento filosófico contemporâneo, buscar-se-á compreender como os conceitos de vontade e de temporalidade são abordados pelo filósofo em uma de suas obras filosóficas mais importantes. Como proposta de trabalho, os conceitos de vontade e de temporalidade abordados por Emmanuel Levinas em sua obra Totalidade e Infinito, vem nos apresentar um conjunto de significados que nos possibilita compreender, a partir do aparato fenomenológico, a postura filosófica do autor. Como temas clássicos da filosofia, esses conceitos são apresentados por Levinas como vias para compreender a relação com o outro num contexto em que a ética se faz presente e é interpretada como filosofia primeira.

Palavras-chave: Vontade; Temporalidade; Ética; Outro; Levinas.

Résumé: La pensée d'Emmanuel Lévinas, encore très restreinte dans les discussions philosophiques, quoique jouissant d'un nombre significatif d'interprétations, apparaît cependant très lointaine et peu étudiée. Que ce soit du fait de l'idée de complexité de sa proposition philosophique, liée à un ensemble de savoirs distincts, à savoir : la phénoménologie, la métaphysique et, dans sa genèse, la pensée juive. Soit à cause de l'idée que sa pensée est proche de la religion - juive - selon certains. Cependant, confiant que sa proposition est fondamentale pour la pensée philosophique contemporaine, nous chercherons à comprendre comment les concepts de volonté et de temporalité sont abordés par le philosophe dans l'une de ses œuvres philosophiques les plus importantes. En tant que proposition de travail, les concepts de volonté

¹⁵⁶ Graduação em Filosofia pela Universidade Metodista de São Paulo. Especialista em Filosofia Contemporânea e História pela mesma Universidade. Atualmente Mestrando no PPGFil – UFAL. Com orientação da Profª Drª Cristina A. Viana. Bolsista CAPES. E-mail: joseilton.filosofia@gmail.com

et de temporalité abordés par Emmanuel Levinas dans son ouvrage *Totalité et Infini*, nous présentent un ensemble de significations qui permettent de comprendre, à partir de l'appareil phénoménologique, la posture philosophique de l'auteur. Thèmes classiques de la philosophie, ces concepts sont présentés par Levinas comme des moyens d'appréhender le rapport à l'autre dans un contexte où l'éthique est présente et interprétée comme philosophie première.

Mots-clés: Volonté; Temporalité; Éthique; Autre; Levinas.

INTRODUÇÃO

Diante das considerações a que podemos referir-nos neste trabalho, cabe salientar a necessidade de esclarecer alguns pontos fundamentais que poderão servir de norte para nossa investigação. Primeiro, a proposta aqui apresentada, não tem como finalidade uma análise exaustiva da obra proposta, ao menos neste primeiro momento, por se tratar de uma obra ainda em estudo. Segundo, à guisa de compreensão, deve-se atentar para o conjunto da obra levinasiana como um “complexo” de conceitos fundantes que transcendem a fenomenalidade da realidade imanente. Terceiro, os conceitos propostos para discussão neste trabalho, tem como ponto principal a obra *Totalidade e Infinito* – mesmo não se retendo nela - obra que projeta o autor para o cenário filosófico e o consagra como um pensador contemporâneo.

Posto isto, nosso compromisso com a investigação, põe em paralelo alguns componentes correlatos a fim de expandir o arcabouço teórico e metodológico ao qual nos propomos como “intenção” reflexiva a fim de que possamos alcançar nosso objetivo. Dessa forma, seguindo os passos de nosso autor como quem caminha na direção de um alvo sem conhecimento do caminho, seremos guiados pela luminária da razão e orientados pelos traços fenomenológicos inquiridos por nosso autor.

Mesmo que os temas aqui propostos – vontade e temporalidade – sejam temas filosóficos abordados por grandes pensadores no decorrer de toda a tradição filosófica, centraremos nosso esforço na abordagem levinasiana a fim de compreendermos as nuances e o enfoque que eles recebem a partir de então. Sabemos que a filosofia de Levinas é uma abordagem do Outro além do Ser. Dessa forma, compreender sua filosofia é compreender a

relação estabelecida entre “o mesmo e o outro” numa relação de proximidade e responsabilidade que desemboca na ética¹⁵⁷.

Responder por, eis o compromisso ético proposto que delinea os caminhos fenomenológicos levinasianos e perpassa por toda vontade egoísta da subjetividade do mesmo com sua configuração autoritária e dominadora. Reflexo de uma teimosia do discurso tradicional centrado na figura do homem dominador e escravocrata como aponta Jorge Luis Gutiérrez em seu livro *Aristóteles em Valladolid*: “Para Aristóteles, a condição de senhor ou de escravo estava determinada pelo próprio nascimento, ou seja, era uma condição do próprio ser” (GUTIÉRREZ, 2007, p. 35). Figuração esta que perdura no tempo e coloca a soberania do Ser acima de tudo o mais. O outro pode ser negado de sua condição uma vez que não apresente características suficientes e necessárias para englobá-lo como co-participante na autoridade de Ser. Ou, na melhor das hipóteses, pode ser escravizado por sua condição de inferioridade, de não “identidade”¹⁵⁸ com o Mesmo.

Posto isso, e já esclarecendo nosso propósito, a relação do Mesmo com o Outro na perspectiva levinasiana, assume a amplitude da soberania, não sobre o Outro, mas pelo Outro na responsabilidade. Sou responsável por ele a ponto de obedecer e de levar a cabo o mandamento fundamental: “Tu não matarás!” (LEVINAS, 1982, p. 70).

Feitas estas considerações iniciais voltemo-nos para o fundamento de nossa discussão. Num primeiro momento, faremos uma apresentação geral da obra, apenas como meio de aproximação entre o autor e sua obra e desta com o leitor. Num segundo momento, tentaremos explicar a temática sobre a vontade e, por fim, levaremos a discussão à temática da temporalidade e buscaremos entender como o autor dialoga neste sentido.

TOTALIDADE E INFINITO - A OBRA

Considerada uma das obras mais importantes, se não a mais importante, *Totalidade e Infinito* foi o marco no pensamento filosófico de Levinas. É aqui, especificamente, que o autor começa a tecer algumas de suas mais importantes teses sobre a ética, o cuidado com o outro, a metafísica, o rosto, o infinito, etc. Estruturada em quatro seções e a conclusão, a obra aborda os

¹⁵⁷ Cabe salientar que Levinas entende a Ética como filosofia primeira e, portanto, como Metafísica. Quanto a isto cf. SEBBAH, 2009, pgs, 49 - 51. Aí o comentador procura fazer uma explanação mais detalhada sobre o que seja a ética como metafísica no pensamento de Levinas.

¹⁵⁸ Identidade aqui entendida como ciclo de participação no “ser”.

mais variados temas, desde o desejo infinito, na primeira seção até a relação de filialidade na quarta seção.

Como objeto de estudo procurou-se abordar dois temas específicos desta obra – vontade e temporalidade - a fim de explanar, sem a pretensão de conclusão, uma vez que a temática requer uma análise mais fecunda, aprofundada e acurada. De todo modo, espera-se que neste primeiro momento, o proposto aqui, sirva de norte para conduzir nossa pesquisa para um campo mais promissor no entendimento do autor.

A VONTADE

Como exposto acima, não teremos aqui a pretensão de cessar o tema, mas, ao contrário, dar atenção mais direcionada sobre o que pensou a respeito Emmanuel Levinas. Como se sabe, este é um tema recorrente na história da filosofia que culminou numa corrente filosófica chamada “voluntarismo”¹⁵⁹. Veremos, no entanto, que Levinas aborda o tema entrelaçado na problemática com o rosto do Outro. Dessa forma, “O sujeito não tem em si mesmo recurso algum que não se esgote sob o sol inteligível. A sua vontade é razão e a sua separação, ilusória” (LEVINAS, 1980, p. 194). Se compreendermos a este respeito o entrelaçamento entre razão e alma, poderemos aproximar a temática com Agostinho e perceber que entre a inseparabilidade da razão com a vontade, está a alma com sua autoridade sobre a ação. Diz Agostinho nas confissões: “A alma manda ao corpo, e este imediatamente lhe obedece; a alma dá uma ordem a si mesma, e resiste! Ordena a alma à mão que se mova, e é tão grande a facilidade, que o mandado mal se distingue da execução” (p. 217). E continua Agostinho mais adiante:

Manda na proporção do querer. Não se executa o que ela ordena enquanto ela não quiser, porque a vontade é que manda que seja vontade. Não é outra alma, mas é ela própria. Se não ordena plenamente, logo não é o que manda, pois, se a vontade fosse plena, não ordenaria que fosse vontade, porque já o era (AGOSTINHO, 1999, p. 217).

Razão e vontade numa intrínseca relação que conduz o homem à sua condição de “ser no mundo”. Vontade como critério de ação em que o sujeito se torna refém de si mesmo a ponto de não poder distinguir entre o objeto de volição e sua própria vontade. A constituição da identidade na dualidade entre mente e corpo? Entre uma alma que deseja fazer o bem e um corpo que lhe impõe dificuldades uma vez que não esteja em sincronia?

¹⁵⁹ Segundo Abbagnano, o termo foi utilizado pela primeira vez em 1883 por Tönnies e divulgado por Wundt, empregado para indicar duas tendências doutrinárias diferentes: 1ª. A que afirma o primado da vontade sobre o intelecto; 2ª a que vê na vontade a substância do mundo. (2007, p. 1203).

Quanto ao nosso autor, a relevância do tema supõe desde o início a relação entre o Mesmo e o Outro, entre a subjetividade constituída e a responsabilidade exigida por outrem. Dessa forma, portanto, a vontade que se funda no pensamento levinasiano se dá no encontro, na dinâmica da fraternidade que culmina na sociabilidade. Para Levinas,

No domínio dos fins em que a vontade se pretende razão embora prática, a multiplicidade assenta de facto apenas na esperança da felicidade. O princípio pretensamente animal da felicidade, inelutável na descrição da vontade, ainda que razão prática, mantém o pluralismo na sociedade dos espíritos. (1980, p. 194).

A relação com outrem subjaz o acolhimento. Acolhimento que se configura na primeira palavra que se dá no aparecer do rosto, diálogo sem palavra, no entanto, formalização do discurso. “Rosto e discurso estão ligados. O rosto fala. Fala, porque é ele que torna possível e começa todo discurso” (LEVINAS, 2007, p. 71). *Logos* não totalizante. Ao contrário do aparato grego de auto-afirmação do mesmo por meio do discurso, a proposta de Levinas coloca uma nova dinâmica, um novo aparato significativo que suspende toda a tendência de dominação. Antes de qualquer palavra proferida pelo Si, está o apelo da face do outro. Sua palavra é, antes de mais nada, sentido. Dessa forma,

[...] se o rosto traz a primeira significação, ou seja, o próprio surgir do racional, a vontade distingue-se fundamentalmente do inteligível que ele não deve compreender e onde não deve desaparecer, porque a inteligibilidade desse inteligível reside precisamente no comportamento ético, isto é, na responsabilidade à qual ele convida a vontade. A vontade é livre de assumir a responsabilidade no sentido que quiser, mas não tem a liberdade de rejeitar essa mesma responsabilidade, de ignorar o mundo palpável em que o rosto de outrem a introduziu. *No acolhimento do rosto, a vontade abre-se à razão.* (grifos do autor) (LEVINAS, 1980, p. 196).

A OBRA COMO SIGNIFICATIVO DA VONTADE

Estamos no mundo. Como participantes da criação nos relacionamos com os demais seres criados e presentes no mundo. Como co-criadores, não ficamos apenas na relação de passividade, produzimos, fruimos, estabelecemos relações. Produzir significa alterar a natureza, transformar algo, dar sentido e finalidade à determinada ação. Como produtor, o homem estabelece relação, cria possibilidades, torna-se soberano.

Na relação econômica onde os seres partilham a sua interioridade e onde o comércio se efetiva, “O absurdo do *fatum* frustra a vontade soberana. Com efeito, a inscrição numa vontade estranha faz-se por intermédio da obra que se separa do seu autor, das suas intenções e da sua posse e de que se apodera de uma outra vontade”. (LEVINAS, 1980, p. 205). A obra, fruto do trabalho, suspende a autoridade de seu autor. Com isso, fica desprovido de autonomia quando se encontra em posse de outrem. Sujeita a interpretações e mal entendidos, a obra suspende a

boa intenção de seu autor e cria uma nova possibilidade. Assim, a abertura que se efetiva na dimensão do desconhecido, recorre ao apelo de outrem como pedido de generosidade.

Cabe salientar, que para Levinas,

Toda vontade se separa da sua obra. O movimento próprio do acto consiste em desaguar no desconhecido – em não poder medir todas as suas consequências. O desconhecido não resulta de uma ignorância de facto. O desconhecido em que o acto desemboca resiste a todo o conhecimento, não se coloca à luz, dado que aponta o sentido que a obra recebe a partir do outro (1980, p. 205).

Ora, esta negatividade expressa nas consequências do desconhecido, reforça a dinâmica do comportamento do autor em realizar a obra com maestria e curiosidade suficientes a ponto de sua identidade se fundir com sua obra. Dessa forma, portanto, ao atribuir sentido à obra de suas mãos, o autor autoriza, mesmo sem ter conhecimento da vontade alheia, o processo de reconhecimento e de crítica. Dito de outro modo, independente da intenção disposta no produto de suas mãos, uma vez posta em “comércio”, a obra recobra autonomia própria e exige interpretação, exige sentido.

A obra se faz no tempo. E, desse modo, o seu aparecer se apresenta como fato histórico. Como acontecimento expresso na abertura interpretativa de outrem. Assim, afirma Levinas: (...) “a vontade acha-se apanhada em acontecimentos que só aparecerão ao historiador. Os acontecimentos históricos encadeiam-se nas obras. Vontades sem obras não constituirão história. Não há história puramente interior”. (1980, p. 206). O processo histórico que marca a entrada em cena de uma vontade está impregnado de vida, de “força de vontade”, a fim de se tornar realidade e fazer-se aparecer. Neste aparecer, o produto de tal criação exige a presença de outrem, reclama sua posse. Portanto, a relação autor/obra, diz respeito sempre a outrem que está prestes a desvendar o conteúdo intrínseco da subjetividade que se põe em aberto a partir de sua constituição.

Como partícipe do mundo em sua corporeidade, o sujeito humano em sua vontade tende a se tornar, pelo egoísmo, senhor de si e dos outros. Sente-se impelido à dominação e ao apego, à posse.

O corpo, onde pode luzir a expressão e onde o egoísmo da vontade se torna discurso e oposição por excelência, traduz ao mesmo tempo a entrada do eu nos cálculos de outrem. Por conseguinte, torna-se possível uma interação de vontades ou história – interação entre vontades definidas cada uma delas como *causa sui*, pois a ação sobre uma pura atividade suporia uma passividade nessa atividade. (LEVINAS, 1980, p. 208).

A partir de então, dado que “A vontade contém a dualidade da traição e da fidelidade, na sua mortalidade, a qual se produz ou se exercita na sua corporeidade” (LEVINAS, 1980, p.

210), possibilita a interpretação daquilo que se pode chamar de seu produto. Sua ação é fato que se dá no tempo.

TEMPORALIDADE

Durante todo o percurso desencadeado no curso deste semestre – me refiro à disciplina Subjetividade e Temporalidade¹⁶⁰ – trilhamos alguns autores no tocante ao tema da temporalidade. Passamos por Agostinho e vimos como ele desenvolve sua argumentação a respeito do tempo. Para Agostinho, o que é o tempo? Ele mesmo responde: “Se ninguém me perguntar, eu sei; se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei” (1999, p. 322). Para Agostinho, o Tempo se apresenta a princípio numa permanência constante do instante presente. Para fugir a este problema, a solução apresentada pelo filósofo foi a de que o tempo presente se dava a partir de três momentos. Passado do presente, presente do presente e futuro do presente. Contudo, percebe-se que Agostinho não se deu por satisfeito e seguindo sua investigação, tomou o tempo como certa distensão. Diz ele:

Ninguém me diga, portanto, que o tempo é movimento dos corpos celestes. Quando, com a oração de Josué, o Sol parou, a fim de ele concluir vitoriosamente o combate, o Sol estava parado, mas o tempo caminhava. Este espaço de tempo foi suficiente para executar e pôr termo ao combate. Vejo portanto que o tempo é uma certa distensão (1999, p. 331).

Visto que a temática percorre toda a história da filosofia, em alguns momentos com mais ênfase, outros menos, chega na contemporaneidade com mais afinco e torna-se objeto de estudo por grandes pensadores que não mediram esforços para entender a temática. Foi assim com Bergson¹⁶¹, quando procurava entender o tempo a partir dos graus de duração, como também de Husserl e Heidegger, com a noção de tempo vivido no campo temporal ou presença. Contudo, a temática nos remete a outro filósofo que também buscou trilhar esta seara e tentar sua compreensão, Emmanuel Levinas.

Levinas, como já exposto, vem de antecedentes fenomenológicos. Com sua aproximação com a fenomenologia husserliana busca compreender alguns temas caros à filosofia, como metafísica, ética, subjetividade etc., por meio do método desenvolvido por Husserl. Contudo, por sua autonomia intelectual, não segue o mestre em sua “totalidade” e

¹⁶⁰ Parte deste trabalho tem a contribuição das discussões desenvolvidas na disciplina de subjetividade e temporalidade da UFAL, segundo semestre.

¹⁶¹ Cabe lembrar que Levinas destaca a importância do pensamento bergsoniano no que diz respeito à temporalidade. Em *Ética e Infinito*, afirma Levinas: “É a Bergson que pertence o mérito de ter libertado a filosofia do prestigiado modelo do tempo científico” (2007, p. 16). Afirma ainda que Heidegger só teria chegado a desenvolver a concepção de temporalidade do *Dasein* por consequência da análise de Bergson.

trilha seu caminho na certeza que a filosofia em toda a sua estrutura pragmática e reflexiva pode corresponder aos anseios do humano e de sua condição no mundo.

Posto isto, seguimos nosso intento na tentativa de explicar a compreensão de temporalidade proposta por Levinas e de como esta temática subsiste em seus escritos. Neste sentido, para Levinas, o que é o tempo? Em seu livro *De Deus que vem à ideia*, ele responde o seguinte: “O tempo, na sua paciência e duração, na sua espera, não é ‘intencionalidade’ nem finalidade [...], mas é ao infinito e significa a dia-cronia na responsabilidade por outrem” (2008, p. 118). Já em *Totalidade e Infinito* afirma: “O tempo é precisamente o facto de que toda a existência do ser mortal – sujeito à violência – não é o ser para a morte, mas o ‘ainda não’, que é a maneira de ser contra a morte, um recuo em relação à morte no próprio âmbito da sua aproximação inexorável” (1980, p. 203). Dessa forma, neste segundo momento, percebemos que nosso autor toma distância do pensamento heideggeriano no que diz respeito ao tempo e colocando a temática do *Dasein* como ser para a morte em segundo plano, ao passo que o “ainda não” temática também utilizada por Ernst Bloch¹⁶² toma lugar na discussão. Segundo Sebbah, em Levinas, o humano não é ser – para – a – morte como em Heidegger, mas ser – para – o – nascimento (2009, p. 84). E continua mais adiante:

A temporalidade levinasiana, inversamente à duração bergsoniana, é estritamente descontínua, exprimindo-se como interrupção, como intermitência. Cada “estase” “no” tempo ou “do” tempo, não tem, em certo sentido, vínculo com os momentos do tempo, anteriores e posteriores. O tempo é violência e traumatismo (2009, p. 85).

Em Levinas, portanto, “Ser temporal é ser ao mesmo tempo para a morte e ter ainda tempo, ser contra a morte”. (LEVINAS, 1980, p. 213). Dessa forma, afirma Sebbah, a temporalidade levinasiana desafia a morte (2009, p. 85). Se a temporalidade levada por esta dimensão do humano nos impulsiona a refletir sobre a condição mesma da existência do ser no mundo, cabe analisar como o presente vivido na presença de outrem evidencia a necessidade de uma responsabilidade sobre a vida do outro, uma vez que percebemos em Levinas que eu

Não posso em absoluto captar o instante da morte (...) contrariamente a todos os instantes da minha vida, que se estende entre o meu nascimento e a minha morte, e que podem ser evocados ou antecipados. A minha morte vem num instante sobre o qual, sob nenhuma forma posso exercer meu poder.” (1980, p. 213).

De certa forma, estou refém de outrem. A morte que é uma exterioridade me ameaça e me desampara. Não tenho poder sobre ela nem tampouco estou livre dela. Fenômeno do viver que possibilita a intrínseca aventura da relação com outrem no anonimato. A morte é aquilo

¹⁶² Cabe destacar que Levinas tem outras preocupações que não as de Bloch. “Sua esperança é imanente e a utopia provisória. Minha preocupação não é a de Bloch” (LEVINAS, 2008, p. 137).

sobre o qual o meu poder se desfaz e me exige cada vez mais a dependência. No anonimato da existência sou obrigado a me reinventar constantemente e reinventar supõe renascer, encontrar novo tempo, galgar novas possibilidades. É ter consciência de minha condição, ser livre. Segundo o nosso autor, “A liberdade humana reside no futuro, sempre ainda minimamente futuro, da sua não-liberdade, na consciência-previsão da violência, iminente através do tempo que ainda resta. Ser consciente é ter tempo” (LEVINAS, 1980, p. 215). “Graças ao tempo”, afirma Levinas,

o ser definido, ou seja, idêntico pelo seu lugar no todo, o ser natural(...) não chega ainda ao seu termo, permanece a distância de si, ainda preparatória, no vestibulo do ser, ainda aquém da fatalidade do nascimento não escolhido, não se completa ainda (1980, p. 216).

Não escolhemos nascer. Nascemos simplesmente! E o fato de fazer parte deste mundo, na temporalidade, já nos coloca em relação com outrem na alteridade. A relação de paternidade, alteridade que em Levinas assume um lugar todo especial, uma vez que a relação estabelecida é uma relação de amor – amor sem concupiscência – transcende o fenomenal, o dado. A temporalidade levinasiana desemboca numa relação mais que intensa, numa relação paternal, onde o pai se eterniza no filho.

TEMPO E FINALIDADE

No caminho trilhado até aqui, percebemos que Levinas desenvolve sua argumentação procurando estabelecer parâmetros fundamentais a fim de contribuir com a discussão filosófica sem trilhar pela seara da teologia. Mesmo sendo de condição judaica, seu pensamento se distingue explicitamente em comentários sobre a Torá, em certos momentos, e a própria discussão filosófica. De certa forma, ele faz uso de termos da tradição judaica para, a partir daí, refletir filosoficamente. Fato este que lhe outorga o direito de muito frequentemente criticar a filosofia tradicional de viés grego.

Neste sentido, portanto, o contato do autor com temas específicos como, filialidade, estrangeiro, órfão, etc, levam-no a refletir sobre a condição humana a partir de uma perspectiva nova, atribuindo um novo sentido à discussão filosófica. Não raro o autor estabelece a relação com outrem como uma relação de transcendência. Na face de outrem está o preceito ético da responsabilidade. Responder “por”, é já estar de sentinela pela fragilidade de outrem em sua indigência. Cabe salientar que em Levinas, “O tempo é o tempo em que o Outro me interpela e eu me responsabilizo, respondendo por ele. É pois o tempo da retidão da minha incumbência de preocupar-me exclusivamente com o Outro” (RIBEIRO, 2005, p. 86). Neste sentido, o apelo

do outro transcende meu estado de passividade, e abre a porta ao infinito no rosto que se me apresenta.

De certa forma, a relação da temporalidade levinasiana, encontra refúgio na relação da fecundidade. A este respeito, Nilo Ribeiro nos auxilia quando afirma: “A carícia ultrapassa qualquer projeção ou qualquer finalismo da relação, uma vez que o Eros conduz para além do Rosto e culmina no filho. O eu. A *fecundidade* que “gera o filho” remete a um *tempo infinito*”. E mais adiante afirma: “o filho representa um *novo tempo* em relação ao tempo do pai. Na verdade, a filiação/paternidade dá origem a um tempo como travessia da *morte para a ressurreição* do Pai enquanto no nascimento do filho se refaz a *‘infinição do tempo’*” (RIBEIRO, 2005, p. 266) (grifos do autor). Cabe salientar, no entanto, que para Levinas, a relação de filiação não está restrita ao fato biológico. A relação de filiação/paternidade, neste sentido, assume uma dimensão social. Dessa forma, portanto, a relação do professor com seu aluno, por exemplo, se efetiva como responsabilidade filial.

Vale lembrar que em Levinas, a relação com o feminino é uma relação que possibilita a alteridade por excelência. O Outro feminino para o autor é a possibilidade de transcendência. Antes de se obter uma erótica, tem-se uma ética. Levinas via no feminino a experiência por excelência da alteridade. “O feminino é o Outro, refratário à sociedade, membro de uma sociedade a dois, de uma sociedade íntima, de uma sociedade sem linguagem”. (LEVINAS, 1980, p. 243). A fecundidade seria o ápice para se entender a relação com o outro. Dessa forma, diz Levinas,

A relação com o filho, ou seja, a relação com o Outro, não poder, mas fecundidade, põe em relação com o futuro absoluto ou o tempo infinito. (...) A fecundidade continua a história, sem produzir a velhice; o tempo infinito não traz uma vida eterna a um sujeito que envelhece. Ele é *melhor* através da descontinuidade das gerações, marcado pelo ritmo das energias inesgotáveis do filho (1980, p. 246). (grifos do autor)

Como pudemos acompanhar, a relação da temporalidade em Levinas assume uma dimensão própria e de certa forma, assume características transcendentais. Na relação com outrem, a ordem ética que se expressa no Rosto de Outrem, conduz a argumentação para uma dimensão totalmente nova onde a idéia de infinito se faz patente e transpassa as dimensões próprias do tempo entendido tradicionalmente.

CONCLUSÃO

Antes de mais nada, cabe salientar, que os temas propostos para este trabalho, não se resumem a esta discussão. Visto que são temas recorrentes na história da filosofia, as discussões

ficam em aberto, e dessa forma, passíveis de retorno teórico e crítico. Contudo, espera-se que tenhamos chegado ao objetivo proposto para este trabalho, que era analisar a vontade e a temporalidade a partir da proposta levinasiana. Dessa forma, mesmo que se trate de um autor complexo, como afirmam alguns comentadores, buscamos traçar nestas páginas uma linha de investigação que pudesse expor “ao sol” o pensamento do autor a respeito dos temas. No entanto, fizemos algumas aproximações, mesmo rápidas, com autores que discutiram tanto um quanto outro tema a fim de traçar um paralelo entre ambos e perceber como se posicionaram a respeito.

Fica, dessa forma, em aberto a discussão e não limitada apenas ao que aqui expusemos. Esperamos ter alcançado o objetivo proposto de início a título de poder contribuir para expandir a discussão e abrir para o debate.

Referências bibliográficas

LEVINAS, Emmanuel. Totalidade e Infinito. Tradução de José Pinto Ribeiro. Edições 70, Lisboa, Portugal, 1980.

_____. Entre Nós: Ensaio sobre a exterioridade. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto (coord.). 2ª Ed. Vozes. Petrópolis, 2005.

_____. De Deus que vem à Ideia. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto (Coord. Revisor). Vozes. Petrópolis. 2008.

_____. Ética e Infinito. Tradução de João Gama. Edições 70. Lisboa, Portugal, 1982.

SEBBAH, François-david. Lévinas. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Estação Liberdade. São Paulo, 2009.

JUNIOR, Nilo Ribeiro. Sabedoria de Amar: a ética no itinerário de Emmanuel Levinas, tomo 1. Loyola. São Paulo, 2005.

AGOSTINHO, Santo. Confissões. Tradução de J. oliveira Santos, S.J., e A. Ambrósio de Pina, S. J. Nova Cultural. São Paulo, 1999.

GUTIÉRREZ, Jorge Luiz. Aristóteles em Valladolid. Mackenzie. São Paulo, 2007.

ABBGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. Tradução de Alfredo Bosi. 5ª Ed. Martins Fontes. São Paulo, 2007.

Resumo: Pretendemos nesse artigo demonstrar as especificidades em torno do termo alemão *Trieb*, usualmente traduzido em português como Pulsão, na produção filosófica de Nietzsche. O conceito em muito se assemelha ao conceito Vontade de Poder. O objetivo desse artigo é demonstrar qual a importância desse conceito para o *corpus* teórico para a filosofia de Nietzsche.

Palavras-chave: *Trieb*, Pulsão, vontade de poder, fisiologia, psicologia.

Abstract: In this article, we intend to demonstrate the specificities around the German term *Trieb*, usually translated into Portuguese as Pulsion, in the two German-speaking thinkers: Nietzsche and Freud. The concept is very similar in both thinkers. The objective of this article is to demonstrate the importance of this concept for the theoretical corpus of Nietzsche's philosophy and Freudian psychoanalysis.

Keywords: *Trieb*, drive, will to power, physiology, psychology.

O substantivo alemão *Trieb* e o verbo *Treiben* são utilizados há muito tempo em diversos contextos, tais como a agricultura (*das Treiben von Vieh*), na caça ou na física, significando *Strom* ou *propulsus*. Só no final do século XVII é que *Trieb* se tornou um termo técnico na filosofia e na ciência, emergindo no contexto de uma antropologia pré-Kantiana, à qual permite a tematização das origens e fundações dos atos humanos. Um dos primeiros traços de sua definição pode ser encontrado no dicionário filosófico de Johann Georg Walch, de 1733 onde se lê: “*Ein Trieb überhaupt wird ein Grund genennet, welcher zum handeln reizt oder antreib*”¹⁶⁴. A língua alemã não era a língua da escrita filosófica, somente aos poucos vai se tornando uma língua da ciência e da filosofia, isso no século XVI, nesse momento, os pensadores alemães, vão eliminando aos poucos, todo estrangeirismo, as influências de outros

¹⁶³ Doutorando em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe, Pós-graduação em Psicanálise clínica, graduando em Psicologia.

¹⁶⁴ Um impulso em geral é chamado de uma razão que estimula ou impulsiona a agir. In: *Philosophisches Lexikon* de Johann Georg Walch, , Leipzig, 1733, art. *Naturtriebe*”.

idiomas. Nesse momento, um termo cujo a origem se perde no tempo e remonta ao germanismo muito antigo é o conceito *Trieb*, sendo preservado e elevado à categoria de estatuto científico.

O termo em tela, *Trieb*, sugere um paralelismo com o nosso conceito “saudade”, ou seja, é impossível traduzir o seu significado para outras línguas. Não é surpresa que o próprio Freud, que torna o conceito em uma peça importante em sua teoria psicanalítica, irá afirmar que *Trieb*: “é uma palavra que muitas línguas modernas nos invejam”¹⁶⁵. Possuindo uma rede semântica, o conceito possui uma tradução que se consagrou entre os psicanalistas franceses e, com efeito, adotamos em outras áreas de conhecimento; Pulsão. Pretendemos aqui abordar como o termo pulsão, *Trieb*, adquire importância teórica em Nietzsche, não obstante, não iremos abordar as questões semânticas nesse artigo, pois o espaço não nos permite. Não encontraremos uma polissemia do conceito em Nietzsche, o termo possui uma característica específica em seu corpus teórico, mas não possui um caráter sistemático em sua arquitetura teórica, diferentemente de seu sucessor, Freud, cuja abordagem possui um estatuto sistemático e específico na produção psicanalítica.

Tarefa difícil elaborar uma imagem que invoca um sistema ou mesmo um conjunto metodológico em Nietzsche, sobretudo no tocante ao nosso objeto pesquisado. A distinção entre pulsão, *Trieb*, instinto, *Instinkt*, aparece em Nietzsche de modo muito flexível e, sobretudo, diversos do que em todos os teóricos que abordam esse conceito.

O conceito pulsão acompanha as variações e metamorfose que o conceito Vontade de Poder irá desenvolver no curso da produção teórica do filósofo de Zarathustra. Traçar uma unidade teórica em torno de um conceito em Nietzsche não só constitui uma tarefa difícil como problemática, isso porque, nos trabalhos filosóficos de Nietzsche, a noção de unidade nunca é tratada ou definida isoladamente. As unidades não aparecem frequentemente, mas esporadicamente e sem referência direta a ocorrências anteriores. Cada uma delas requer reconhecer a quem Nietzsche visa, ou seja, qual a corrente de pensamento ele pensou ou está provocando.

No momento em que Nietzsche se apropria da noção *Trieb*, para torná-la uma ferramenta discursiva em sua explicação dos eventos como a Vontade de Poder, ele se aproveita de um *Trieb* semanticamente carregado com múltiplas camadas diacrônicas. Nietzsche não deu uma definição exata do termo, nem é a sua preocupação, mas modificou seu conteúdo através do uso, colocando assim algumas dificuldades para o trabalho de interpretação.

¹⁶⁵ Die Frage der Laienanalyse (1926), (a questão da análise leiga) SE xx 200

A fim, portanto, de circunscrever o conceito nietzscheano de pulsão, um importante esforço hermenêutico é necessário. Este esforço só deve ser considerado verdadeiramente completo, quando todas as ocorrências do termo, na produção filosófica, forem analisadas e ligadas para formar um todo coerente.

Antes de mais nada, devemos observar que o conceito de pulsão em Nietzsche sempre existiu no plural. Sua profusão é a das múltiplas ramificações da Vontade de Poder – uma multidão atuando dentro de si mesma em uma transfiguração permanente. Como sabemos, a Vontade de Poder é ontogenética, é o mundo ou todo ser cujo modo de existência é o do Eterno Retorno.

Consequentemente, tudo é pulsão, tudo é movido pelo impulso de vida, o mundo é decomposto em impulsos. A ontogenética, a pulsão, percorrem continuamente todo o ser, desde a matéria inanimada até o ser humano, para o ser humano. Tudo o que somos, nossos atos, nossos desejos, nossos afetos¹⁶⁶, nossas paixões, nossos pensamentos,¹⁶⁷ nossas preferências filosóficas¹⁶⁸, mesmo e talvez primeiramente sejam resultado de sua existência.

Todos esses impulsos que animam o mundo não são equivalentes. Em seus múltiplos modos de manifestações, eles se distinguem por sua direção, pelo “caminho” que percorrem e pela maneira como eles seguem este caminho:

Em cada desejo há, primeiro, uma maioria de sentimentos, ou seja, o sentimento do estado, do qual se deixa, a sensação do sentimento do estado para o qual se vai, a sensação desse “deixar” e “ir” “em direção” a si mesmo, depois ainda outro sentimento muscular concomitante.¹⁶⁹

No entanto, as pulsões nietzscheanas não se distinguem apenas por estas propriedades. O que é essencial, o que dá a estas pulsões sua qualidade e valor, é sua força relativa. É como quantidades de potência (*Quantum* de Potência) que as pulsões se manifestam como ramos da Vontade ao Poder. Seu caráter quantitativo é, portanto, o que lhes dá seu conteúdo principal. A princípio, tal redução permite a Nietzsche despojar sua noção de impulso de qualquer conteúdo moral. Ele rompe, por este mesmo fato, com uma tradição de bons ou maus impulsos, explicando qualquer valorização neste sentido pela incapacidade dos pensadores de superar

¹⁶⁶ JGB/ BM, §6. Cf. a nota 21. Nessa nota, na tradução de Paulo Cesar de Souza, há uma observação quanto a tradução do termo *Trieb* por pulsão para o português.

¹⁶⁷ JGB/BM, §36

¹⁶⁸ JGB/BM, §6

¹⁶⁹ JGB/BM, §19

seus preconceitos morais¹⁷⁰. As pulsões, em si são cegas e puras, não tem sequer um significado ou sentido.

Nietzsche não ignora o conteúdo moral com uma forma de interpretação das pulsões. Ao remover seu status fundamental, ele dá conta deles, fazendo-os emergir contexto, comunidade, cultura ou idioma que organizam, classificam e qualificam as pulsões, qualificando-as de acordo com suas próprias predisposições. O significado dos impulsos é assim sobreposto a eles:

O mesmo impulso se desenvolve no embaraçoso sentimento de censura que o costume tem colocado sobre os impulsos; ou ao agradável sentimento de humildade, se um costume, como o cristão, tem encarecido, levou-o a sério e aprovou-o. [...] Em si mesmo, como toda pulsão, ela não tem [...] caráter moral ou denominação moral, nem mesmo uma determinada sensação de prazer ou desprazer: ela adquire tudo isso apenas, como sua segunda natureza, quando entra em relação com os impulsos já batizados de bem e mal, ou é notada como uma qualidade de seres que já foram moralmente avaliados e estabelecidos pelo povo.¹⁷¹

Observemos que esta citação já descreve o que podemos chamar de plasticidade dos impulsos que é de fundamental importância e sobre os quais teremos a oportunidade de analisar no contexto sistemático da filosofia de Freud. No momento, devemos nos deter um pouco nas ideias apresentadas aqui, porque duas interpretações importantes podem ser feitas facilmente neste ponto em relação a Nietzsche e que podem nos conduzir a erro. A primeira seria considerar que as pulsões não têm qualidade intrínseca. A segunda seria declará-lo um materialista.

Consideremos, primeiro, a questão da qualidade. Embora definido quantitativamente, as pulsões, em Nietzsche, nunca escapam de uma diferenciação qualitativa estabelecida, por nós, de acordo com a diferença relativa das forças que elas representam. A auto-organização da Vontade de Poder deriva dessas diferenças. As pulsões são dotadas de uma capacidade interpretativa, são capazes de reconhecer o que é mais alto ou mais baixo superior ou inferior: o que se subordina a si mesmo ou o que se submete a fim de alcançar maior poder. Assim, a Vontade de Poder valoriza e dá aos objetos um valor e um significado ao integrá-los em sua estrutura dinâmica. Podemos dizer que esta auto-organização pode atingir diferentes graus que, por sua vez, implicam valores estéticos diferentes. Curiosamente, porém, vemos que é apenas em sua pluralidade que as pulsões entram no domínio do valor e do significado, ou seja, o domínio do qualitativo.

¹⁷⁰ JGB/BM, §23 “já uma doutrina da condicionalidade mútua dos impulsos "bons" e "maus". Impulsos (*Triebe*) 'maus' fazem, como uma imoralidade mais fina, uma consciência ainda mais vigorosa e calorosa de angústia e cansaço -, mais ainda uma doutrina da derivabilidade de todos os bons impulsos (*Triebe*) do ruim. ”

¹⁷¹ A, §38

Tomemos, agora, a questão de um suposto materialismo. Digamos, desde já, que Nietzsche abomina qualquer interpretação mecanicista do mundo que só pode revelar um mundo sem sentido. Embora, aderindo a uma visão quantitativa do mundo, ele concebe que a expressão de relações quantitativas não pode ser implantada em uma linguagem de matemáticos, mas somente na linguagem do aforismo poético, em uma linguagem desviada que não se ordena em uma estrutura humanamente palpável, mas que expressa os enredos indizíveis dos impulsos. Esta linguagem, mais próxima da música, expressa mais fielmente os impulsos do que uma linguagem e uma gramática dotada de sequências sempre lineares e “claras” que submete o mundo do impulso à estreiteza do humanamente concebível. A seguinte citação ilustra esta posição:

O mesmo se dá hoje com essas crenças com a qual tantos naturalistas materialistas estão agora satisfeitos. Os naturalistas estão satisfeitos com a crença em um mundo que supostamente tem sua origem no pensamento humano, nos valores humanos, em um "mundo de verdade", que finalmente pode ser abordado com a ajuda de nossa pequena e quadrada razão humana - como? queremos de fato permitir que a existência nos seja de tal forma degradada a mero exercício de contador e ocupação doméstica de matemáticos?¹⁷²

O mundo vai muito além das possibilidades de todas as nossas formulações. Para reivindicar a objetividade científica, seria fingir tal possibilidade, o que equivaleria a se esconder da magnitude do mundo. Tal desvio leva automaticamente à construção de um submundo totalmente preenchido com Deus, ciência ou gramática. Na realidade, qualquer afirmação física ou matemática não pode esconder sua linguagem dos sinais antropomórficos, a arte da esquematização, da simplificação, designação do mundo por noções que nunca podem chegar a um entendimento da compreensão do mundo, mas só permitem que os cientistas se entendam uns aos outros.¹⁷³

Nietzsche não pôde, portanto, de forma alguma propor um materialismo, mas, ao contrário, um antropomorfismo que se assume aqui, que empurra sua analogia humana até as últimas consequências. É no campo de tal antropomorfismo que nasceu a Vontade de Poder, que é tudo menos um vetor sem intenção, materialmente objetivo. Em nosso idioma e dentro dos limites de nossa capacidade de apreender o mundo, os impulsos que o compõem só podem ser descritos como dotados de uma intencionalidade, uma vontade semelhante à nossa.

¹⁷² FW/GC, § 373

¹⁷³ Cf. GASSER, 636

Mas quais são as intenções das pulsões em Nietzsche? As pulsões são cegas, dentro do Eterno Retorno, elas não têm início, não têm fim, não têm história, sem plano. Tudo o que as pulsões querem é superar a si mesmas, descarregar-se em algo superior a si mesmas.

A premissa do Eterno Retorno exige que a soma total das quantidades de energia permaneça a mesma. A descarga do impulso adquire assim, um significado especial: só pode ser considerada em relação a outras pulsões. Para ser descarregada, significa encontrar um obstáculo – outro impulso – e subjugar-lo, ou submeter-se a ele, para participar de seu poder, que se reconhece como maior, a fim de participar de seu projeto. Nietzsche fala de uma conspiração para o poder.¹⁷⁴ Portanto, ou é uma questão de configurar o mundo ou de entrar em uma de suas configurações. Esta é a intenção, o propósito da Vontade de Poder das quais as pulsões são portadoras.

Estejamos atentos, no entanto, para ter uma visão lógica desta intenção. A leitura da filosofia de Nietzsche requer uma intuição que vai além de qualquer construção diretamente enunciável. Assim, apesar deste caráter organizacional que é parte integrante da intenção das pulsões, o propósito da vontade é de fato estender-se o máximo possível ao mundo. O desafio do infável entendimento de Nietzsche é pensar que estas duas perspectivas são divergentes em uma pulsão.

Referências bibliográficas

ASSOUN, Paul-Laurent. **Freud, la Philosophie et les Philosophes**. Paris : PUF, 2005.

_____. **Freud, a filosofia e os filósofos**. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1978.

_____. **Freud et Nietzsche**. Paris : PUF, 2005

FREUD. S. **SA Die S Freud-Studienausgabe**. S. Fischer Verlag, 1980. *Org.* , 11 vols., Munique, DTV/ de Gruyter, 2ª ed., 1999.

GASSER, R. **Nietzsche und Freud**. Berlin; New York: de Gruyter, 1997.

GIACÓIA JR., O. **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

HANNS, Luiz. **A teoria pulsional na clínica de Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1999.____.

Dicionário comentado do alemão de Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

NIETZSCHE. F. **KSA Kritische Studienausgabe**. *Org.* Giorgio Colli e Mazzino Montinari, 15 vols., Munique, DTV/ de Gruyter, 2ª ed., 1999.

¹⁷⁴ De acordo com os fragmentos póstumos de 1888, KSA 13, p. 373; citado em Gasser, pag. 627

Resumo: o presente artigo objetiva discutir a questão do sujeito na filosofia de Deleuze. Para tratar tal questão, o autor francês irá abordar a questão de um suposto campo transcendental feito de singularidades nômades, impessoais e pré-individuais. Aliado a isso, as noções de tempo, de inconsciente, de desejo e prazer serão fundamentais para se pensar a possibilidade da subjetivação enquanto processo e não, como representação. Pretendemos fazer um percurso por alguns textos centrais, tais como, *Diferença e repetição*; *Lógica do sentido* e *A Dobra: Leibniz e o barroco*, os quais nos permitem observar como se dão os processos de subjetivação e de individuação enquanto efetuações singulares. Em primeiro lugar, discutiremos a questão das singularidades nômades, impessoais e pré-individuais e a crítica à noção moderna de sujeito a partir das noções de singularidades, de gêneses e de individuação. A partir daí, consideraremos a questão da repetição em sua relação com o tempo, com a diferença e com o inconsciente observando o modo como as sínteses do tempo ou sínteses da *psyché* permitem articular as questões do desejo e do gozo. Por fim, discutiremos a noção de compossibilidade e impossibilidade em Leibniz e como isso se articula às noções de séries divergentes e convergentes na filosofia deleuzeana.

Palavras-chave: Deleuze; Sujeito; Singularidades; Desejo.

Abstract: This article aims to discuss the subject in Deleuze's philosophy. To address this issue, the French author will address the question of a supposed transcendental field made up of nomadic, impersonal, and pre-individual singularities. Along with that, the notions of time, of the unconscious, of desire and pleasure will be fundamental to think about the possibility of subjectivation as a process and not as a representation. We intend to travel through some central texts, as in *Difference and Repetition*; *Logic of Sense* and *The Fold: Leibniz and the Baroque* which allow us to observe how the processes of subjectivation and individualization take place as singular effectuations. First, we will discuss the issue of nomadic, impersonal and pre-individual singularities and the criticism to modern notion of subject based on the notions of singularities, genesis and individualization. Then, we will consider the issue of repetition in its

¹⁷⁵ Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (PPGF/UFS), membro do Grupo de Estudos em Filosofia da Linguagem da UFS (GEFILUFS).

relationship with time, difference and unconscious, observing the way in which the syntheses of time or syntheses of psyché allow articulating the issues of desire and enjoyment. Finally, we will discuss the notion of compossibility and impossibility in Leibniz and how this is linked to the notions of divergent and convergent series in Deleuzian philosophy.

Keywords: Deleuze, Subject; Singularities; Desire.

Introdução

O presente artigo objetiva discutir a questão do sujeito na filosofia de Deleuze. Para tratar tal questão, o autor francês irá abordar a questão de um suposto campo transcendental feito de singularidades nômades, impessoais e pré-individuais. Aliado a isso, as noções de tempo, de inconsciente, de desejo e prazer serão fundamentais para se pensar a possibilidade da subjetivação enquanto processo e não, como representação. Pretendemos fazer um percurso por alguns textos centrais, tais como, *Diferença e repetição*; *Lógica do sentido* e *A Dobra: Leibniz e o barroco* os quais nos permitem observar como se dão os processos de subjetivação e de individuação enquanto efetuações singulares. Em primeiro lugar, discutiremos a questão das singularidades nômades, impessoais e pré-individuais e a crítica à noção moderna de sujeito a partir das noções de singularidades, de gêneses e de individuação. A partir daí, consideraremos a questão da repetição em sua relação com o tempo, com a diferença e com o inconsciente observando o modo como as sínteses do tempo ou sínteses da *psyché* permitem articular as questões do desejo e do gozo. Por fim, discutiremos a noção de compossibilidade e impossibilidade em Leibniz e como isso se articula às noções de séries divergentes e convergentes na filosofia deleuzeana.

A crítica à noção moderna de representação e de sujeito

Falar a respeito do problema do sujeito na filosofia de Deleuze implica considerar aquilo que consideramos ser o problema principal da filosofia deleuzeana, a saber, a problemática do sujeito moderno, problema que será enfrentado pelo autor desde suas primeiras obras como *Empirismo e subjetividade* (1953); *Nietzsche e a filosofia* (1962); *A filosofia crítica de Kant* (1963); *Proust e os signos* (1964); *Bergsonismo* (1968). Ao enfrentar tal problemática, Deleuze trabalhará a partir dos conceitos de campo transcendental e inconsciente, pensando que o mesmo se compõe de singularidades nômades, impessoais e pré-individuais, saindo assim da

esfera da “representação”. Como não poderia ser diferente, aquelas que são consideradas as primeiras obras ditas filosóficas – nas palavras do próprio Deleuze –, a saber, *Diferença e Repetição* (1968) e *Lógica do Sentido* (1969), parecem ser tentativas sistemáticas e aprofundadas de responder a tais questões centrais.

O filósofo Gilles Deleuze, nas obras *Diferença e repetição* e *Lógica do sentido*, persegue um objetivo claro e definido que pode ser compreendido como a possibilidade de construir uma filosofia que não esteja atrelada ao viés da filosofia da “representação” (DELEUZE, 2018, [DR], p. 13) por meio de um campo transcendental composto por individuações “impessoais” e “singularidades pré-individuais” (Id., 2018, p. 15) ou ainda, singularidades nômades, impessoais e pré-individuais (DELEUZE, 2015, [LS]¹⁷⁶, p. 113).

O campo transcendental na filosofia deleuziana está fundamentado numa lógica do acontecimento de superfície o qual, por sua vez, não está na dependência, como a lógica clássica, dos substantivos e adjetivos, dos sujeitos e predicados ou da relação sujeito-objeto, mas é um tipo de verbo (DELEUZE, 2015, [LS], p. 3) que sempre está conjugado no infinitivo (Id., 2015, p. 190). Tal conjugação verbal, na lógica do acontecimento, explicita o tipo de sujeito dessa nova lógica, que não é um sujeito individual e pessoal, ao tempo em que exige uma nova compreensão das temporalidades. O acontecimento é dito numa pessoa verbal indefinida e num tempo também indefinido, daí falar-se em acontecimento eterno ou “verdade eterna” do acontecimento (Id., 2015, p. 160). Para o objetivo do presente texto, abordaremos apenas a gênese ontológica. Em tal gênese, observa-se a importância da filosofia de Leibniz para a sua fundamentação.

Como se dá a primeira etapa da gênese passiva?

A partir das singularidades-acontecimentos que o constituem, o sentido engendra um primeiro complexo no qual ele se efetua: *Umwelt*¹⁷⁷[mundo] que organiza as singularidades em círculos de convergência, indivíduos que exprimem estes mundos, estados de corpos, misturas ou agregados destes indivíduos, predicados analíticos que descrevem seus estados (DELEUZE, 2015, [LS], p.119).

Alguns pontos nos ajudam a entender esse processo:

Primeiro: a organização das singularidades em círculos de convergência: “um ponto singular se prolonga analiticamente sobre uma série de ordinários, até a vizinhança de uma outra singularidade” (Id., 2015, p. 113), assim sendo, tem-se um mundo entre séries convergentes e começa-se um novo mundo na vizinhança da divergência entre séries. É aqui

¹⁷⁶ LS (*Lógica do sentido*).

¹⁷⁷ *Welt* [mundo, em alemão]. *Umwelt* (*welt* ‘mundo’ e *um* ‘em torno de, em volta de’).

que entra o conceito leibniziano de “‘compossibilidade’ como regra de uma síntese de mundo” (Id., 2015, p. 114) e isso levanta o problema da efetuação: “um indivíduo está, pois, sempre em um mundo como círculo de convergência e um mundo não pode ser formado e pensado senão em torno de indivíduos que o ocupam ou o preenchem” (Id., 2015, p. 113-114).

Segundo: indivíduos que exprimem estes mundos e estados de corpos: “em cada mundo, as mônadas individuais exprimem todas as singularidades deste mundo” (Id., 2015, p. 115), assim, por exemplo, o mundo “em que Adão peca” seria um mundo que possibilitaria o “Adão-pecador”.

Terceiro: misturas ou agregados destes indivíduos, predicados analíticos que descrevem seus estados: “Se é verdade que o mundo expresso não existe senão nos indivíduos e aí existe como predicado, ele subsiste de uma maneira completamente diferente, como acontecimento ou verbo, nas singularidades que presidem à constituição dos indivíduos”. Assim sendo, temos “não mais Adão-pecador, mas o mundo em que Adão pecou” (Id., 2015, p. 115).

Como vimos, neste primeiro nível de efetuação são produzidos “correlativamente mundos individuados e “eus” individuais que povoam cada um destes mundos. Os indivíduos se constituem na vizinhança de singularidades que eles envolvem” enquanto que “exprimem mundos como círculos de convergência das séries dependendo das singularidades”. E uma vez que “o expresso não existe fora de suas expressões, isto é, fora dos indivíduos que o exprimem, o mundo é realmente o ‘pertencer’ do sujeito, o acontecimento se tornou predicado, predicado analítico de um sujeito”

A segunda etapa da gênese relaciona-se ao problema levantado por Husserl: “o que é que no Ego ultrapassa a mônada, suas pertinências e predicados?” (Id., 2015, p. 116). A solução para este problema não será, certamente, a da fenomenologia. De acordo com Deleuze, nessa segunda etapa da gênese passiva temos o seguinte processo:

Mais um segundo complexo aparece, muito diferente, construído sobre o primeiro: *Welt* [mundo] comum a vários mundos ou a todos, pessoas que definem estes ‘alguma coisa de comum’, predicados sintéticos que definem estas pessoas, classes e propriedades que daí derivam (DELEUZE, 2015, [LS], p. 119-120).

Primeiro: *Welt* (mundo) comum a vários mundos ou a todos: “o Ego como sujeito cognoscente aparece quando alguma coisa é *identificada* nos mundos” impossíveis por meio de séries divergentes, o que, por sua vez, permite o aparecimento de “um objeto = X o qual transcende “os mundos individuados ao mesmo tempo que o Ego que o pensa transcende os indivíduos mundanos” (Id., 2015, p. 117). Isso, em Leibniz, implica dizer que um problema “tem condições que comportam ‘signos ambíguos’, ou pontos aleatórios, isto é, repartições

diversas de singularidades às quais corresponderão casos de soluções diferentes” (Id., 2015, p. 117), o que equivale a dizer “todos os lances, resultados para um mesmo lance” (Id., 2015, p. 118).

Segundo: pessoas que definem o que há de comum: “nestes mundos há, pois, por exemplo, um Adão objetivamente indeterminado [pessoa vaga], isto é, positivamente definido por algumas singularidades somente” as quais “podem se combinar e se completar de maneira muito diferente em diferentes mundos”. Pode-se dizer, portanto, que “os mundos impossíveis tornam-se as variantes de uma mesma história” sendo que “todos os desfechos se produzem, cada um é o ponto de partida de outras bifurcações” (Id., 2015, p. 118).

Terceiro: predicados sintéticos que definem estas pessoas, classes e propriedades que daí derivam: “Há, pois, um “Adão vago”, isto é, vagabundo, nômade, um Adão = X, comum a vários mundos” e “no limite, uma qualquer coisa = X comum a todos os mundos” sendo que “todos os objetos = X são ‘pessoas’” e, por sua vez, as pessoas “são definidas por predicados, mas estes predicados não são mais os predicados analíticos de indivíduos determinados em um mundo e a operar a *descrição* destes indivíduos”. Eles “são predicados que *definem* sinteticamente pessoas e abrindo-lhes diferentes mundos e individualidades como variáveis ou possibilidades” (Id., 2015, p. 118-119).

Como vimos, na filosofia de Deleuze não há espaço para pensar um sujeito como representação e sim, como relacionado às singularidades nômades, impessoais e pré-individuais. A individuação¹⁷⁸ não é resultado de algo dado anteriormente, mas está relacionada ao campo do problemático. Nesse processo, o ponto de inflexão, a síntese disjuntiva, o lance de dados ocupam lugar central; a pessoa não é preenchida por conteúdos prévios, mas é vista como “pessoa vaga” e o Ego, comum a vários mundos, é tal como um objeto = x. Certamente, essas considerações implicam mudança significativa na maneira como a filosofia entendia a questão da liberdade. Mas, para compreender melhor, precisamos voltar com Deleuze àquela que chamou de sua primeira obra propriamente filosófica, a saber, *Diferença e repetição*.

Diferença e repetição e as sínteses do tempo ou sínteses da psyché

¹⁷⁸ Para pensar a individuação em *Lógica do sentido* é importante visitar uma das fontes de Deleuze ao pensar sobre essa questão, a saber, a filosofia de Simondon. Na obra *A individuação à luz das noções de forma e de informação*, Simondon diz: “para dar conta da gênese do indivíduo, com seus caracteres definitivos, é necessário supor a existência de um termo primeiro, o princípio, que traz em si aquilo que explicará que o indivíduo seja indivíduo e que dará a razão de sua *ecceidade*” (SIMONDON, 2020, p. 14).

No *Prefácio à edição americana de Diferença e repetição* publicado posteriormente na coletânea de textos e entrevistas de 1975 a 1995 intitulada *Dois regimes de loucos* (2016), Deleuze diz que “*Diferença e repetição* era o primeiro livro” em que tentara “fazer filosofia” e que tudo o que fizera “em seguida encadeava-se com este livro”, mesmo o que escrevera “com Guattari”, ao menos do seu “ponto de vista” (DELEUZE, 2016, p. 320). Esse dado apresentado, é de singular importância quando se trata de pensar uma possível articulação entre os temas abordados nas diferentes fases de sua produção filosófica e os caminhos metodológicos, hipóteses levantadas e possíveis afirmações que serão feitas em momentos distintos da mesma produção. Certamente, *Diferença e repetição*, segundo o próprio autor, se apresenta como uma possível chave de leitura tanto da produção de Deleuze sozinho quanto dele com Guattari. Contudo, essa afirmação do prefácio reveste-se de maior importância, quando consideramos o que será dito em seguida: “é o capítulo III [evidentemente de *Diferença e repetição*], que agora me parece o mais necessário e o mais concreto, e que serve para introduzir os livros seguintes, até as buscas com Guattari” (Id., 2016, p. 323). No referido capítulo III, intitulado *A imagem do pensamento*, Deleuze parte da questão dos pressupostos em filosofia e aborda oito pressupostos que, segundo ele, apresentam-se como “obstáculos a uma filosofia da diferença e da repetição” (DELEUZE, 2018, p. 224).

Para o presente artigo, optamos por discutir alguns elementos do segundo capítulo de *Diferença e repetição* que consideramos de importância capital para compreender a questão do sujeito para Deleuze e como tais noções articulam-se com outros textos posteriores tais como *Lógica do sentido* e *O anti-Édipo*. Importa acentuar o que foi dito pelo próprio autor: que toda a sua produção posterior se articula, de certo modo, com *Diferença e repetição*.

No capítulo II de *Diferença e repetição*, intitulado *A repetição para si mesma*, Deleuze discute as três sínteses do tempo ou três “sínteses da *psyché*” (Id., 2018, p. 158). Observa-se que o tempo é sempre compreendido na relação das dimensões presente-passado-futuro e não em si mesmo. Há sempre um processo de síntese, que permite falar de uma dimensão do tempo (seja presente, passado ou futuro) a partir das relações entre as diversas dimensões e não como algo dado em si mesmo, isto é, algo que pode ser apreendido e definido por características determinadas.

Deleuze aborda a questão do tempo a partir de três visões do tempo ou de três maneiras de observar o modo como o tempo é sintetizado. É importante destacar que essas sínteses, tanto se referem ao mesmo processo de compreensão do tempo quanto refletem visões filosóficas a respeito do mesmo. Podemos dizer que a tentativa de compreender o tempo sempre levanta

problemas que nos lançam outras questões e exigem novas sínteses. As três sínteses do tempo podem ser esquematizadas do seguinte modo:

- a) Primeira síntese – Presente vivo – A síntese passiva do *Habitus* que, por sua vez, decorre do processo de contração e contemplação – diz respeito ao conteúdo e à fundação do tempo. A respeito dessa síntese, pode-se encontrar contribuições da filosofia estoica, de Hume e de Bergson.
- b) Segunda síntese – Passado puro – Síntese Ativa da Memória, que se relaciona à representação dos presentes – diz respeito ao fundamento do tempo. Esta síntese pode ser relacionada à questão da reminiscência platônica.
- c) Terceira síntese – Forma vazia do tempo (futuro) – Instinto de morte- assegura a ordem, o conjunto, a série e o objetivo final do tempo. A respeito desta síntese, pode-se encontrar a filosofia de Kant, de Holderlin, de Nietzsche e a psicanálise.

Nessas três sínteses, como veremos, está implicada a questão da subjetividade, do desejo e do prazer. Vejamos agora, de forma resumida, cada uma delas.

A) Primeira Síntese: *Habitus*

Em primeiro lugar, abordaremos a primeira síntese: do *Habitus*. Ao falar dessa síntese, o autor de *Diferença e repetição* parte da apreciação da tese de Hume apresentada em termos de “a repetição nada muda no objeto que se repete, mas muda alguma coisa no espírito que a contempla” (Id., 2018, p. 107). A partir dessa tese, o autor levanta aquilo que considera o problema central: “Como a repetição mudaria alguma coisa no caso ou no elemento que se repete, visto que ela, de direito, implica uma perfeita independência de cada apresentação?”, considerando-se que a repetição é descontínua ou instantânea, – “um não aparece sem que o outro tenha desaparecido” (Id., 2018, p. 107) – levanta-se um problema secundário: “Como seria possível dizer ‘o segundo’, ‘o terceiro’, e ‘é o mesmo’, visto que a repetição se desfaz à medida que se faz?” (Id., 2018, p. 107). O autor trabalha com o seguinte princípio ao fundamentar a síntese do presente vivo: a repetição “não tem em si”, mas “ela muda algo no espírito que a contempla” (Id., 2018, p. 107).

Como pudemos observar, são apresentadas três características da repetição:

- a) instantaneidade e descontinuidade: ou seja, trata-se de casos isolados, independentes entre si; não há continuidade entre eles;
- b) não tem em si: Não há um momento em que se diga que algo está se repetindo. O que se tem, são casos instantâneos e descontínuos que, ao aparecerem, são sintetizados num segundo

processo que é o “para-si” da repetição. O “em si” da repetição não existe; só é possível dizer que há repetição a partir de outra coisa que é a segunda síntese do tempo. Em si mesma, essa síntese não é nada;

c) muda algo no espírito que a contempla: se, por um lado, a repetição nada muda no caso/elementos/objeto, (isto é, eles permanecem independentes, instantâneos e descontínuos), muda-se algo no espírito que contempla. É importante acentuar o termo “contemplação”.

Para justificar isso, o capítulo de Diferença e repetição utiliza o exemplo de Hume da repetição do tipo AB, AB, AB, A...

“cada caso, cada sequência objetiva AB é independente da outra” (Id., 2018, p. 107);

Nesse sentido, “a repetição (mas, justamente, não se pode falar ainda de repetição) nada muda no objeto, no estado de coisas AB” (Id., 2018, p. 107);

“Uma mudança se produz no espírito que a contempla: uma diferença, algo de novo *no* espírito. Quando A aparece, aguardo o aparecimento de B. Está aí o “para si” da repetição” (Id., 2018, p. 107).

Deleuze levanta duas hipóteses:

Primeira hipótese: o “para-si” da repetição seria uma “subjetividade originária que deve entrar necessariamente em sua constituição?” (Id., 2018, p. 107)

Segunda hipótese: “o paradoxo da repetição não estará no fato de que não se pode falar em repetição a não ser pela diferença ou mudança que ela introduz no espírito que a contempla? A não ser por uma diferença que o espírito *extraí* da repetição?” (Id., 2018, p. 107)

Aqui, vimos o primeiro instante de repetição, que se refere ao aparecimento de casos. Deleuze frisa que não se pode falar ainda em repetição, justamente porque são instantâneos e independentes. A repetição, por isso mesmo, não tem “em si”. Assim, levanta-se o questionamento se esse “para-si” não seria uma “subjetividade originária” e se não haveria um paradoxo da repetição que poderia ser dito em termos de, só se fala em repetição pela diferença extraída *no* que se repete. Extraí-se uma diferença quando “o espírito” é capaz de isolar casos e dizer AB é um caso diferente de AB que vem depois. E assim, quando A aparece já espero B por essa ligação de casos que foi estabelecida. Tal ligação seria resultado de uma “subjetividade originária”, isto é, de um “eu” que começa a aparecer. Assim, o “eu” aparece a partir dessa diferença extraída da contemplação do aparecimento dos casos. A “subjetividade originária” não é dada por pressupostos, mas é uma extração da diferença a partir dos casos dados. O observador não é um sujeito individual. Ele se torna “eu” a partir dessa extração da diferença. A resposta à pergunta: “quem sou eu” pode ser dada do seguinte modo: o eu é resultado dessa

extração da diferença. Entenda-se “eu” como o processo originário que é capaz de estabelecer sínteses. Não existe um único “eu”, mas diversos “eus” que contemplam casos e estabelecem sínteses. Nessa síntese do presente vivo, não atua ainda a memória e a inteligência. A diferença é dada entre a repetição no objeto e a contemplação do sujeito (Id., 2018, p. 108). Tal, “nos deixa no nível das sínteses sensíveis e perceptivas” (Id., 2018, p. 110). Assim,

No nível desta sensibilidade vital primária, o presente vivo já constitui no tempo um passado e um futuro. Esse futuro aparece na necessidade como forma orgânica da expectativa; o passado da retenção aparece na hereditariedade celular. Bem mais: estas sínteses orgânicas, combinando-se com a sínteses perceptivas erguidas sobre elas, tornam a se desdobrar nas sínteses ativas de uma memória e de uma inteligência psico-orgânicas (instinto e aprendizado). Portanto, não devemos apenas distinguir formas de repetição em relação à síntese passiva, mas níveis de sínteses passivas, combinações desses níveis entre si e combinações desses níveis com as sínteses ativas. Tudo isso forma um rico domínio de *signos*, envolvendo sempre o heterogêneo e animando o comportamento, pois cada contração, cada síntese passiva é constitutiva de um signo que se interpreta ou se desdobra nas sínteses ativas (DELEUZE, 2018, p. 110).

Nessa primeira síntese encontra-se o problema do hábito: “o hábito *extraí* da repetição algo de novo: a diferença (inicialmente posta como generalidade). Em sua essência, o hábito é contração” (Id., 2018, p. 111) e a contração, por sua vez, trata-se “da fusão dessa repetição no espírito que contempla” (Id., 2018, p. 111-112). Nesse ponto, Deleuze aborda a questão do princípio do prazer. De acordo com ele “o prazer não é simplesmente um elemento ou um caso da nossa vida psíquica, mas um princípio que a rege soberanamente em todos os casos” e ele é um princípio “na medida em que ele é a comoção de uma contemplação que preenche, que contrai em si mesmas os casos de descontração e de contração” (Id., 2018, p. 112). Há de se notar o que Deleuze diz: “contemplar é extrair” (Id., 2018, p. 112). Deleuze mostra que o hábito é “independente da repetição” uma vez que “agir nunca é repetir”, mas “a ação só se constitui pela contração de elementos de repetição” e “essa contração não se faz nela [na ação], mas num eu que contempla e duplica o agente” (Id., 2018, p. 113), nesse sentido “sob o eu que age há pequenos eus que contemplam e que tornam possíveis a ação e o sujeito ativo. Não dizemos “eu” a não ser por essas mil testemunhas que contemplam em nós; é sempre um terceiro que diz eu” (Id., 2018, p. 113). A repetição, do mesmo modo, “é imaginária”, uma vez que faz “com que exista aquilo que ela contrai como elementos ou casos de repetição” (Id., 2018, p. 114). A contração, por sua vez, “não é uma reflexão”, mas “forma uma síntese do tempo”, contraindo uns nos outros os instantes sucessivos e independentes. Tal contração constitui a síntese do tempo como presente vivo, isto é, um presente no qual se desenrola o tempo uma vez que “a ele pertence o passado e o futuro: o passado, na medida em que os instantes precedentes são

retidos na contração; o futuro, porque a expectativa é a antecipação nessa mesma contração” (Id., 2018, p. 108).

Essa síntese “constitui o tempo como presente vivo e o passado e o futuro como dimensões desse presente. Esse “presente vivo vai, pois, do passado ao futuro que ele constitui no tempo, isto é, do particular ao geral, dos particulares que ele envolve na contração ao geral que ele desenvolve no campo da expectativa”, ou ainda, “do passado ao futuro no presente, portanto, do particular ao geral e, assim, orienta a flecha do tempo” desse modo, “a diferença produzida no espírito é a própria generalidade, na medida em que ela forma uma regra viva do futuro” (Id., 2018, p. 108).

Esta síntese do presente vivo é passiva uma vez que “não é feita pelo espírito, mas se faz no espírito que contempla, precedendo toda memória e reflexão”. Assim sendo, “o tempo é subjetivo, mas é a subjetividade de um sujeito passivo” (Id., 2018, p. 108). Ela é, também, intratemporal, o que significa que esse presente passa” (Id., 2018, p. 114).

B) A segunda síntese: Eros e Mnemósina

Uma vez que a primeira síntese é intratemporal, ela exige uma outra síntese: a síntese do passado puro, que é o fundamento do tempo enquanto Memória. Segundo o autor, “passar é precisamente a pretensão do presente. Mas o que faz com que o presente passe e o que se apropria do presente e do hábito deve ser determinado como fundamento do tempo” e tal fundamento é a Memória (Id., 2018, p. 117-118). Enquanto “o Hábito é a síntese originária do tempo que constitui a vida do presente que passa; a Memória é a síntese fundamental do tempo que constitui o ser do passado (o que faz passar o presente)” (Id., 2018, p. 118). Assim sendo, pode-se dizer “que o passado se encontra encerrado entre dois presentes: aquele que ele foi e aquele em relação ao qual ele é passado”, sendo assim “o passado não é o antigo presente, mas o elemento no qual este é visado”. Desse modo, “a particularidade está agora no visado, isto é, no que ‘foi’, ao passo que o passado, o ‘era’, é, por natureza, geral” uma vez que o passado se apresenta como “o elemento em que se visa cada antigo presente em particular e como particular” (Id., 2018, p. 118). Dito isso, pode-se afirmar que “o antigo presente encontra-se ‘representado’ no atual” (Id., 2018, p. 118). Chegamos, portanto, à síntese da representação em que “o antigo presente não é representado no atual sem que o atual seja representado nesta representação” (Id., 2018, p. 119), assim sendo, “a síntese ativa tem dois aspectos correlativos, conquanto não simétricos: reprodução e reflexão, rememoração e reconhecimento, memória e

entendimento” (Id., 2018, p. 119) entendendo-se que “todo presente se reflete como atual ao mesmo tempo que representa o antigo” (Id., 2018, p. 119).

Enquanto “a síntese passiva do hábito constituía o tempo como *contração* dos instantes sob a condição do presente”, a síntese ativa da memória, por sua vez, “constitui como *encaixe* dos próprios presentes” (Id., 2018, p. 119) e isso se dá “pelo elemento puro do passado, como passado em geral” o qual é “suposto por toda representação” (Id., 2018, p. 119). “O passado é contemporâneo de si como presente” e é por isso “que todo presente passa”, além disso, “todo o passado coexiste com o novo presente em relação ao qual ele agora é passado”, desse modo, ao invés de ser uma dimensão do tempo, o passado aparece como a “síntese do tempo inteiro” enquanto presente e futuro “são apenas dimensões”. O passado “é o em-si do tempo como fundamento último da passagem”, por isso, “ele forma um elemento puro, geral, *a priori* de todo o tempo (Id., 2018, p. 120), assim sendo, “há um elemento substancial do tempo (Passado que jamais foi presente)” e que desempenha “o papel de fundamento” do tempo. Esse passado “não é representado” uma vez que “o que é representado é sempre o presente como antigo ou atual” (Id., 2018, p. 121). Na primeira síntese “o presente é o instante mais contraído de instantes ou de elementos sucessivos, independentes uns dos outros em si”, já nesta segunda síntese, o presente aparece como “o grau mais contraído de um passado inteiro” (Id., 2018, p. 121).

A partir desse ponto, pode-se falar acerca do que seria a repetição na vida. Segundo Deleuze, “presentes se sucedem, recobrando-se parcialmente”, no entanto temos a impressão de que “cada um deles põe em jogo ‘a mesma vida’ num nível diferente. É o que se chama destino” (Id., 2018, p. 121-122). O destino, por sua vez, não diz respeito a “relações de determinismo” entre presentes sucessivos, mas “implica ligações não localizáveis, ações à distância, sistemas de retomadas, de ressonância e de ecos, de acasos objetivos, de sinais e signos, de papéis que transcendem as situações espaciais e as sucessões temporais”. Assim sendo, “dos presentes que se sucedem e expressam um destino, dir-se-ia que eles põem em jogo sempre a mesma coisa, a mesma história, apenas com uma diferença de nível: aqui, mais ou menos descontraído, ali, mais ou menos contraído”. É por isso “que o destino se concilia tão mal com o determinismo, mas tão bem com a liberdade: a liberdade é de escolher o nível” (Id., 2018, p. 122). Em tal contexto, “a sucessão dos presentes atuais é apenas a manifestação de alguma coisa mais profunda: a maneira pela qual cada um retoma toda a vida, mas num nível ou grau diferente do precedente” sendo que “todos os níveis ou graus” coexistem e se oferecem “à nossa escolha, do fundo de um passado que jamais foi presente” (Id., 2018., p. 122).]

Graças aos “presentes que passam”, o passado puro surge sob a representação, uma vez que “o presente existe, mas só o passado insiste e fornece o elemento em que o presente passa em que os presentes se interpenetram” (Id. 2018, p. 124). O eco dos dois presentes formam um problema que impõe-se “procurar, responder, resolver” sendo que “a resposta vem sempre de outra parte” já que “toda reminiscência é erótica” e Eros é “quem faz penetrar nesse passado puro em si” (Id., 2018, p. 124). E isso exige uma terceira síntese do tempo.

C) A terceira síntese: a forma vazia do tempo

A terceira síntese é a forma vazia do tempo; “o tempo fora dos eixos” ou “o tempo enlouquecido, saído da curvatura que um deus lhe dava, liberado de sua figura circular demasiado simples, libertado dos acontecimentos que compunham seu conteúdo, subvertendo sua relação com o movimento” e assim, “descobrimo-nos, em suma, como forma vazia e pura” (Id., 2018, p. 128). É a “pura ordem do tempo” (Id., 2018, p. 128) a qual apresenta-se “como sendo a distribuição puramente formal do desigual em função de uma cesura” (Id., 2018, p. 128). É uma síntese estática uma vez que “o tempo já não é subordinado ao movimento”, mas relaciona-se com a cesura. Assim sendo, “é a cesura e o antes e o depois que ela ordena uma vez por todas que constituem a rachadura do *Eu* (a cesura é exatamente o ponto de nascimento da rachadura)” (Id., 2018, p. 128-129). Nesta terceira síntese, o tempo se define por “uma ordem formal e vazia”, por “um conjunto e uma série” (Id., 2018, p. 129). A ordem como uma cesura (ação, acontecimento único que está adequado ao tempo inteiro). A cesura é um símbolo. Tal imagem simbólica reúne a cesura, o antes e o depois (Id., 2018, p. 129). Na ordem do tempo temos o *Eu* rachado; racha o eu; o conjunto é dado pela cesura; na série do tempo temos o *Eu* dividido (Id., 2018, p. 130). Como se dá a repetição nesta terceira síntese?

A repetição é uma condição da ação antes de ser um conceito da reflexão. Só produzimos algo novo à condição de repetir uma vez ao modo que constitui o passado e outra vez no presente da metamorfose. E o que é produzido, o absolutamente novo, é, por sua vez, apenas repetição, a terceira repetição, desta vez por excesso, a repetição do futuro como eterno retorno (Id., 2018, p. 130).

A terceira série do tempo, “a ordem do tempo, o tempo como forma pura e vazia”, desfez o círculo do tempo do presente vivo e do passado puro (Id., 2018, p. 131). Assim, “o fundamento foi ultrapassado em direção a um sem-fundo, a-fundamento universal que gira em si mesmo e só faz retornar o por-vir (Id., 2018, p. 131). Nessa síntese, passado e presente “são apenas dimensões do futuro: o passado como condição, e o presente, como agente” (Id., 2018, p. 131).

O futuro “afirma de uma só vez o caráter incondicionado do produto em relação a sua condição e a independência da obra em relação a seu autor ou ator” (Id., 2018, p. 132).

Em síntese, Deleuze deixa claro que “uma filosofia da repetição passa por todos os ‘estágios’, condenada a repetir a própria repetição”, assim, ela deve passar por todos os estágios, “mas , através desses estágios, ela assegura seu programa: fazer da repetição a categoria do futuro; servir-se da repetição do hábito e da repetição da memória” apenas como “estágios”, deixando-as “pelo caminho”, o que equivale a dizer que, “com uma das mãos” luta-se contra “o hábito” e com a outra, “contra Mnemósina”, isso equivale a “expulsar o agente e a condição em nome da obra ou do produto; fazer da repetição não aquilo de que se ‘extrai’ uma diferença, nem aquilo que compreende a diferença”, mas “o pensamento e a produção do ‘absolutamente diferente’; fazer com que, para si mesma, a repetição seja diferença em si mesma” (Id., 2018, p. 132).

A questão do gozo

Tendo apresentado as três sínteses, podemos discutir a questão do desejo e do gozo. A vida biopsíquica, de acordo com Deleuze, “implica um campo de individuação em que diferenças de intensidade se distribuem aqui e ali sob a forma de excitações” (Id., 2018 p. 134). O prazer, nesse contexto, é “o processo, ao mesmo tempo quantitativo e qualitativo de resolução da diferença” (Id., 2018, p. 134). Freud o chamou de *Isso*, ou primeira camada do *Isso*. O problema de Freud será o de “saber como o prazer vai deixar de ser um processo para tornar-se um princípio” (Id., 2018, p. 134). A resposta de Freud “é que a excitação, como diferença livre, deve, por assim dizer, ser ‘investida’, ‘ligada’, amarrada, de tal maneira que sua resolução seja sistematicamente possível” (Id., 2018, p. 134). Aqui, entra-se na segunda camada do *Isso*, que é início de “organização” (Id., 2018, p. 134). Essa ligação é síntese de reprodução ou *Habitus*. O hábito, enquanto “síntese passiva de ligação precede” aquilo que se chama “princípio do prazer e o torna possível” (Id., 2018, p. 135), nesse sentido, “a síntese passiva de ligação, está ‘para além’ do princípio” de prazer (Id., 2018, p. 136). Nesse primeiro “para além do princípio do prazer” da síntese do *Habitus*, a receptividade é “definida pela formação de “eus” locais, por sínteses passivas de contemplação ou de contração que dão conta, ao mesmo tempo, da possibilidade de ter sensações, da potência de reproduzi-las e do valor de princípio adquirido pelo prazer” (Id., 2018, p. 136).

No tocante à síntese ativa (segunda síntese) e sua relação com o prazer, ela reporta “a excitação ligada a um objeto posto como real e como termo de nossas ações” (Id., 2018, p. 136). A síntese ativa é definida pelo “teste da realidade numa relação dita ‘objetal’” (Id., 2018, p. 136). É o chamado princípio da realidade no qual “o Eu tende a ‘ativar-se’, a unificar-se ativamente, a reunir todos os seus pequenos eus passivos componentes, contemplantes, e a distinguir-se topicamente do Isso” uma vez que esse “eu ativo [Ego] é tentativa de integração global” (Id., 2018, p. 137). Nesse contexto, “o teste da realidade mobiliza e anima, inspira toda a atividade do eu” (Id., 2018, p. 137). O objeto real ou “objeto posto como realidade ou suporte do liame” não é o único objeto do eu nem a única relação objetual. Assim, a síntese passiva aprofunda-se numa outra “síntese passiva e contemplativa, servindo-se de excitação ligada para atingir outra coisa”, distinta do princípio da realidade (Id., 2018, p. 137), como por exemplo, temos o andar da criança. “A criança ultrapassa as excitações ligadas em direção à posição ou à intencionalidade de um objeto, a mãe, por exemplo”, mas também “constitui para si outro objeto, um tipo totalmente diferente de objeto, objeto ou foco virtual que vem reger e compensar os progressos, os fracassos de sua atividade real” (Id., 2018, p. 137-138). Porém, nenhum desses focos é o eu. “A criança se constrói sobre uma dupla série. Mas as duas séries são objetais: a dos objetos reais, como correlatos da síntese ativa, e a dos objetos virtuais, como correlatos de um aprofundamento da síntese passiva”. Assim, “é contemplando os focos virtuais que o eu passivo aprofundado se preenche agora com uma imagem narcísica” (Id., 2018, p. 138).

Aqui, Deleuze faz distinção entre pulsões de conservação e pulsões sexuais. Enquanto as primeiras estão ligadas ao princípio da realidade, as demais relacionam-se aos objetos virtuais (Id., 2018, p. 139), sendo que “os virtuais são destacados das séries dos reais” (Id., 2018, p. 139). O objeto virtual é parcial uma vez que “se cinde, se desdobra em duas partes virtuais, uma das quais sempre falta à outra. Em suma, o virtual não está submetido ao caráter global que afeta os objetos reais” (Id., 2018, p. 139) e também “são incorporados a objetos reais”, podendo, por exemplo “corresponder a partes do corpo do sujeito ou de uma outra pessoa” (Id., 2018, p. 140). Além disso, “o objeto virtual é essencialmente passado” (Id., 2018, p. 140), aparece como “um trapo do passado puro” (Id., 2018, p. 140), sendo aquilo “que falta a seu lugar” (Id., 2018, p. 141).

Na segunda síntese do tempo, a repetição é estabelecida “como deslocamento e disfarce” e isso “funciona como fundamento do princípio do prazer” que atua em duas direções: 1) “lei geral de realidade, segundo a qual a primeira síntese é ultrapassada na direção de uma síntese e

de um eu ativos”; 2) “a primeira síntese aprofunda-se numa segunda síntese passiva, que recolhe a satisfação narcísica particular e a remete à contemplação de objetos virtuais” (Id., 2018, p. 148). A pulsão aparece como pulsão de conservação (na linha ativa da realidade) e como pulsão sexual (na profundidade passiva).

Quanto à terceira síntese, Deleuze diz que “o eu narcísico é antes de tudo o fenômeno que corresponde à forma do tempo vazia sem preenchê-la” (Id., 2018, p. 150) de modo que

O conjunto do tempo se recolhe na imagem da ação formidável, tal como ela é ao mesmo tempo apresentada, interdita e predita pelo supereu: a ação = x. A série do tempo designa a confrontação do eu narcísico dividido com o conjunto do tempo ou a imagem da ação. O eu narcísico repete uma vez, no modo do antes ou da insuficiência, no modo do *Isso* (esta ação é grande demais para mim); ele repete uma segunda vez, no modo de um devir-igual infinito próprio ao eu *ideal*; repete uma terceira vez, no modo do depois que realiza a predição do *supereu* (o isso e o eu, a condição e o agente serão eles mesmos aniquilados!) (Id., 2018, p. 150).

Nessa terceira síntese “o tempo abandonou todo o conteúdo mnemorial possível e, assim, interrompeu o círculo para o qual Eros o arrastava” (Id., 2018, p. 151), isto é, o círculo do transporte/deslocamento, que afetava o objeto virtual e o círculo do travestimento/disfarce que afetava imaginariamente os objetos reais (DELEUZE, 2018, p. 148). Agora, nessa síntese, a repetição se dará em si mesma, como pulsão de morte. É o processo em que “o eu narcísico toma o lugar de objetos virtuais e reais” e também “toma para si o deslocamento de uns assim como o disfarce de outros” (Id., 2018, p. 151). A contemplação do eu é a extração do próprio eu. O prazer está em repetir o próprio eu, isto é, repetir por repetir. Segundo Deleuze, “o tempo vazio fora dos eixos, com sua ordem formal e estática rigorosa, seu conjunto esmagador, sua série irreversível é exatamente o instinto de morte” (Id., 2018, p. 151). O tempo se desdobrou e já não tem mais conteúdo. Nesse contexto, o eu narcísico, “através do instinto de morte”, reflete-se “no eu ideal e pressente seu fim no supereu, como em dois pedaços do *Eu* rachado” (Id., 2018, p. 151).

A Dobra¹⁷⁹

Na obra *A dobra: Leibniz e o barroco* Deleuze discorre a respeito daqueles elementos que, supostamente se encontram em Leibniz e que são caros à construção da sua própria filosofia. No capítulo quinto, aborda-se as questões da impossibilidade ou da divergência das séries: o mundo do Adão pecador é um, enquanto o do Adão não-pecador é outro. Desse

¹⁷⁹ Parte deste tópico compõe a Dissertação de Mestrado defendida em 2018 sob o título o problema do sentido em Deleuze

modo, não há como estabelecer uma relação de contradição entre os dois mundos visto que são incongruentes entre si.

E o que é um mundo¹⁸⁰? É importante destacar que, na leitura deleuzeana a respeito de Leibniz, temos a definição de mundo como sendo “uma infinidade de séries convergentes, prolongáveis umas nas outras, em torno de pontos singulares”¹⁸¹ (DELEUZE, 2009, p. 104). Dito de outro modo, um mundo se constitui a partir dos pontos singulares das séries convergentes que, por sua vez, se prolongam umas através das outras. Por exemplo, quando falamos Adão pecador, o mundo seria a extensão de todas as séries que comportam a mônada Adão pecador, bem como todas as outras mônadas que, com ele, se relacionam de alguma forma. Todas as outras mônadas que se relacionam ao Adão pecador, são compostíveis ao mundo em que Adão pecou, a saber, o paraíso, a mulher tirada da sua costela, a serpente, a condenação etc., ou seja, todas as séries convergentes que, por sua vez, se prolongam em torno de pontos singulares relativos ao Adão pecador.

Deleuze enfatiza o fato de que “cada Adão [cada mônada] inclui o mundo inteiro ao qual ele pertence (e ao qual também [os outros elementos] pertencem, incluindo-o em si mesmas, todas as outras mônadas compostíveis a um tal mundo)” (DELEUZE, 2015, p. 111), ou seja, tanto a mônada do Adão pecador quanto a do Adão não-pecador, conteria em si mesma tudo aquilo que constituiria o mundo ao qual cada uma pertenceria, isto é, o mundo do Adão pecador ou o mundo do Adão não-pecador. Por sua vez, cada um destes mundos é impossível com relação ao outro. Nesse sentido, salienta Deleuze, “outro mundo aparece quando as séries obtidas divergem na vizinhança das singularidades”¹⁸² (Id., 2009, p. 104). Este é o processo que explica a impossibilidade.

Mas o que seria um mundo compostível? Para Deleuze, Leibniz entende por compostibilidade tanto aquele conjunto das séries convergentes que constituiriam um mundo, ou seja, todos os acontecimentos de um mundo, quanto o conjunto das mônadas que expressam o mesmo mundo¹⁸³, ou seja, todos aqueles que compõem este mundo. Por exemplo, num mundo em que Adão é pecador, Cristo é o Salvador. Nesse mundo, conforme o exemplo de Deleuze, do ponto de vista histórico, pode-se dizer que César é imperador. Mesmo que, em outros mundos pudessem existir outros césares, o César Imperador Romano – no sentido histórico - é

¹⁸⁰ no §14 do *Discurso de Metafísica* (LEIBNIZ, 1979, p. 130) Leibniz associa o ser (mônada) a um mundo.

¹⁸¹ Leibniz postula a respeito da harmonia pre-estabelecida: cf. *Monadologia* §78-81 e *Discurso de Metafísica* §6.14 (LEIBNIZ, 1979)

¹⁸² Grifo do autor.

¹⁸³ É o princípio da harmonia pre-estabelecida (cf. nota 73).

aquele que está no mundo em que Adão é pecador. Isso faz notar que a relação que existe entre as mônadas não é necessariamente uma relação de coexistência histórica, como no caso de Adão e da mulher tirada de sua costela. A relação é de compossibilidade. Mesmo em épocas distintas, há uma relação entre César, Cristo e Adão pecador, considerando que os três pertencem ao mesmo mundo, isto é, são compossíveis entre si.

E o que seria o impossível? Em primeiro lugar, diz Deleuze, de acordo com a filosofia leibniziana, a impossibilidade seria o equivalente às séries divergentes e pertencentes a mundos diferentes¹⁸⁴, mas possíveis. Em segundo lugar, seriam impossíveis entre si, aquelas mônadas que, de modo particular, expressassem mundos diferentes. Por exemplo, o mundo em que César é imperador romano do ponto de vista da história social é impossível com o mundo do Adão não-pecador (Id., 2009, p. 104-105), considerando que o César faz parte de uma história em que o Adão não-pecador não é possível, não é efetuado. César Imperador e Adão não-pecador estão em mundos diferentes, por isso, segundo Deleuze, são impossíveis. Há uma relação de vice-dicção como uma “divergência eventual das séries” (DELEUZE, 2009, p. 105). Isso só pode ser compreendido quando se considera que, na filosofia de Leibniz, as singularidades das mônadas são dadas anteriormente a partir da escolha feita por Deus entre os possíveis do seu entendimento.

O mundo, nesse sentido, são as inflexões, ou seja, é aquilo que vai acontecendo e que, desse modo, permite a singularização do indivíduo, como por exemplo, ser o primeiro homem ou viver num jardim de prazeres, ou ainda, ter uma mulher retirada da sua costela, bem como, pecar. São séries de inflexões (acontecimentos) ou emissão de singularidades. E tudo de acordo com ordinários ou regulares¹⁸⁵, em outras palavras, tudo de acordo com a ordem ou a regularidade do mundo em que todas as coisas estão dispostas (Id., 2009, p.105).

Considerações finais

Como vimos, a possibilidade de pensar a questão do sujeito na filosofia deleuzeana exige pensar aquela que se apresenta como a problemática fundamental de sua obra: a questão da representação e a crítica à noção moderna de sujeito. Deleuze, a partir da filosofia de Leibniz pensa o mundo e a individuação a partir de singularidades nômades, impessoais e pré-

¹⁸⁴ O professor William Piau, em palestra, faz notar que, na filosofia de Leibniz somente um mundo é efetuado, o melhor dos mundos possíveis, o mundo em que vivemos. A esse respeito cf. nota 71.

¹⁸⁵ Cf nota 73.

individuais e isso exige uma discussão a respeito do tempo e como ele se articula a esses processos de subjetivação. Em *Lógica do sentido*, obra do final da década de 1960, Deleuze trabalha esse problema do sujeito tendo, como ponto de partida, a noção de sujeito vago ao invés de sujeito da representação. Ao fazer isso, o autor francês irá pensar, a partir de Kant, a possibilidade de um campo transcendental feito de singularidades nômades, impessoais e pré-individuais. Nesse contexto, além da questão das singularidades, ganha relevância, a questão das gêneses estática e dinâmica, lógica e ontológica, a questão do tempo, do acontecimento, do paradoxal, das séries, da individuação. Na obra anterior, intitulada *Diferença e repetição*, o autor francês irá articular a questão do sujeito à noção de tempo e de sínteses do inconsciente, articulando essas noções à questão do desejo e do gozo como aquilo que possibilita as efetuações. Em síntese, as efetuações do sujeito é articulada em torno da questão do tempo e do gozo.

Observa-se, em Deleuze, uma leitura não-determinista do processo de subjetivação, mas composto, por sua vez, de ligações, reminiscências, ecos, acasos, objetivos, sinais e signos, como tivemos oportunidade de expor ao longo do texto. Tudo isso é perpassado por uma noção de Acontecimento que, por sua vez, articula-se com a noção da cesura. A cesura é o que permite a leitura ou o ponto de partida da leitura da série, isto é, o que permite que as efetuações se deem de um modo ou de outro. Nesse contexto, importa pensar, como foi dito anteriormente, que a vida biopsíquica implica um campo de individuação no qual diferenças de intensidade irão se distribuir em forma de excitação permitindo as efetuações das singularidades. Esse ponto será bastante abordado na obra que Deleuze irá compor na década de 80, intitulada *A dobra* a qual versa a respeito da filosofia de Leibniz. Nessa obra, Deleuze retoma o grosso da sua filosofia apresentada nos anos finais da década de 60, sobretudo o que fundamenta os elementos centrais de *Lógica do sentido*, a saber, as contribuições de Leibniz que fundamentam o campo transcendental naquilo que se chamou gênese estática ontológica.

Referências bibliográficas

DELEUZE, Gilles. *A dobra: Leibniz e o barroco*. Tradução Luiz B. L. Orlandi. Campinas, SP: Papirus, 1991.

_____. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. Trad. Guilherme Ivo. São Paulo: Ed. 34, 2016.

_____. *Diferença e Repetição*. Tradução Luiz Orlandi, Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. *El Leibniz de Deleuze: exasperación de la filosofía* – 1ª ed. – Buenos Aires: Cactus, 2006.

_____. *Lógica do sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, Editora da Universidade de São Paulo, 2015. (Estudos 35).

SIMONDON, Gilbert. *A individuação à luz das noções de forma e de informação*. Trad. Luiz Eduardo Ponciano Aragon e Guilherme Ivo. São Paulo: Ed. 34, 2020.

Resumo: o objetivo desta comunicação restringe-se a tentar retratar o surgimento da ideia de pluralidade como consequência dessa vivência assumida por Bakhtin; tentar ainda compreender uma aura de “utopia” no que ele chamará de “mundo polifônico”. Tal objetivo será situado através de uma abordagem histórica no contexto do citado autor, justamente visando enfatizar como sua história esteve vinculada ao surgimento de suas ideias, sobretudo suas ideias filosóficas. Vale destacar ainda outros conceitos desenvolvidos por Bakhtin que induzem a uma ideia de pluralidade, a saber, o conceito de polifonia e de carnavalização que trazem à tona o que ele determinará de “multiplicidade de vozes plenivalentes” bem como a ideia de “consciências independentes e não fundíveis” sempre no âmbito do diálogo tomado infinitamente e que de alguma maneira refletirão na concepção de pluralidade esboçada. O termo da polifonia, atente-se, não deve ser confundido apenas como um mero universo de muitas vozes, mas um universo no qual todas as vozes possuem um mesmo poder, um universo no qual cada voz tem a mesma relevância, um universo “equipolente” ou “equivalente”, no entender de Bakhtin. Nesse sentido, mesmo Bakhtin não tendo aprofundado uma apreensão mais delicada a respeito desse termo, somos induzidos a perceber que sua compreensão filosófica teria transformado tal termo em uma categoria filosófica relevante para a identidade e constituição de suas ideias filosóficas, sobretudo no tocante à pluralidade.

Palavras-chaves: Pluralidade; Polifonia; Carnavalização; Diálogo; Utopia.

Abstract: The objective of this text is restricted to trying to portray the emergence of the idea of plurality as a consequence of this experience assumed by Bakhtin; still try to understand an aura of “utopia” in what he will call a “polyphonic world”. This objective will be situated through a historical approach in the context of the aforementioned author, precisely aiming to emphasize how his history was linked to the emergence of his ideas, especially his philosophical ideas. It is also worth mentioning other concepts developed by Bakhtin that lead to an idea of plurality, namely, the concept of polyphony and carnivalization, which bring to light what he

¹⁸⁶ Mestrando em filosofia pela Programa de Pós-Graduação de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (PPGF/UFS) e professor de filosofia da educação básica da rede estadual de Sergipe (SEDUC/SE). Orientador: Prof. Dr. Romero Venâncio. E-mail: vicentefiscina@outlook.com.

will determine of “a multiplicity of full-fledged voices” as well as the idea of “independent and independent consciences”. non-fusible” always within the scope of the dialogue taken infinitely and that will somehow reflect on the sketched conception of plurality. The term polyphony, it should be noted, should not be confused just as a mere universe of many voices, but a universe in which all voices have the same power, a universe in which each voice has the same relevance, a universe “equivalent ” or “equivalent”, in Bakhtin's understanding. In this sense, even though Bakhtin did not deepen a more delicate apprehension about this term, we are induced to realize that his philosophical understanding would have transformed this term into a relevant philosophical category for the identity and constitution of his philosophical ideas, especially with regard to plurality.

Keywords: plurality; polyphony; carnivalization; dialogue; utopia.

Mikhail Bakhtin foi um homem “marginal”, um indivíduo que passou boa parte de sua existência longe da vida urbana agitada ou dita moderna das grandes capitais. Mas se sentia relativamente à vontade quanto a essa condição, mesmo quando lhe foi imposta, até certa medida. Nascido em 1895 na cidade de Oryol, na região que hoje corresponde a Belarus, o jovem Bakhtin se vê forçado a mudar-se para Odessa em busca de emprego, na primeira década do século XX. Em seguida, pouco tempo depois com a Revolução Russa, depois de preso e mais tarde exilado no hoje Cazaquistão, graças a seu espírito destoante à ideologia oficial dos bolcheviques, Bakhtin assume, até a sua morte, em 1975, uma vaga de professor em uma modesta escola do interior na então pequena cidade de Saransk, a mais ou menos 320 quilômetros de Moscou. Viveu modestamente, até o fim de sua vida, sem muitas atribulações, salvo estas no início do stalinismo e de quando lidava com suas ideias no meio acadêmico na sua maturidade. Também não conseguiu um grande prestígio quando de sua primeira publicação de seu trabalho – *Problemas da obra de Dostoievski* que, já em uma segunda edição muito tempo depois, ele alterará o título para *Problemas da poética de Dostoievski* –, aliás, conseguiu sim foi uma repercussão bem negativa e mal compreendida de suas ideias a respeito do renomado literato russo.

Seu devido reconhecimento de fato acontecerá logo após a derrocada do comunismo soviético. Diante do “vazio político e espiritual”, como menciona Emerson, legado por essa queda, os intelectuais russos se viram em uma missão árdua de buscar seus pensadores e teóricos, preferencialmente aqueles que mantiveram um certo distanciamento do marxismo

stalinista, e puderam perceber, mesmo que tardiamente, que Bakhtin preenchia de maneira exata esse pré-requisito. Não será gratuita a primeira publicação de uma bibliografia a respeito desse pensador russo no ano de 1989 e no qual um renomado filho de Saransk afirmará que o referido ano dessa publicação seria o ano de Bakhtin. Neste exaustivo trabalho intitulado *Mikhail Mikhailovich Bakhtin in Saransk: a Sketch of his Life and Activity* (*Mikhail Mikhailovich Bakhtin em Saransk: um esboço de sua vida e atividade*, em tradução livre) nota-se uma inédita pesquisa rica em detalhes da vida deste autor russo associando-o, inclusive, à imagem de um responsável por uma “nova revolução”, de novos ares que se avizinhavam à Rússia pós-comunista. De acordo com Emerson, neste trabalho estava presente um grande esforço em distanciar Bakhtin do stalinismo, fosse descrevendo as incontáveis dificuldades sofridas durante os episódios dos expurgos no contexto russo de 1937, fosse durante seu período de trabalho em Saransk em que demonstrava uma indisciplina acompanhada de uma independência bem como de uma impaciência frente ao controle burocrático e político que a todo instante tentava cerceá-lo. Para se ter uma noção desse cerceamento, Emerson lembra que era proibido a Bakhtin a leitura de textos em língua original com os seus alunos, o que ele obviamente não aceitava.

Outro trabalho de peso que, sob certo aspecto, contribuiu para o fortalecimento dessa ideia de “nova revolução”, ainda de acordo com Emerson, foi *Bakhtin and the Methodology of Contemporany Knowledge in the Humanities* (que em tradução livre quer dizer *Bakhtin e a metodologia do conhecimento contemporâneo nas humanidades*), uma publicação oriunda de um ciclo de conferências realizado no estado da Mordóvia em 1991. Neste trabalho ficou notório o entendimento de um Bakhtin como leitor atento tanto de Rabelais quanto de Dostoievski, focando, desse modo, em um perfil de um especialista do romance no século XVIII. Aliás, tal imagem já era de certa forma conhecida por alguns poucos intelectuais contemporâneos ao pensador russo. Mas agora se insurge uma imagem não conhecida pelo grande público acadêmico, especialmente o russo, que o tomará como “fonte de um modelo de mundo deliberadamente oposto ao ‘socialismo científico’ e suas visões esquemáticas” (EMERSON, 2003, p. 85). Será neste momento que se perceberá um Bakhtin muito mais afeito à filosofia haja visto os vários ensaios que intentarão em destacar uma distinção que o pensador russo realiza entre entendimento e esclarecimento¹⁸⁷.

¹⁸⁷ Essa reflexão realizada por Bakhtin terá como referência sua leitura da filosofia de W. Dilthey ao qual o filósofo russo o considerava “monológico” por demais, nas palavras de Emerson, quicá em razão da defesa que o pensador alemão havia desenvolvido ao dividir o mundo em disciplinas formais, já que o esforço crítico-teórico de Bakhtin se desenvolve na defesa de que o “entendimento genuíno é sempre dialógico”, portanto, uma crítica a algo estanque como o formalismo se propõe.

Bakhtin possuía uma trajetória no mínimo incomum, segundo Emerson, com fases de altos e baixos. Sua produção editorial despontou em uma singela publicação em um jornal provincial ainda jovem com um ensaio que continha contados seis parágrafos sob o título de *Arte e responsabilidade*, no ano de 1919. Dez anos mais tarde, nenhuma outra publicação dele ganharia espaço. Somente no final de 1929, quando publica *Problemas da obra de Dostoievski*, é que ganhará certo destaque, ainda que negativamente, e que o levará a sua prisão e posterior exílio. Apenas em 1963 que ele retornará ao meio editorial ao revisar e publicar mais uma vez *Problemas da poética de Dostoievski*. Mas se iludem os que acreditam que mesmo no exílio suas anotações e seus pensamentos tenham obedecido ao decreto oficial que lhe foi imposto. Óbvio que não publicou absolutamente nada nesse intervalo de tempo entre 1929 e 1963, porém suas reflexões alinhadas à sua escrita sempre estiveram em pleno funcionamento. Prova disso são as publicações das mais diversas possíveis que surgiram até mesmo depois de sua morte, em 1975, até o ano de 1986. Decerto que a aura construída em torno de Bakhtin, de um mero crítico literário, ou ainda, de um intelectual acadêmico, perdurou durante muito tempo por conta, talvez, dessa sua obra sobre Dostoievski e de ela ter sido a que mais tempo perdurou nas bibliotecas das academias e assim conseguindo um destaque em particular no meio literário. Não obstante, depois da segunda leva de textos de sua autoria, é que se mostrou um Bakhtin mais diversificado, mais pluralista inclusive, justamente em razão da abrangência de temas abordados por ele. E por isso de ele próprio preferir ser denominado como um “pensador” (*mylistel*), que no jargão profissional russo, diz respeito a alguém ou um intelectual que se interessa por temas variados, interdisciplinares, ecléticos, plurais além de uma forte e peculiar tendência para o filosofar.

Por isso que o objetivo deste texto se restringe a tentar retratar o surgimento da ideia de pluralidade como consequência dessa vivência assumida por Bakhtin; tentar ainda compreender uma aura de “utopia” no que ele chamará de “mundo polifônico”. Tal objetivo será situado ainda através de uma abordagem histórica no contexto do citado autor, justamente visando enfatizar como sua história esteve vinculada ao surgimento de suas ideias, sobretudo filosóficas. Vale destacar ainda outros conceitos desenvolvidos por Bakhtin que induzem a uma ideia de pluralidade, a saber, a polifonia e a carnavalização, que de alguma forma trazem à tona o que ele determinará de “multiplicidade de vozes plenivalentes” bem como a ideia de “consciências independentes e não fundíveis” sempre no âmbito do diálogo tomado infinitamente e que de alguma maneira refletirão na concepção de pluralidade aqui esboçada. Esses termos que Bakhtin se vale para apresentar essa ideia de pluralidade, ainda que de forma incipiente, foram

inicialmente discutidos quando ele analisou a obra de Dostoiévski publicando suas reflexões em 1929 e assim chegando à seguinte problematização:

No romance polifônico de Dostoiévski, o problema não gira em torno da forma dialógica comum de desdobramento da matéria nos limites de sua concepção monológica no fundo sólido de um mundo material uno; o problema gira em torno da última dialogicidade, ou seja, da dialogicidade do último todo. Já dissemos que, neste sentido, o todo dramático é monológico; o romance de Dostoiévski é dialógico. Não se constrói como o todo de uma consciência que assumiu, em forma objetificada, outras consciências, mas como o todo da interação entre várias consciências dentre as quais nenhuma se converteu definitivamente em objeto da outra (BAKHTIN, 2008, p. 31).

De início, compreendamos o que vem a ser polifonia e carnavalização, conceitos-chaves à obra bakhtiniana e que sustentam essa sua concepção de pluralidade. Vale lembrar que o termo “polifonia” foi retirado do vocabulário musical, mas que Bakhtin preferiu entendê-lo como um projeto estético, pertinente à sua proposta reflexiva quando de sua obra *Problemas da poética de Dostoiévski* e que, para o pensador russo, Dostoiévski teria sido o único autor que de fato trazia dentro de seu estilo tal característica. Atente-se ainda que o termo da polifonia não deve ser confundido apenas como um mero universo de muitas vozes, mas um universo no qual todas as vozes possuem um mesmo poder, um universo no qual cada voz tem a mesma relevância, um universo “equipolente” ou “equivalente”, no entender de Bakhtin. Nesse sentido, mesmo Bakhtin não tendo aprofundado uma apreensão mais delicada a respeito desse termo, somos induzidos a perceber que sua compreensão filosófica teria transformado tal termo em uma categoria filosófica relevante para a identidade e constituição de suas ideias filosóficas, sobretudo no tocante à pluralidade.

Assim, a polifonia (no sentido bakhtiniano do termo) [...] é muito mais que apenas uma simples metáfora (*Problemas da poética de Dostoiévski*, p. 22) que permite a Bakhtin dar visibilidade ao modo como Dostoiévski cria um “novo modelo artístico do mundo”. No fundo, a polifonia, além de ilustrativa da filosofia do ato de Bakhtin [...], pode ser vista também como a metáfora que recobre a sua utopia e que ele viu materializada no projeto artístico de Dostoiévski – um mundo de vozes plenivalentes em relações dialógicas infindas (FARACO, 2009, p. 79).

A ideia de polifonia desenvolvida por Bakhtin foi fruto de seu tempo. Em um contexto de discursos “monologizantes” – como o autoritarismo soviético – que resiste ou simplesmente não aceita o diferente, o crítico ou ainda o subversivo. Um mundo “pesadamente monológico” no qual pode-se apenas imperar um só discurso. O mundo polifônico de Bakhtin sugere justamente o oposto. O mundo polifônico é democrático em sua natureza, é plural, mostra-se como um mundo em que nenhum ser humano é reificado; um mundo onde nenhuma consciência é simplesmente subsumida; “[...] um mundo em que qualquer gesto centrípeto será logo corroído pelas forças vivas do riso, da carnavalização, da polêmica, da paródia, da ironia”

(FARACO, 2009, p. 79). Essa ideia polifônica é retirada justamente da natureza maior do romance, que Bakhtin transplanta, de alguma forma, para a realidade humana. Como descreve Bezerra, “[...] a inconclusibilidade e o não acabamento decorrem da condição do romance como gênero em formação, sujeito a novas mudanças, cujas personagens são sempre representadas em um processo de evolução que nunca se conclui [...]” (BEZERRA, In: BRAIT, 2005, p. 99).

Não se pode deixar de enfatizar que a ideia de polifonia, de carnavalização ou até mesmo de riso foram retiradas do universo literário, seja de Dostoiévski, seja de Rabelais, o que implica em concluir que o pensador russo não manifestava uma intenção, pelo menos inicialmente, de impor sua reflexão de maneira filosófica ao mundo, mas sim de perceber os meandros ideológicos ou culturais postos nos citados autores. Não obstante, mesmo em se tratando de uma reflexão oriunda do universo literário, o próprio Bakhtin nos oferece fortes indícios de sua perspectiva filosófica, de sua visão de mundo, transformando Dostoiévski e Rabelais em referências. Daí que se sugere a “utopia bakhtiniana”, uma utopia que perpassa inevitavelmente por um mundo polifônico em que subsista uma convivência harmoniosa das diversas vozes. “À semelhança do Prometeu de Goethe, Dostoiévski não cria escravos mudos (como Zeus), mas pessoas livres, capazes de colocar-se lado a lado com seu criador, de discordar dele e até rebelar-se contra ele” (BAKHTIN, 2008, p. 18). Nesse sentido, parece que há na filosofia do pensador russo, ao contrário dos formalistas de sua época, uma trilha, um caminho inédito no qual se percebe a incidência de dispositivos de orientação calcados na consciência humana, isto é, uma preocupação em transformar as ideias mais palatáveis possíveis além, naturalmente, de radicalizar nessa transposição do mundo literário para o filosófico chegando a ser comparado a uma revolução de fato do universo linguístico-literário.

Bezerra concordará ainda que as ideias de polifonia e dialogismo, em especial, são ideias construídas em razão do contexto histórico vivenciado pelo próprio Bakhtin. Ideias que somente teriam encontrado uma identidade ou uma razão de ser diante de um contexto que, sob certo aspecto, permitiu que elas pudessem vir a ser concebidas. E Bakhtin estava muito atento a isso, pois havia percebido os fortes sinais de represamento das individualidades dentro de uma Rússia “monologizada”. Tais concepções se insurgem justamente do oposto, do discurso monologizante do autoritarismo soviético, do contexto social que não permitia a diferença, da ideologia institucionalizada e que, de alguma forma, conseguia reificar o indivíduo humano. Embora fosse um crítico do marxismo oficial, será no próprio marxismo que ele irá retirar alguns elementos – como o conceito de reificação – que permitirão o fortalecimento do que posteriormente chamaríamos de pluralismo.

Cabe observar que, ao contrário do que alguns pensam, Bakhtin não constrói suas concepções de monologismo, dialogismo e polifonia como abstrações desprovidas de conteúdo histórico, social e ideológico. Aplica ao processo de construção do romance monológico o conceito de reificação, usado por Marx para analisar, no sistema de produção capitalista, a relação entre a produção da mercadoria e seu produtor, na qual a produção submete de fora o homem a uma metamorfose que o reduz a coisa, a objeto do processo, a mero reproduzidor de papéis. Para Bakhtin, a reificação do homem surge com a sociedade de classes e chega ao limite com o capitalismo [...] (BEZERRA, In: BRAIT, 2005, p. 100).

Da mesma forma que no ambiente literário do romance, essa tomada de consciência do indivíduo humano dentro de um contexto monologizante, mostra-se como o primeiro passo em busca de uma libertação. É uma passagem da escravidão que muda para um diálogo construtivo, de um diálogo que, paulatinamente, quando exercido de uma maneira constante, conduz o indivíduo a uma autoconsciência que lhe permite a identificação de uma imagem sua que na condição de escravo era impossível de se conceber. Um novo indivíduo que reconhece no diálogo uma ferramenta crucial que o retira da condição de “coisa” à condição de “sujeito” relegando àquela dimensão única, acabada, reclusa e que não admitia elos ou pontes com outras dimensões, um momento que necessariamente precisa ser suplantado se se busca uma emancipação – o discurso monologizante sendo diluído nessa “autoconsciência dialógica”. Mas esse movimento não visa apenas a busca por um eu único, exclusivo ou recluso em si mesmo. Essa busca deve incidir-se sobre a perspectiva de um “eu-tu”, um eu que reconheça e admita a existência do outro a partir de si mesmo.

[...] Dostoiévski considera que não pode compreender, conhecer e afirmar seu próprio “eu” (o “eu para mim”) sem o outro; sem o outro “eu” e sem o reconhecimento e a afirmação do meu “eu” pelo outro (o “eu” para o outro). Por sua natureza, o “eu” não pode ser solitário, um “eu” sozinho, pois só pode ter vida real em um universo povoado por uma multiplicidade de sujeitos interdependentes e isônomos. Eu me projeto no outro que também se projeta em mim, nossa comunicação dialógica requer que meu reflexo se projete nele e o dele em mim, que afirmemos um para o outro a existência de duas multiplicidades de “eu”, de duas multiplicidades de infinitos que convivem e dialogam em pé de igualdade (BEZERRA, In: BRAIT, 2005, p. 101).

Nesse sentido, será graças ao romance dostoiévskiano que Bakhtin perceberá o que realmente possibilita a caracterização da polifonia bem como do que ele nos induz a entender como pluralismo. O autor, no caso de Dostoiévski, não passa de uma espécie de regente das diversas vozes que interagem ora consigo mesmos, ora com outros personagens e que, por conseguinte, caracterizarão também o movimento dialógico. Esse mesmo regente é também um ativista em especial que se vê imbuído de um posicionamento em relação às pessoas representadas – as personagens – de permitir a elas a busca por suas individualidades e assim a sua liberdade de serem si próprias diante dos outros. Esse autor deve perceber, portanto, as muitas vozes que carecem de ser manifestadas, ouvidas, de modo independente, soando,

inclusive, concomitantemente à voz do autor em uma movimentação que prima pela combinação dessas vozes distintas, mas que são equipolentes.

Naturalmente que Dostoievski será tomado como o grande responsável por essa “revolução polifônica”, posto que a forma de escrita do autor russo nos leva à necessidade de se identificar o inacabado nesse novo tipo de modelo literário que privilegia o discurso, a construção constante, o dinamismo e, sobretudo, o reconhecimento de um processo que busca definir o autor e o herói mutuamente. É nisto que se sustenta a polifonia bakhtiniana. Ela admite para si um ambiente de ampla liberdade no qual os personagens de Dostoievski foram embebidos. O herói polifônico traz consigo esse universo constante, móvel, dinâmico, discursivo, dialógico, numa palavra, um universo pluralista. E esta, então, teria sido a primeira grande descoberta na arte do romance realizada pelo autor de *Problemas na poética de Dostoievski*. A segunda, será propriamente no âmbito da teoria linguística, como um reflexo da primeira descoberta que, além de inevitável, permitirá concluir que “[...] dentro de cada discurso há uma luta por significado, frente à qual o autor pode adotar distintas atitudes” (EMERSON, 2003, p. 162-163).

À primeira vista, parece que Dostoievski de fato não manifestou uma intenção consciente de que a polifonia fizesse parte do modelo de romance adotado por ele. Muitos trabalhos foram produzidos tratando dessa problemática por outros autores¹⁸⁸, ora aceitando, ora criticando a ideia polifônica em Dostoievski defendida pelo pensador russo. O fato é: o que pretende Bakhtin ao defender essa tese da polifonia em Dostoievski? Parece que ele está muito mais interessado em, além de apontar seu princípio de dubiedade (a polifonia) presente na obra dostoievskiana, demonstrar o quão o universo humano é representado e reforçado na produção do autor russo; parece que sua maior preocupação é evidenciar que a vida humana, sob um certo aspecto, não funciona tal qual um julgamento constante das ações, afinal, os “julgamentos pressupõem atos completados” (EMERSON, 2003, p. 178) e a vida humana não se configura desse modo. Em verdade, o que Dostoievski, na perspectiva bakhtiniana, realmente almeja é sim demonstrar que os principais heróis do seu romance são também guiados pela dúvida, por esse algo inconclusivo, inacabado, como assim o é a vida dos seres humanos, e não por ideias

¹⁸⁸ Como um livro de seiscentas páginas escrito por Yuri Kariakin, de 1989, em que ele tenta desconstruir essa ideia da polifonia em Dostoievski apresentada por Bakhtin. Kariakin alegava que Bakhtin deixou de fora um outro elemento literário, visto como mais importante da obra literária dostoievskiana, que era o “efeito das cenas plenamente corporificadas”, aliás, diga-se de passagem, um elemento que teria efetivamente consagrado mais uma grande qualidade do autor russo, a de dramaturgo, porque ele conseguia detalhar com uma precisão vigorosa os ambientes em que os diálogos aconteciam.

pura e simplesmente. Por conta dessa sua postura relativamente cética – o que Bakhtin jamais assumiu ter – é que os críticos da polifonia se dirigiram, em sua grande maioria, a não compreensão dessa dimensão em aberto que a polifonia propaga com todas as forças possíveis.

O projeto utópico de Bakhtin nos convida a uma renúncia dos nossos hábitos não polifônicos; nos convida a uma desconstrução de uma cultura que intenta em nos moldar a todo momento, a nos reificar, a nos padronizar. Naturalmente que a consequência de tal exercício é justamente apagar nossos traços humanos singulares, algo que de fato nos transforma naquilo que efetivamente somos, mas que muitas vezes os costumes ou a cultura nos impõem o contrário. Há sim um movimento da sociedade de nos impor uma forma de cada vez mais enfraquecer nossa singularidade e, o que é pior, enfraquecer nossa capacidade de admitir que um outro consiga manter-se singular, respeitando-o, entendendo-o como diferente, como relevante, independentemente de sua condição humana ou social. Bakhtin, nesse sentido, nos oferece Dostoiévski como sua maior referência de que a pluralidade é sim possível, ainda que seja através do romance, aliás, outra forma literária pluralista por natureza.

É nessa “utopia bakhtiniana” da superação dos “discursos monologizantes”, não polifônicos, portanto, que o pensador russo insere também sua compreensão sobre o carnaval. Não um carnaval como uma festa regular apenas, mas como uma forma de apreensão do mundo, um “senso carnavalesco”, tal qual uma “força vivificante e transformadora da vida cultural, dotada de uma vitalidade indestrutível” (FARACO, 2009, p. 80) evidenciando, desse modo, como a suspensão da ansiedade do dia-a-dia comum consegue liberar um lado tão aprisionado – “monologizado” – ou ainda, emudecido, repleto de excessos autoconscientes que culminam na identificação da solidão transformando o indivíduo humano em um completo oposto disso.

Ao contrário da festa oficial, o carnaval era o triunfo de uma espécie de liberação temporária da verdade dominante e do regime vigente, de abolição provisória de todas as relações hierárquicas, privilégios, regras e tabus. Era a autêntica festa do tempo, a do futuro, das alternâncias e renovações. Opunha-se a toda perpetuação, a todo aperfeiçoamento e regulamentação, apontava para um futuro ainda incompleto (BAKHTIN, 1987, p. 9).

Nesse sentido é que Bakhtin identifica no carnaval uma certa relação com a linguagem, com a comunicação humana, que traz algo de libertário em seu cerne, posto que se percebe no

carnaval propriamente dito (repetimos, no sentido de um conjunto de todas as variadas festividades de tipo carnavalesco) não é, evidentemente, um fenômeno literário. É uma forma sincrética de espetáculo de caráter ritual, muito complexa, variada, que, sob base carnavalesca geral, apresenta diversos matizes e variações dependendo da diferença de épocas, povos e festejos particulares. O carnaval criou toda uma linguagem de formas concreto-sensoriais simbólicas, entre grandes e complexas ações de massas e gestos carnavalescos. Essa linguagem exprime de maneira diversificada e, pode-se dizer, bem articulada (como toda linguagem) uma cosmovisão carnavalesca

uma (porém complexa), que lhe penetra todas as formas. Tal linguagem não pode ser traduzida com o menor grau de plenitude e adequação para a linguagem verbal, especialmente para a linguagem dos conceitos abstratos, no entanto é suscetível de certa transposição para a linguagem cognata, por caráter concretamente sensorial, das imagens artísticas, ou seja, para a linguagem da literatura (BAKHTIN, 2008, p. 139).

Isso implica em afirmar um caráter substantivo, não funcional, que Bakhtin atribui ao carnaval. Essa festa tem uma importância porque se pode visualizar a possibilidade de um outro mundo, de rejeitar o mundo formal do qual vivemos e nos deixarmos levar por uma perspectiva de um mundo completamente novo, alegre, otimista. O carnaval, sendo assim, é por excelência um modelo de comunicação, de liberdade ou libertário que se mostra, no mínimo, irresistível. O carnaval é também uma crítica dos modelos vistos e impostos pela tradição, que infligem uma univocidade e que, conseqüentemente, negam ou rejeitam a pluralidade. É nesse sentido que o carnaval ou a carnavalização almeja dessacralizar os gêneros estabelecidos bem como fundir o que era visto e entendido como “infundível”. É através de uma literatura carnavalizada que se percebe os vários estilos, vozes, que se mesclam constantemente reforçando uma liberdade como princípio. E essa ambientação é perceptível na obra dostoiévskiana, no romance dostoiévskiano, na qual a carnavalização se mostra por completa realçando a ideia de que, para Bakhtin, deve ser recolocada sobre as interações humanas, daí sua utopia. Já que no romance vemos o espaço heterogêneo por excelência, por que não tentar transplantá-lo para o mundo humano? Por isso Fiorin evocar que no romance se nota o aspecto “mais maleável de todos os gêneros”, mesmo apesar de Fiorin houver percebido essa ideia de carnavalização também na obra de Bakhtin sobre Rabelais.

Será no carnaval, diante disso, que o corpo também será tomado como central, porque é no carnaval que ele goza de ações que fora desse evento festivo ele não poderia manifestar-se por conta de uma cultura que o submete à rotina, aos valores comuns da sociedade, que o subjuga. Diga-se de passagem, essa referência ao corpo não é algo que se deva toma-lo como perfeito ou como algo idealizado, mas sim como algo por fazer-se, algo com uma incompletude natural, real e concreta, numa palavra, um algo “grotesco”. Não como algo simplesmente ruim ou ainda de caráter negativo ao próprio ser humano. Esse “corpo grotesco” é um corpo real e desejoso de alguma coisa que nunca o satisfará e que reconhece nessa sua incompletude uma característica maior. Cito Bakhtin:

Em oposição aos cânones modernos, o corpo grotesco não está separado do resto do mundo, não está isolado, acabado nem perfeito, mas ultrapassa-se a si mesmo, franqueia seus próprios limites. Coloca-se ênfase nas partes do corpo em que ele se abre ao mundo exterior, isto é, onde o mundo, através de orifícios, protuberâncias, ramificações e excrescências, tais como a boca aberta, os órgãos genitais, seios, falo, barriga e nariz. É em atos tais como o coito, a gravidez, o parto, a agonia, o comer, o

beber, e a satisfação de necessidades naturais, que o corpo revela sua essência como princípio em crescimento que ultrapassa seus próprios limites. É um corpo eternamente incompleto, eternamente criado e criador, um elo na cadeia da evolução da espécie ou, mais exatamente, dois elos observados no ponto onde se unem, onde entram um no outro. Isso é particularmente evidente em relação ao período arcaico do grotesco (BAKHTIN, 1987, p. 23).

Mas é bom que se frise que existem outros tipos de carnavais, e não apenas este de certa forma romantizado por Bakhtin, e que ele não conseguiu explicar “satisfatoriamente”, como dirão os seus críticos. Posto que na Idade Média, contexto inclusive estudado por ele quando da escrita de *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*, o carnaval possuía muito mais características repressivas que estas descritas pelo pensador russo. E isso os seus críticos não o perdoaram. Alguns estudiosos de sua obra logo saíram em sua defesa e de imediato afirmavam que seu trabalho sobre Rabelais estaria circunscrito à França deste autor com um lastro difuso de “imagens populares atemporais”, como atesta Emerson, além de que o trabalho, quando escreveu seus estudos, estaria voltado a um público russo sob o jugo de um autoritarismo que sequer permitia um simples ato festivo que pudesse dar vazão a um riso espontâneo. Eis, então, o principal objetivo do “senso carnavalesco”: permitir o riso, este ato “subversivo”, libertário, sobretudo no contexto autoritário da Rússia de sua época. Graças a esta reflexão que aceita o carnaval – e o riso – como “alegre relativização” daquilo que se sujeita ao monologizante é que, para Faraco, Bakhtin será também consagrado como “filósofo do riso ou da carnavalização” do mundo, aspectos fundamentais para fortalecer a compreensão de uma pluralidade.

O riso carnavalesco também está dirigido contra o supremo; para a mudança dos poderes e verdades, para a mudança da ordem mundial. O riso abrange os dois polos da mudança, pertence ao processo propriamente dito de mudança, à própria crise. No ato do riso carnavalesco combinam-se a morte e o renascimento, a negação (a ridicularização) e a afirmação (o riso de júbilo). É um riso profundamente universal e assentado numa concepção do mundo. É essa a especificidade do riso carnavalesco ambivalente. (BAKHTIN, 2008, p. 144).

A propósito desse riso carnavalesco, Bakhtin realiza um resgate e uma consequente revalorização da estética do riso através dos conceitos de corpo e de carnaval visto que, para o pensador russo, tais conceitos seriam os responsáveis pelo desmascaramento das tradições que são de algum modo impostas pelas classes dominantes, classes estas que, vale ressaltar, estão mais interessadas em impor seus discursos monologizantes, desconhecendo, conseqüentemente, a multiplicidade de vozes que inevitavelmente existem em qualquer sociedade humana. Para que tenhamos uma noção desse controle, basta que se perceba historicamente como o riso era compreendido, desde a antiguidade clássica, como algo que

deveria ser interiorizado, que não se deveria dar uma relevância do mesmo modo como a outros temas tão caros à própria filosofia, tais como, a justiça. Em suma, o riso era visto marginalmente além de estar associado a uma identificação com a resistência contra o que Konder denominará de “solenes mentiras oficiais e à respeitabilidade burocrática” (KONDER, 2002, p. 112) tão comuns aos discursos elegantes e refinados dos grandes oradores e que representavam o poder instituído.

Ao realizar sua avaliação da cultura popular, Bakhtin irá perceber o grau de importância que o deboche, a ironia, numa palavra, o riso desempenha como um poderoso instrumento desagregador de expressões ideológicas que validem uma seriedade prepotente ou ainda desrespeitosa, ou ainda, que almeje justamente enfraquecer a tentativa que se faz presente e constante de “coisificar” a linguagem, as relações, enfim, o ser humano, impondo limites e tentando enquadrá-lo no âmbito da formalidade.

Enquanto intelectuais tão importantes como Voltaire, La Bruyère e Georg Sand manifestavam repulsa ante o que lhes parecia grosseiro e vulgar na obra de Rabelais, Bakhtin sublinhou nos escritos do autor de *Gargantua e Pantagruel* o vigor da saudável transgressão, a quebra positiva de tabus linguísticos e o fecundo aproveitamento da riqueza e da heterogeneidade do vocabulário da “praça pública” (KONDER, 2002, p. 158).

Por isso que em Bakhtin há uma preocupação em dar voz “aos de baixo”, como descreve Konder; por isso que há uma preocupação em que se perceba que essas vozes são tão importantes como qualquer outra de qualquer condição social ou econômica, porque são vozes humanas, como o pensador russo atestará na sua obra sobre Rabelais; por isso que no carnaval, compreendido como “um conjunto de todas as variadas festividades de tipo carnavalesco”, como define Bakhtin, é o momento pelo qual o riso desses “de baixo” encontra vazão, encontra vivacidade, espaço e onde suas vozes podem ser emitidas e assim fortalecer uma atmosfera desconhecadora de regras, imposições, ou ainda, de monologismos – pelo menos temporariamente.

[...] Segundo Bakhtin, enquanto os aristocratas encomendavam bustos de grandes personalidades (indivíduos isolados) aos seus escultores, a cultura popular (assumida por Rabelais) se comprazia com a representação do “baixo corpo”, onde “tudo se destrói e renasce”, onde se consuma pela urina e pelas fezes a eliminação do que está morto, porém se celebra a criação da nova vida pela cópula e pelo parto (KONDER, 2002, p. 113).

Esse conceito-chave de carnaval descrito por Bakhtin induz também a um dilema que até mesmo um ferrenho crítico à obra bakhtiniana é obrigado a aceitar: a carnavalização, o riso e a polifonia se encaixam perfeitamente ao diálogo que também nos leva a uma ideia de não ajustamento, de negação da univocidade. Em verdade, segundo Emerson, o mais apropriado

para apontar uma fuga desse dilema é tentar entender Bakhtin como não muito preocupado com as verdades históricas da prática carnavalesca, mas sim como um bom entendedor de um carnaval como “manifestação concreta de esperança num mundo que, por outro lado, pouco sabia sobre isso” (EMERSON, 2003, p. 207), nesse sentido, seria muito mais conveniente assumir a imperfeição dos corpos que carecem de uma complementação similarmente às palavras dialógicas tomadas como “indigentes”.

Nesse seu tempo de vida, para um dos seus muitos estudiosos como Vitaly Makhlin, também russo, como salienta Emerson, Bakhtin foi identificado erroneamente como pertencente a incontáveis correntes filosóficas, o que talvez somente traga em evidência, além da dificuldade ou complexidade de suas ideias, um caráter maior de uma multifacetada reflexão que ora toca a esfera filosófica, ora toca a teoria literária. Makhlin concorda que em razão desse caleidoscópio que se enquadra à sua identidade, Bakhtin tenha sido colocado no *hall* dos pensadores mais populares no meio acadêmico justamente por conta dessa sua “maleabilidade” ou “adaptabilidade” tão comum dos seus conceitos. Nesse sentido, Mikhail Bakhtin não pode ser considerado pura e simplesmente como portador ou membro de uma determinada corrente filosófica ou literária; Bakhtin não pode ser tomado como um marxista, um formalista, um freudiano, um estruturalista, um existencialista ou um utópico, embora ele não deixe de, pelo menos, em algum momento, tocar nessas correntes a fim de justificar alguma das suas muitas concepções. Resumindo: Bakhtin não pode ser considerado um “modernista”.

Ainda segundo Makhlin, citado por Emerson, sem sombra de dúvida Bakhtin obteve essa popularidade muito mais em razão da sua insistência em trazer sempre consigo a “não-coincidência, na incompatibilidade e na alteridade” (EMERSON, 2003, p. 20). Não será gratuito que um outro estudioso de Bakhtin, também russo e amigo do próprio pensador quando vivo, o historiador literário Georgii Gachev, ter sugerido que seria muito mais fácil realizar o trabalho de buscar aquilo que falta em Bakhtin, aquilo que ele não teria conseguido abordar, do que o contrário justamente pelo fato de que seu ilustre amigo teria realizado uma desconstrução da dimensão vertical que a tradição filosófica ou literária anterior a ele não teria conseguido realizar por completo. Em Bakhtin, então, subjaz uma perspectiva até então relativamente inédita de estruturar a compreensão sobre algum determinado tema a partir do eixo “eu-tu”, em algo que busque dimensionar o amoroso e o horizontal; ao invés de um Deus, de uma hierarquização do ser humano, há sim uma deificação do interlocutor corriqueiro, dado ao fato de que, para o pensador russo, “a fala íntima e o espaço de câmara eram tudo” (EMERSON, 2003, p. 21).

Historicamente falando, é bom salientar também que o ambiente político, filosófico bem como o literário pelos quais Bakhtin teria vivenciado quando do seu reconhecimento tardio estavam, no mínimo, fragmentados. Sabe-se que o fim do comunismo soviético foi realmente o grande responsável por essa fragmentação, principalmente na forma tão acachapante que aconteceu esse desmanche cultural quase que da noite para o dia, o que trouxe sérias consequências, tais como um desnudamento de uma Rússia desconhecida para muitos ocidentais além, obviamente, de um despreparo por parte dos próprios russos em lidar com essa mudança. Emerson entenderá que essas consequências ocorreram, talvez em boa parte, graças às ideias em voga naquele momento, sobretudo encabeçadas pelos estadunidenses, durante a Guerra Fria, em criar uma imagem do comunismo como algo associado a um impasse, a um grande obstáculo que dificultaria o acesso àquilo que a Rússia soviética pretendia não mostrar ao invés de tentar compreender o comunismo como uma visão de mundo que possuía uma linguagem característica e que durante mais ou menos seis séculos havia impregnado a cultura daquele país. Por conta disso, Bakhtin deve ser visto como um grande sobrevivente que teve de se valer de táticas evasivas – tais como sua autoria compartilhada, uma polêmica que ainda hoje se mantêm – para escapar das perseguições tão comuns àqueles que eram vistos e tomados como críticos ou simplesmente contrários ao pensamento institucionalizado e estabelecido. Por isso que Bakhtin não deve ser jamais visto como um colaborador do regime político opressivo do qual vivenciou e que o teria feito vítima, como também não deve ser entendido como um mártir desse mesmo regime.

Bakhtin não foi uma coisa, nem outra. Foi um *sobrevivente*. E para sobreviver, moral e fisicamente (isto é, para não causar danos aos outros nem sacrificar a si mesmo inutilmente), ele desenvolveu certas técnicas de proteção e táticas evasivas. É pouco provável que os estudiosos da vida e da obra de Bakhtin venham a saber algum dia em que medida essas técnicas de sobrevivência deformaram, ou informaram, suas ideias e seus textos mais importantes. Mas o Oriente e o Ocidente, partes interessadas, devem esforçar-se para não esquecer as pressões – por vezes as exaltações – de quem trabalhou a vida toda num tal ambiente linguístico (EMERSON, 2003, p. 25).

Durante muito tempo, especialmente na Rússia soviética, a crítica literária extrapolava os limites impostos pelo texto físico. Ela funcionava também como uma espécie de saber que buscava sintetizar ou pelo menos integrar uma mediação com a existência real do indivíduo, com a vida humana. Isso é visível no pensamento bakhtiniano. Refletia uma característica que também se mostrava perceptível nas ciências humanas assim como nas filosofias que circulavam nesse ambiente e que, inevitavelmente contaminariam as reflexões de Bakhtin e de seu grupo – assim como de outros pensadores russos desse mesmo contexto. Apesar de parecer contraditório, quando a palavra se encontrava prisioneira, durante a Rússia soviética, ela

poderia e detinha naturalmente o porte da verdade. Quando a Rússia soviética definhou-se, a palavra sugeria perder esse caráter. A crítica literária é quem de fato teria permitido essa relevância dada à palavra. Basta que se perceba o papel que a linguagem esopiana¹⁸⁹ conquistou nos meios literários durante a Rússia soviética para que se notasse algo no mínimo de fundamental importância a respeito do poder da palavra, de sua difusão e de sua consequente transmissão de ideias sem ser percebido pelos censores da época. Bakhtin sabia muito bem disso. Por isso que na transição para a nova Rússia, que agora o controle estatal sobre a palavra não se mostrava mais pertinente e a palavra, enfim, ganharia sua liberdade plena – e que acreditava-se responsável por “milagres” tão logo essa ruptura política acontecesse –, algo “inesperado” sucedeu: o processo literário tão comumente utilizado anteriormente foi severamente enfraquecido até sua diluição total; isto é, “todo o sentido de sequência característica e de evolução orgânica na produção da literatura” (EMERSON, 2003, p. 28) esvaneceu. A linguagem esopiana outrora tão difundida se viu forçada a sair de cena para dar lugar a um espaço que até hoje parece não estar devidamente preenchido.

Logo após a queda do comunismo soviético, percebeu-se uma busca relativamente desestruturada por modelos literários que pudessem, de maneira até bem ousada, oferecer um novo paradigma, um novo horizonte literário. Mas o horizonte que se mostrava era no mínimo permissivo já que abriu caminho para uma degeneração das mensagens verbais em meras mensagens visuais. O que se percebeu foi tão somente uma permissividade do mercado literário que foi rapidamente tomado por guias práticos, literaturas pornográficas, vídeos, livros cômicos, dentre outras coisas desse mesmo gênero, configurando desse modo uma “sopa pós-modernista”, como concebe Emerson, que se sabe de seus anseios escusos pura e simplesmente de almejar uma “desverbalização” da cultura vinculada ainda a uma estultificação da cultura popular. Naturalmente que a literatura contemplativa perde espaço diante desse novo panorama. Que dizer da linguagem esopiana tão propagada de outrora.

Óbvio que surgiu quem houvesse de buscar demonstrar os aspectos positivos dessa transição, contudo, até mesmo estes, com essa visão positivista sobre essa transição para a “liberdade plena”, além de pós-moderna, estes que exaltavam uma ideia ainda que não muito aprofundada sobre pluralismo, chamavam a atenção para o cuidado com o distanciamento dos

¹⁸⁹ A linguagem esopiana era uma linguagem utilizada comumente como estratégia de escapar do crivo dos censores da Rússia soviética. Era constituída como uma técnica de ilusão linguística configurada como um mecanismo hermenêutico e que durante muito tempo foi utilizada e aperfeiçoada pelos intelectuais russos desse período contrários ao regime político, de acordo com Emerson.

clássicos que inegavelmente eram e são muito mais “instrutivos” em razão de se perceber neles um objetivo subliminar para a educação dos filhos dessa nova geração alertando-os, inclusive, sobre os perigos graves a qualquer sociedade de, por exemplo, cultos extremistas ou seitas totalitárias além dos mitos nacionais espúrios que defendem a perda do ser humano em sua concretude.

Não será à toa que alguns críticos dentro e fora do universo literário russo também perceberão esse novo panorama que cada vez mais se fortalece na Rússia pós-comunista e que busca se afirmar como integrante de uma pós-modernidade. É o caso de Mikhail Epstein, da mesma nacionalidade que Bakhtin, e que irá aprofundar nessa nova perspectiva entendendo essa transição do comunismo ao pós-modernismo ao admitir que tanto um quanto o outro trazem em seu interior muito mais semelhanças que distinções. Por exemplo, as duas ideologias compactuam de “hiper-realidades” que podem facilmente ser transformadas em sinônimos de simulações que não estão preocupadas em esconder a realidade concreta, que efetivamente se mostra autônoma, perpetuando-se por meio de citações, empréstimos ecléticos, reciclagem cultural, paradoxos além de uma negação veemente e que intenta em mostrar-se de forma absoluta sobre toda e qualquer outra posição. Não obstante, o próprio Epstein, como descreve Emerson, reconhece pelo menos a existência de uma diferença substancial entre o comunismo russo e a pós-modernidade: a ideologia comunista soviética não ria. Isso mesmo, a ideologia soviética era incapaz de rir – ao contrário da pós-modernidade. E essa incapacidade para o riso será desmascarada pela “subversão bakhtiniana” através do seu “corretivo carnavalesco”.

As ideologias [comunismo russo e pós-modernidade] têm muito em comum. Ambas celebram a “hiper-realidade” [...]. Em ambas, a fronteira entre cultura de elite e cultura popular é apagada. Ambas desconfiam de toda reivindicação ao livre-arbítrio e à autodeterminação do sujeito individual. Na opinião de Epstein, a única diferença importante entre o espírito pós-modernista e a ideologia soviética, bombástica e passada, é que esta última não brincava nem ria (é aqui, está claro, que o corretivo carnavalesco de Bakhtin se mostra tão subversivo). “O comunismo”, escreve Epstein, “é o pós-modernismo com uma face modernista e uma expressão de sinistra seriedade [...]” (EMERSON, 2003, p. 32).

Diante dessa desordem tão natural e inerente à pós-modernidade, e em uma época na qual o que de fato é ou se mostra como importante é um “deslizar-se sobre a superfície”, ou ainda, o “optar por vários significados”, é que a figura de Bakhtin emerge e parece transitar com peculiar facilidade. Sua análise, seja na esfera filosófica ou linguística, já trazia desde sua concepção, de forma subliminar, essa “essência” pós-moderna. Ao escapar de um recorte ideológico que primava, dentre outras coisas, por uma sistematização de caráter absoluto e no qual, talvez por mera coincidência, se impunha sobre o mundo russo, Bakhtin percebe a

necessidade de uma outra via ao entender a cultura, por exemplo, através dos ouvidos, em uma objetiva transição da dialética para o diálogo, por mais que tal postura metodológica soasse um tanto destoante de uma pós-modernidade tempestuosa, mas que conseguiu, de alguma maneira, desconstruir a “imagem clássica” do mundo como um “todo ordenado”, como descreveu um acadêmico de São Petersburgo quando da Terceira Jornada Internacional Bakhtin, na cidade de Saransk, em outubro de 1995.

Inevitavelmente, Bakhtin e sua preocupação em ouvir encontra um lugar de conforto nessa pós-modernidade. Em uma perspectiva dada ainda por Epstein, segundo Emerson, o pensador russo se configuraria como um “protista”, não como um pensador pós-moderno ou até mesmo um mero visionário, mas como um “proto” pensador, alguém que antecedeu uma época que chegaria diante dos indícios que ele foi encontrando em suas reflexões ao longo de sua vida intelectual. Talvez um caminho de positividade que o entendimento epsteiniano sugeriu ser com um intuito de melhor compreender esses tempos incertos tão férteis para a propagação dos “pós”, como ele mesmo irá concluir, inclusive, e que Bakhtin demonstrará já estar bem acostumado antes mesmo dessa pós-modernidade ter chegado. A título meramente ilustrativo, basta que se recorde de uma passagem bastante conhecida da obra bakhtiniana *Problemas da poética de Dostoiévski* na qual ele próprio irá concluir que “nada de conclusivo aconteceu ainda no mundo, a última palavra do mundo e sobre o mundo ainda não foi dita, o mundo está aberto e livre, tudo ainda está e sempre estará no futuro” (EMERSON, 2003, p. 35).

Será por conta dessa atmosfera, portanto, que se insurge o “liberal” Bakhtin, o “santo padroeiro da nova pluralidade”, como descreverá Emerson. E a respeito dessa “nova pluralidade”, evite-se ao máximo confundi-la com a pluralidade tão difundida nos dias de hoje, sobretudo por partidos que tendenciam a um comunismo ou a um marxismo não muito claro, posto que, em Bakhtin e de acordo com a perspectiva de Emerson, subsiste uma rejeição muito acentuada a tudo que se pretenda vincular-se a qualquer instituição que emane poder ou ainda que possua certo controle sobre a sociedade, tão comum às instituições de Estado. Ao entender-se como “plural” ou, no termo utilizado pelo próprio Bakhtin, “centrífugo”, percebe-se aí sua autonomia, seu espaço de livre acesso em um ambiente no qual as portas nunca se fecham. Na mais pura marginalidade, Bakhtin se serve tão somente de algo “apolítico” e busca, desse modo, fortalecer constantemente uma desconfiança da atividade política organizada – por isso sua rejeição a qualquer evento de massa, principalmente se o evento apresentar fins políticos – justamente por receio de que esse movimento, assim como qualquer outro, consiga o que tanto

almeja: calar o diferente e, fundamentalmente o mais preocupante, sobrepor-se como verdade inquestionável.

Pode-se dizer, na verdade, que a mais duradoura lição que Bakhtin proporcionou a sua era soviética foi: não misture o ético com o político. Não porque a política não tenha nenhuma dimensão ética, mas pela respeitável razão de que o reino na ética, se politizado, deixa de funcionar como checagem autônoma da política. Sob esse ângulo, a posição ética de Bakhtin pode ser vista como opção tanto à neutralidade moral dos formalistas quanto ao engajamento político aberto dos marxistas (EMERSON, 2003, p. 41).

A essa “neutralidade moral” agregue-se ainda uma autonomia que o simples seguidor bakhtiniano de algum modo tem de se valer em razão de um objetivo maior presente na proposta do pensador russo e que se resumiria na manutenção da liberdade de ideias, na predisposição de criar suas próprias ideias porque, somente desse jeito, é que se conquistaria uma compreensão efetiva da mensagem subjacente da sua grande “proeza moral”. E o que se entende por essa “proeza moral” subliminarmente difundida por Bakhtin? Ora, basta que se observe o contexto no qual seus principais conceitos foram postos à prova. Basta que se reconheça o contexto corrupto além de violento de uma Rússia soviética autoritária no qual o pensador russo nos oferece, dentre outras reflexões, uma percepção bem acurada do que vem a ser o “amor estético”, a “autonomia participatória”, a libertação oferecida no e pelo riso diante do terror assim como o sacrifício pessoal como um presente quase de caráter religioso, sacro, em favor de uma preocupação com o outro. Emerson postula tal contribuição como “audaciosa” ao se perceber no indivíduo Bakhtin uma vontade contumaz de sobrevivência que o faz manter-se íntegro diante de um exílio e de muitas agruras sofridas naquele regime autoritário do qual vivenciou.

Não obstante, independentemente do contexto histórico, Bakhtin sempre se mostrou averso às formalidades, às hierarquias, mesmo quando ficou responsável pela administração de um departamento acadêmico de literatura estrangeira em uma escola voltada para professores na província de Saransk, lugar onde ele passou boa parte de sua vida. Bakhtin resolvia os assuntos relacionados ao departamento não por via de documentos, atas, relatórios ou similares, mas sim pelos corredores, através de conversas informais (*besedy*), em uma clara prática dos valores filosóficos que defendia e que se constituíam através do diálogo. Era bastante relutante para seguir à risca as orientações impostas pelo estado stalinista quando, por exemplo, obrigava os cargos de chefia a fiscalizarem *in loco* os trabalhos desenvolvidos pelos seus subalternos, no caso, seus colegas professores e companheiros de trabalho, e ele simplesmente, talvez em um ato subversivo silencioso, não o fazia. Essa sua prática – entenda-se também como “proeza

moral” – somente refletia aquilo que ele de fato acreditava e que sempre esteve presente em sua produção intelectual: o questionamento da autoridade e a valorização da liberdade, preceitos indispensáveis para o fortalecimento da ideia de pluralidade. E isso era uma constante em seu cotidiano, seja como professor, seja como administrador, seja como filósofo. Quiçá por conta dessa sua postura é que ficasse em evidência também seu talento pífio ou simplesmente inexistente para exercer a autoridade que seu cargo exigia, mas isso também funcionaria como uma arma para o enfraquecimento de qualquer hierarquia.

Referências bibliográficas

BAKHTIN, Mikhail M. **Problemas da poética de Dostoiévski**. Tradução de Paulo Bezerra. 5ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. Tradução de Yara Frateschi Vieira – São Paulo: HUCITEC, 1987.

BRAIT, Beth (org.). **Bakhtin: conceitos-chave**. 2ª ed. – São Paulo: Contexto, 2005.

EMERSON, Caryl. **Os cem primeiros anos de Mikhail Bakhtin**. Tradução de Pedro Jorgensen Jr – Rio de Janeiro: DIFEL, 2003.

FIORIN, José Luiz. **Introdução ao pensamento de Bakhtin**. 2ª ed. – São Paulo: Ed. Contexto, 2011.

FARACO, Carlos Alberto. **Linguagem & diálogo: as ideias linguísticas do círculo de Bakhtin**. São Paulo: Parábola editorial, 2009.

KONDER, Leandro. **A questão da ideologia** – São Paulo: Companhia das letras, 2002.

CONHECIMENTO E NECESSIDADE: A PROBLEMÁTICA DA LIBERDADE NO ESTRUTURALISMO FRANCÊS.

William de Siqueira Piauí

Lauro Iane de Moraes¹⁹⁰

Resumo: O presente artigo pretende expor como a problemática da liberdade e da necessidade ressurge no estruturalismo francês do século XX, estabelecendo seus contornos a partir das filosofias de Louis Althusser (1918-1990), Jacques Lacan (1901-1981) e Gilles Deleuze (1925-1995). Neste sentido, veremos que a descoberta do inconsciente pela psicanálise freudiana e sua subsequente reformulação por Lacan transformou o horizonte no qual foi pensada a relação entre a necessidade, implicada pelo conhecimento da estrutura inconsciente, e a possibilidade da liberdade, que constitui a condição para a ética. Assim, buscaremos compreender: (i) de que modo as estruturas nos afetam enquanto agentes morais e nos tornamos sujeito? (ii) a necessidade da reprodução das estruturas implica perda de autonomia e, consequentemente, de liberdade ou constitui a condição de possibilidade para o exercício da mesma? Para responder a essas perguntas, nos utilizaremos das filosofias de Deleuze e Althusser e, eventualmente, do lacaniano Slavoj Žižek (1949 -), mostrando como podemos equacionar o problema da liberdade e necessidade nesta vertente do estruturalismo francês.

Palavras-chave: estruturalismo; conhecimento; liberdade; necessidade.

Abstract: This paper aims at exposing how the problem of freedom and necessity resurfaces in the french structuralism of the XX century, stabilishing its contours in the philosophies of Louis Althusser (1918-1990), Jacques Lacan (1901-1981) and Gilles Deleuze (1925-1995). Having said so, we will see how the freudian psychoanalysis, together with its finding of the unconscious mind, and its later reformulation by Lacan transformed the theoretic horizon in which the relation between necessity, implied by the knowledge of the unconscious structure, and the possibility of freedom, which constitutes the condition for ethics, is thought. We aim at understanding: (i) how do the structures affect us as moral agents and we become subject? (ii)

¹⁹⁰ Respectivamente: PIAUÍ, W. S., doutor em filosofia pela Universidade de São Paulo e atualmente professor do Programa de Pós Graduação em Filosofia e do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (e-mail: piauiusp@gmail.com). MORAIS, L. I. Licenciado em filosofia, mestre e doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (PPGF-UFS); foi professor na Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA) e atualmente é professor na SEDUC-AL. E-mail: lauromorais@msn.com.

does the necessity of reproduction of the structures imply loss of autonomy and, consequently, of freedom or does it constitute the condition of possibility of those? In order to answer these questions, we are going to use the philosophies of Deleuze and Althusser, and eventually, of the lacanian Slavoj Žižek (1949 -), showing how we can equate the problem of freedom and necessity in this branch of french structuralism.

Keywords: structuralism; knowledge; freedom; necessity.

*Felix qui potuit rerum cognoscere causas, Ille metus omnes et inexorabile fatum Subjecit pedibus...*¹⁹¹

1. INTRODUÇÃO: A VIRADA ESTRUTURALISTA

[...] a psicanálise (e Deleuze) nos permite formular uma paradoxal *fenomenologia sem um sujeito* – surgem fenômenos que não são fenômenos *de* um sujeito, aparecendo *para* o mesmo. Isso não quer dizer que o sujeito não esteja incluído aqui - é, entretanto, precisamente pelo modo da EXCLUSÃO, como o agente negativo que não é capaz de assumir esses fenômenos, que ele é incluído (ŽIŽEK, 2008, p. 142).

Ora, mas o que pode significar precisamente esta paradoxal fenomenologia sem sujeito a qual Slavoj Žižek (1949 -) está se referindo, que parece ter seu marco inicial com a psicanálise (estruturalista) e que podemos traçar até Gilles Deleuze (1925-1995)? É esta questão que buscaremos responder no presente artigo, de modo a compreender como a redefinição deste problema ontoepistemológico implica também uma nova ética. Por ora, podemos apenas indicar que a resolução deste problema contém a chave interpretativa para compreendermos um certo movimento da filosofia francesa contemporânea que celebra o esmigalhamento do sujeito e que comumente se associa à denúncia do humanismo tradicional. Ou, como nos diz Deleuze no início da Décima Sexta Série da *Lógica do sentido*¹⁹², a reformulação do ponto de partida da filosofia estruturalista necessariamente envolve a concepção de um novo campo transcendental, capaz de determinar a gênese das pessoas e sujeitos individuais, como efeitos de uma estrutura que lhes antecede, pré-dispondo lugares e posições que aqueles vêm ocupar: “o campo transcendental real é feito desta topologia de superfície, destas singularidades nômades, impessoais e pré-individuais. Como o indivíduo deriva daí para fora do campo, constitui a primeira etapa da gênese.” (DELEUZE, 2015, p. 113).

¹⁹¹ “Feliz aquele que pôde conhecer as causas das coisas! Ele, a todos os temores e o inexorável destino, sujeita sob seus pés”. Virgílio, *Geórgicas*, II, vv. 490-492; cf. também, Leibniz, *Ensaio de teodiceia* III, §254.

¹⁹² Série em grande medida já analisada por nós em “O Leibniz de Deleuze: uma introdução à Lógica do sentido”. In *Mônada e ainda uma vez substância individual*. Porto Alegre (RS): Ed. Fi, 2021.

2. O NOVO CAMPO TRANSCENDENTAL: A PRODUÇÃO E REPRODUÇÃO DA ESTRUTURA

A) *Primeira parte: a produção social como matéria do sujeito.*

Começemos nossa análise a partir de uma questão básica: que é um objeto? Que é uma coisa a qual podemos nos referir, nos utilizando de nomes, compreender utilizando conceitos ou apreender pelos sentidos? Busquemos responder esta pergunta a partir de um dos orientandos de Louis Althusser (1918-1990), o filósofo franco-argelino Jacques Rancière (1940-), que em *Ler O Capital* – obra escrita conjuntamente por Althusser e seus orientandos em 1965, na qual eles tentavam delinear os traços de uma filosofia marxista em consonância com as mais recentes descobertas do estruturalismo francês de Ferdinand Saussure (1857-1913) e da psicanálise de Jacques Lacan (1901-1981) –, nos dizia:

Aqui os objetos [...] São sensíveis-supra-sensíveis. Essa contradição no modo de aparecimento deles remete ao tipo de objetividade de que decorrem. O caráter sensível e supra-sensível deles é a forma na qual aparecem como manifestação de caracteres sociais.[...] Essa contradição no modo de aparecimento deles remete ao tipo de objetividade de que decorrem. O caráter sensível e supra-sensível deles é a forma na qual aparecem como manifestação de caracteres sociais (RANCIÈRE, 1979, p. 109).

Assim, o ponto de partida da ontologia estruturalista não reside na essência objetiva que um ente possui, tomada como uma propriedade natural sua, mas sim no fato de que tal propriedade “natural” deva encarnar uma outra essência que não lhe é imediata: o conjunto das relações que o determinam – essas, no caso da supramencionada passagem, são sociais. É isto que funda a dualidade sensível-supra-sensível dos objetos: ao mesmo tempo em que eles aparecem dotados do que percebemos ser suas propriedades naturais, essas propriedades naturais, que se apresentam “intuitivamente” para nós, se encontram desde sempre pré-ordenadas ou subdeterminadas pelo modo de produção que as torna possíveis. Um exemplo em bom português pode nos ajudar: só percebemos refrigerante como algo “refrescante” e “agradável” quando a produção desse objeto é tornada possível pelas relações sociais que constituem seu processo produtivo; neste sentido, o que é determinante para a compreensão da natureza da objetividade do refrigerante não reside nos atributos que se externalizam, de modo sensível e imediato aos sentidos – tais como o que percebemos ser sua “refrescância” ou “agradabilidade” ao nosso paladar –, mas sim na estrutura interna da produção social que necessariamente ultrapassa esse dado sensível.

Tal estrutura constitui assim o substrato suprassensível dos objetos, uma vez que a sua natureza não se encontra dada nos mesmos, e ela finda ignorada por nossa sensibilidade e por nossas representações que se originam dela. O que significa dizer que, com relação ao conjunto das relações sociais que se encarnam numa garrafa de refrigerante, as categorias representacionais pelas quais nos referimos a ela não cumprem papel determinante em sua constituição; o refrigerante é apenas um suporte desta estrutura da produção que se realiza através dele e que, justamente por ultrapassá-lo, permite que a estrutura da produção possa se reproduzir nos demais objetos, como celulares, computadores, etc, de maneira que todos os objetos sensíveis se encontram de antemão tingidos pelos matizes da estrutura da produção social que eles encarnam e que servem como seu suporte.

Assim, a reviravolta que o pensamento estruturalista nos convida a fazer é *inverter* as categorias representacionais, aquelas que se apresentam intuitiva ou familiarmente ao nosso senso comum, que se aplicam aos objetos de nossa percepção com relação à estrutura que os produz. Ou seja: o modo como se constituem os entes, e também o modo como podemos conhecê-los, não se confunde com o modo a partir do qual estes se manifestam a nós. Assim, o modo de manifestação sensível é tão somente o efeito de superfície, que registra o processo de constituição real do objeto ao mesmo tempo que o elude. É por esta razão que tanto ontológica quanto epistemologicamente devemos dar prioridade à análise da estrutura da produção, uma vez que este é o objeto que pode ser adequadamente apreendida pelo discurso científico. Os objetos sensíveis, como pessoas, coisas, mercadorias, ou seja, todo ente que possa ser dito conforme a inerência de seus predicados e qualidades, são tão somente as condições mínimas para que a estrutura se efetive e se reproduza ao mesmo tempo que ela os produz. Explicar a gênese da relação entre sujeito e seus predicados é fundamental para a constituição daquela lógica do sentido, como nos diz Deleuze:

Finalmente, a importância do estruturalismo em filosofia, e para o pensamento em geral, mede-se por isto: por ele deslocar as fronteiras. **Quando a noção de sentido tomou o lugar das Essências desfalecentes [isto é, quando o problema ontoepistemológico foi deslocado da inerência dos predicados e qualidades nas substâncias para aquele da determinação da estrutura que integra tais objetos em um processo de produção, no qual cada elemento tem um sentido determinado pelo lugar que ocupam na totalidade orgânica formada pela estrutura], a fronteira filosófica pareceu instalar-se entre aqueles que ligavam o sentido a uma nova transcendência, novo avatar de Deus, céu transformado e aqueles que encontravam o sentido no homem e seu abismo¹⁹³ [...]. É, pois, agradável, que ressoe hoje a boa nova [do estruturalismo]: o sentido não é nunca princípio ou origem, ele é produzido [isto é, o sentido não preexiste ao seu processo de produção, uma vez que ele se realiza e existe apenas em função da economia que**

¹⁹³ Com respeito a estas tentativas (falhas) de localizar o campo do sentido na transcendência, cf. nota 209.

ele pressupõe]. Ele não é algo a ser descoberto, restaurado ou re-empregado, mas algo a [se] produzir por meio de novas maquinações. Não pertence a nenhuma altura, não está em nenhuma profundidade, mas é efeito de superfície, inseparável da superfície como de sua dimensão própria (DELEUZE, 2015, p. 74-75, grifo nosso).

Ora, o “deslocar das fronteiras” do pensamento que a filosofia estruturalista realizou foi a substituição do primado da inerência do predicado no sujeito pela determinação do deslocamento do sujeito na estrutura da produção¹⁹⁴. A questão de como tal deslocamento ocorre, ou como o sujeito se produz ao mesmo tempo em que (re)produz a estrutura que o determina, deve ser então solucionada a partir das relações imanentes ao seu funcionamento na estrutura: assim, a fonte das determinações que povoam tal estrutura (seu sentido) não pode ser encontrada num ponto originário e logicamente anterior à própria estrutura, dado que o problema teórico que o estruturalismo busca responder consiste no funcionamento simultâneo de todos os elementos que são envolvidos organicamente na estrutura da produção. A unidade do sentido enquanto efeito de superfície não remete senão ao fato de que, independentemente da ordem lógica ou cronológica do surgimento dos elementos de uma estrutura, tais elementos estão sempre inseridos em lugares ou posições que estão simultaneamente presentes na estrutura que os produz. Ainda que essas qualidades sejam logicamente anteriores e se constituam a essência própria dos objetos, a unidade que os integra na estrutura da produção liga-os orgânica e presentemente, conforme as relações que os diferenciam nessa totalidade – é esta razão que impede o sentido de recair na altura ou profundidade de qualquer determinação que fosse logicamente anterior às determinações imanentes a esta estrutura¹⁹⁵.

Evidentemente, estas condições ontoepistemológicas trazem implicações também do ponto de vista ético: se as categorias que utilizamos para nos representar enquanto coisa e nos

¹⁹⁴ Sobre a substituição do primado da inerência do predicado no sujeito pela filosofia deleuziana e a necessidade de reinterpretar a filosofia leibniziana nesse novo horizonte teórico, cf. nosso artigo, já citado, “O Leibniz de Deleuze: uma introdução à *Lógica do Sentido*”.

¹⁹⁵ No jargão estruturalista, isto significa dizer que toda série temporal diacrônica está inserida no tempo sincrônico – ou, segundo Deleuze, o tempo cronológico-quantitativo se passa sempre relativamente a um tempo funcional-qualitativo que nele insiste ou persiste (cf. DELEUZE, 2015, p. 66) – como nos diz Althusser: “Por conseguinte, o sincrônico é tão-só a *concepção* das relações específicas existentes entre os diferentes elementos e as diferentes estruturas da estrutura do todo: é o *conhecimento* das relações de dependência e articulação que a transformam num todo orgânico, num sistema. *O sincrônico é a eternidade no sentido spinozista*, ou conhecimento adequado de sua complexidade. [...] Ora, se a sincronia é isso, ela nada tem a ver com a simples presença temporal concreta [isto é, dos objetos considerados a partir de suas qualidades inerentes], mas refere-se ao conhecimento da articulação complexa que faz do todo um todo [que os liga organicamente, segundo lugares e funções que os diferenciam]. Ela [a sincronia] não é essa co-presença concreta [e simples dos objetos e suas determinações abstraídas da ligação que os une na estrutura] – [a sincronia] é o conhecimento da complexidade do objeto de conhecimento [isto é, do objeto tomado em sua estrutura diferencial], o que dá o conhecimento do objeto real [isto é, do objeto enquanto suporte material da estrutura, dotado de propriedades e qualidades inerentes]” (ALTHUSSER, 1980, p. 48).

perceber no tempo – nossas intenções e determinações volitivas, por exemplo – não constituem a essência de nossa existência, mas registram apenas em aparência o que é o movimento real do processo de produção, como poderia o “eu” ser livre? Dito de outro modo, se o “eu” está sempre reproduzindo alguma estrutura que o ultrapassa, não seria toda forma de livre-arbítrio ilusória, uma forma de mistificação da estrutura objetiva do ser? Poderíamos então pensar que o “eu” é tão somente o suporte da produção e é esta que realmente nos determina, dado que mesmo nossos desejos mais íntimos seriam efeitos dessa estrutura, que cegamente acreditamos serem nossos. Neste sentido, tais como atores se fantasiam de personagens para nos iludir e nos fazer acreditar na narrativa de um filme, enquanto na realidade existem apenas pessoas comuns fingindo ter super-poderes etc, as determinações estruturais (que podem ser tanto sociais quanto psíquicas) se fantasiariam de nossos desejos mais íntimos, fazendo-se passar por nossos anseios mais interiores e naturais para nos iludir quanto ao fato que elas não nos são impostas e assim acreditarmos que temos livre-arbítrio, quando, na verdade, essas não passam de imposições exteriores ao nosso ser. É precisamente isto que o estruturalismo nos convida a pensar: nós não somos ontologicamente fechados em nós mesmos enquanto sujeitos, nós somos transpassados ou constituídos pelas relações (tanto sociais quanto pulsionais) que nos formam, realizando apenas o reconhecimento das mesmas, quando julgamos “conhecê-las”.

Chegamos assim a uma primeira formulação do conceito de *interpelação ideológica*, formulado por Althusser:

Como dizia admiravelmente São Paulo, é no “Logos”, entendamos na ideologia, que temos “o ser, o movimento e a vida”. Segue-se daí que, para você como para mim, a categoria de sujeito é uma “evidência” primeira [...]: é claro que você é um sujeito (livre, moral, responsável, etc.) e eu também. Como todas as evidências, incluindo as que fazem com que uma palavra “designa uma coisa” ou “possua uma significação” (portanto, incluindo as evidências da “transparência” da linguagem), essa “evidência” de que você e eu somos sujeitos [...] é um efeito ideológico, o efeito ideológico elementar”!. Como efeito, o caráter próprio da ideologia é impor [...] as evidências como evidências, que não podemos deixar de reconhecer e diante das quais temos a inevitável e natural reação de exclamar (em voz alta, ou no “silêncio da consciência”) “é evidente! é isso mesmo! é mesmo verdade!” Nessa reação, se exerce a função de *reconhecimento* ideológico que é uma das duas funções da ideologia como tal (sendo que a outra é a função de *desconhecimento*) (ALTHUSSER, 1999, p. 211).

Encontramos aqui todos os elementos necessários para compreendermos a problemática da ética ligada ao estruturalismo: (i) a descrição da estrutura de conhecimento e reconhecimento que permeia toda ideologia; (ii) a descrição de como o mecanismo da interpelação ideológica nos afeta, ou seja, a descrição da relação entre o sujeito interpelado, o sujeito do enunciado, e a ideologia, o sujeito de enunciação, explica o modo que permite o sujeito interpelado intervir

ativamente na ideologia, constituindo-a ao mesmo tempo em que ele se constitui. Tratemos, primeiramente, deste último ponto (ii).

Enquanto sujeitos incluídos em determinados enunciados, como quando somos chamados pela polícia “– Ei! Você aí!”¹⁹⁶, somos convocados a dar uma resposta e precisamente neste momento agimos espontaneamente – como no exemplo, podemos sair correndo, podemos ficar parados, podemos nos interrogar sobre o sentido daquela interpelação etc. É neste sentido que, apesar de sermos meros suportes para as relações de produção que graças a nós se reproduzem, participamos ativamente em sua produção: estamos constantemente agindo enquanto sujeitos ao sermos convocados a darmos respostas às questões colocadas pelo mecanismo de interpelação ideológica. Isto certamente não implica que perdemos nossa liberdade enquanto sujeitos, mas quer dizer apenas que toda ação considerada livre é subdeterminada pelas condições concretas que ela busca responder – o que significa dizer: nós sempre agimos conforme um certo horizonte de possibilidades que se apresenta de antemão à nossa frente e, apesar de não sermos capazes de constituir tal horizonte, somos capazes de decidir *a partir* dele. Consequentemente, toda produção “autônoma” do sujeito deve, ela própria, se condicionar às condições da produção social – por ora, restringiremos nossa investigação à estrutura da produção social, por razões que exporemos a seguir – que garantem também as condições de reproduzibilidade da mesma. Assim, toda produção subjetiva está subdeterminada, ou constrangida, pelas condições de reproduzibilidade socialmente impostas, segundo Althusser:

Como dizia Marx, até mesmo uma criança sabe que, se uma formação social não *reproduzir* as condições da produção ao mesmo tempo que produz, não conseguirá sobreviver um ano. A condição última da produção é, portanto, a *reprodução das condições da produção*. [Assim, em suma,] para existir, toda formação social – ao mesmo tempo que produz, e para poder produzir — deve *reproduzir* as condições de sua produção. Portanto, [toda formação social] deve *reproduzir*: 1) as forças produtivas; 2) as relações de produção existentes (ALTHUSSER, 1999, p. 71-72).¹⁹⁷

Não obstante, é necessário complementar tal citação: não só toda formação social reproduz suas condições de produção, como também todo sujeito deve fazê-lo para que ele possa se integrar àquele espaço – aqui, reprodução é sinônimo de necessidade, o que implica

¹⁹⁶ Sobre este exemplo do mecanismo de interpelação ideológica, cf. ALTHUSSER, 1999, p. 212.

¹⁹⁷ Uma outra forma de colocar o mesmo problema da subordinação da produção subjetiva às condições de reprodução do modo de produção se encontra na subordinação das categorias do consumo (onde se localiza o espaço do sujeito individualizado) e da distribuição àquela de produção. Sobre a economia que funda toda estrutura da produção, cf. nosso artigo “DO GÊNIO COLETIVO: considerações marxistas para um outro método de análise da criação estética”. Ademais, sobre os conceitos de força produtiva e relações de produção cf. ALTHUSSER, 1999, p. 45 e p. 51, respectivamente.

coerção externa ao sujeito: determinação imposta. Assim, o problema do estruturalismo nunca foi suprimir a liberdade, e sim determinar as condições nas quais ela é de fato *exercida*. Esta concepção da relação entre a produção e suas condições de reprodução nos permite analisar cientificamente o modo pelo qual nos autodeterminamos e nos tornamos sujeitos – e, ao menos nesse sentido, a análise dos processos de subjetivação constituiria o objeto por excelência do estruturalismo.

Colocando o problema nestes termos, podemos notar uma certa interação que permeia a linguagem e que funda a interpelação ideológica: a relação entre sujeito de enunciado e o sujeito de enunciação. A impossibilidade estrutural que impede o sujeito do enunciado de se identificar plenamente com o sujeito de enunciação define um tipo de interação específica, denominada *causalidade metonímica* ou *estrutural*¹⁹⁸, constituída pela inserção de uma série de signos em uma outra série precisamente pelo modo como uma se encontra excluída da outra série: na medida em que um sujeito de enunciação determina um sujeito do enunciado e o convoca para produzir uma “resposta”, aquele sujeito de enunciação se encontra excluído da resposta deste segundo, porque essa deve se fundar em sua espontaneidade, que, neste caso, se encontra subdeterminada pela questão colocada pelo primeiro sujeito de enunciação.

Neste sentido, poderíamos falar de um novo tipo de causalidade que operaria uma ruptura radical com a metafísica tradicional, pois ela tem como seu ponto de partida não a inclusão do predicado no seu sujeito – já que este constituiu o ponto de partida predominante na metafísica clássica¹⁹⁹ –, mas pretende explicar como a exclusão do predicado no sujeito produz um sistema no qual ambos convergem diferencialmente, ou, o que significa a mesma coisa, divergem integralmente. Parece-nos que esta é a “novidade” teórica principal que faz o estruturalismo depender de um outro tipo causalidade, que afirma a heterogeneidade radical entre os efeitos e suas causas, ao mesmo tempo que as integra, e que essa seja a real motivação que liga Deleuze à filosofia estoica: estes últimos teriam sido o primeiros a conceber uma ontologia capaz de conceber a unidade entre causas e efeitos de naturezas distintas, daí a importância da revitalização do estoicismo dentro do debate epistemológico contemporâneo para solucionar um problema ontológico que o estruturalismo havia se deparado, ou como nos dizia o próprio Deleuze:

¹⁹⁸ Sobre este conceito, cf. ALTHUSSER, 1980, p. 141 e RANCIÈRE, 1979, p. 107.

¹⁹⁹ Trataremos mais acuradamente da constituição dessa imagem da metafísica clássica e do primado da inerência do predicado no sujeito em nosso artigo “A crítica à filosofia da representação: uma introdução à *Lógica do sentido* a partir do *Crátilo* e do *Órganon*”, no prelo.

O que [os estoicos] estão operando é, em primeiro lugar, uma cisão totalmente nova [com relação a Epicuro, Aristóteles, Kant e a metafísica que se seguiu a eles] da relação causal. Eles desmembram esta relação, sujeitos a refazer uma unidade de cada lado. Remetem as causas às causas e afirmam uma ligação das causas entre si [...]. Remetem os efeitos aos efeitos e colocam certos laços dos efeitos entre si. [...] começa-se por dissociar a relação causal, ao invés de distinguir tipos de causalidade, como fazia Aristóteles e [depois o fará] Kant. E esta dissociação nos remete sempre à linguagem [e à] existência de uma conjugação [ou integração] de efeitos [às suas causas] (DELEUZE, 2015, p. 07).

Assim, sujeitos de enunciação produzem sujeitos de enunciados, que, por sua vez, se tornam sujeitos de enunciação *etc.*: podemos sempre reconstituir as condições destas transformações, compreendendo de que modos as séries interagem e se encontram subdeterminadas por algumas e acabam por sobredeterminar outras. Em suma, há sempre um *processo produtivo* próprio à cada estrutura pelo qual seus elementos são *produzidos* – o que significa dizer que toda estrutura pressupõe uma economia específica que envolve produção, distribuição e consumo de seus elementos. Obviamente, o nome saussuriano para a estrutura que comporta a causalidade metonímica é a de significante e significado²⁰⁰ – é por este motivo que esta dissociação entre causas e efeitos está necessariamente ligada à linguagem, conforme afirmou Deleuze na citação acima. Desse modo, a ontologia estruturalista depende da noção de sistema, que é formado por pelo menos duas séries heterogêneas, aquela do significante e aquela do significado, e que são integradas enquanto diferenciais em uma estrutura orgânica de suas combinações, ou como nos diz Deleuze: “É preciso que um sistema se constitua à base de duas ou várias séries, sendo cada uma definida pelas diferenças entre os termos que a compõem” (DELEUZE, 2018, p. 158).

Todo ser se encontra, assim, estruturado em sistemas diferenciais dos mais variados tipos, prossegue Deleuze:

A natureza intensiva dos sistemas considerados não nos deve levar a prejulgar sua qualificação: mecânica, física, biológica, psíquica, social, estética, filosófica *etc.* Cada tipo de sistema talvez tenha suas condições particulares, mas elas se conformam às características precedentes [a saber: que um sistema é formado por duas séries divergentes, a das causas e de seus efeitos], dando-lhes uma estrutura apropriada em cada caso: por exemplo, as palavras são verdadeiras intensidades em certos sistemas estéticos; os conceitos são também intensidades do ponto de vista do sistema filosófico (DELEUZE, 2018, p. 158, grifo nosso).

²⁰⁰ “A lei das duas séries simultâneas é que não são nunca iguais [isto é, de mesma natureza]. Uma representa o *significante*, a outra o *significado*. [...] Chamamos de ‘significante’ todo signo enquanto apresenta em si mesmo um aspecto qualquer do sentido; ‘significado’, ao contrário, o que serve de correlativo a este aspecto do sentido, isto é, o que se define em dualidade relativa com este aspecto. O que é significado não é, por conseguinte, nunca o próprio sentido. O que é significado, numa acepção restrita, é o conceito e, em uma acepção larga, é cada coisa que pode ser definida pela distinção que tal ou qual aspecto do sentido mantém com ela.” (DELEUZE, 2015, p. 40).

Uma vez que nosso objetivo no presente artigo é determinar as consequências éticas que tal problemática produz, nossa real questão reside na investigação de como ocorre a interação entre sistemas psíquicos e sociais²⁰¹ – por esta razão, não trataremos dos outros tipos de sistemas indicados acima. Ou, mais simplesmente perguntaríamos: qual estrutura nos insere em algum conteúdo de enunciado dado pela ideologia e como nos tornamos sujeitos de enunciação por meio desta interpelação?²⁰²

Neste ponto, encontramos uma notável contribuição à problemática do estruturalismo francês na psicanálise de Jacques Lacan (1901-1981), especialmente em sua análise das estruturas do discurso, em *O seminário, Livro XVII: o avesso da psicanálise*, que nos permite localizar a função (do) sujeito na relação entre significantes. Enquanto sujeitos, somos interpelados por uma série de significantes S_1 , oriundos da ideologia, que nos constitui enquanto significados, isto é, como um conjunto articulado de saberes – como dizíamos, nossas categorias representacionais, tudo aquilo que podemos nomear conforme gênero e diferença específica etc –, e produzimos como resposta àquela série, uma outra série de significantes S_2 , que nos permite estabelecer um significado correspondente à determinação de S_1 ²⁰³. O que devemos focar aqui é precisamente o papel do sujeito enquanto local de curto circuito entre a série dos significantes S_1 , que colocam uma “questão”, e a “resposta” que é exteriorizada na série dos significantes S_2 : em qual das duas séries devemos “inserir” o sujeito? Naquela proveniente da ideologia ou na espontaneidade à questão ideológica? A resposta é simples: nem em uma, nem na outra. O sujeito é o que funda a relação entre ambas as séries, permitindo que elas se articulem: é por esta razão que, para Lacan, o sujeito é constitutivamente barrado, uma vez que ele não se encontra, por um lado, nem na série dos significados determinados por um S_1 , e, por outro lado, não se exaure nos significados determinados por S_2 . Do ponto de vista do significado, ele é sempre excessivo, dado seu papel de significante; todavia, enquanto significante, ele é sempre carente, uma vez que nenhum significado parece lhe saturar. É por esta razão que Žižek nos diz que:

Esse “nada”, em última instância, representa o próprio sujeito, isto é, ele é o significante vazio sem significado, que representa o sujeito. O sujeito, portanto, não está diretamente incluído na ordem simbólica: ele comparece como ponto no qual a significação falha (ŽIŽEK, 2016, p. 134).

²⁰¹ Interação esta que forma, ela própria, um outro tipo de sistema.

²⁰² Sobre o mecanismo da interpelação ideológica e a atividade subjetiva, cf. nosso artigo, já citado, “DO GÊNIO COLETIVO: considerações marxistas para um outro método de análise da criação estética”.

²⁰³ Cf. LACAN, 1992, p. 13.

O filósofo esloveno está se referindo àquele mecanismo da causalidade metonímica pelo qual uma série de significantes produz significados intervindo em outra série de significantes que também possui seus significados: o que é preciso insistir aqui é na natureza paradoxal desta relação, ou na incompletude estrutural a partir da qual as séries se sucedem e a diferença é produzida entre ambas. Dizer que o sujeito não pode ser incluído diretamente na ordem simbólica, isto é, na série de significantes S_1 , porque ele é convocado a produzir uma resposta a ela, ele intervém constituindo uma outra série de significantes S_2 , é o mesmo que dizer que ele pode apenas produzir S_2 , porque a significação de S_1 é desde sempre falha, não-totalizante, ou como nos diz Lacan: “Tendo surgido S_1 , primeiro tempo, repete-se junto a S_2 . **Desse estabelecimento de relação [entre as séries] surge o sujeito que algo representa [...]** (LACAN, 1992, p. 17, grifo nosso)”. Assim, apesar da série S_1 certamente ser composta por um conjunto de saberes e pressupostos que se pretendem universais e totalizantes, a questão reside no seguinte problema: como o “eu”, enquanto sujeito convocado a produzir uma resposta, sabe o que o sujeito de interpelação quer dele? Ele pode apenas responder à esta questão conferindo-lhe sentido, isto é, intervindo enquanto significante e produzindo uma nova série de significados.

Desse modo, é notável que a produção ou doação de sentido se faz possível devido à existência de um fundo de não-senso que subdetermina o sujeito e o convoca-lhe a determinar o sentido. Esta relação paradoxal pela qual o sentido coabita ou é coextensivo ao domínio do não-senso é essencial para compreendermos a novidade teórica desta filosofia:

Os autores que se costuma, atualmente [em 1969], chamar de estruturalistas, não têm, talvez, outro ponto em comum – porém essencial – além do seguinte: o sentido, não como aparência [isto é, como ilusão e efeito de uma estrutura mais profunda], mas como efeito de superfície e de posição [isto é, o sentido é determinado pelo lugar que os elementos ocupam na estrutura], produzido pela circulação da casa vazia nas séries da estrutura (lugar do morto, lugar do rei, mancha cega, significante flutuante, valor zero, cantonada ou causa ausente etc.). O estruturalismo, conscientemente ou não, celebra novos achados de inspiração estoica ou carrolliana. **A estrutura é verdadeiramente uma máquina de produção de sentido incorporal** [ou seja, toda estrutura pressupõe uma *economia* de seus elementos] [...]. E quando o estruturalismo mostra, desta maneira, que o sentido é produzido pelo não-senso e seu perpétuo deslocamento que nasce da posição respectiva de elementos que não são, por si mesmos, ‘significantes’, não veremos aí [...] nenhuma aproximação com o que foi chamado de filosofia do absurdo: Lewis Carroll sim, [Albert] Camus não (DELEUZE, 2015, p. 73-74).²⁰⁴

Assim, o conceito de não-senso adquire, no estruturalismo, uma especificidade teórica que o difere de sua pré-história: antes de indicar um não-senso absoluto, puramente

²⁰⁴ E assim explicamos a partir de um outro ponto de vista o que dissemos em “Mônada e ainda uma vez substância individual”. In op. cit., p. 191-192.

indeterminado e que somente se manifesta irracionalmente, cujo exemplo lembrado por Deleuze é dado pela filosofia do absurdo de Camus; o não-senso pressuposto pelo estruturalismo é pleno de determinações que se manifestam e persistem no deslocamento dos elementos pela estrutura. Assim, enquanto para a filosofia do absurdo o não-senso constitui um obstáculo científico, um fundo irracional incapaz de ser localizado pelo discurso (científico), o estruturalismo reconhece na doação de sentido aos elementos da estrutura realizada pelo não-senso a condição de possibilidade para o conhecimento científico: há sempre uma razão a partir da qual o sentido é produzido, e esta razão é especificamente determinada pelo não-senso que a integra enquanto sistema divergente e diferencial. Vejamos um exemplo científico que Deleuze retira da linguística para compreendermos como o não-senso torna possível o conhecimento:

Assim como Jakobson define um fonema zero que não possui nenhum valor fonemático determinado, mas que se opõe à *ausência de fonema* e não ao fonema, da mesma forma o não-senso não possui nenhum sentido particular, mas se opõe à ausência de sentido e não ao sentido que ele produz em excesso sem nunca manter com seu produto a relação simples de exclusão à qual gostaríamos de reduzi-lo. O não-senso é ao mesmo tempo o que não tem sentido, mas que, como tal, opõe-se à ausência de sentido, operando a doação de sentido. E é isto que é preciso entender por *non-sense* (DELEUZE, 2015, p. 74).

Ora, o elemento fonemático desprovido de qualquer valor fonemático determinado a que Deleuze está se referindo é um conhecido pressuposto de toda estrutura fonética: todo sistema formado por signos fonéticos só pode funcionar sob o pressuposto da existência de “signos” não-fonéticos, tais como pontuação, espaçamento etc, que enquanto tais não poderiam ser “signos” no sentido pleno do termo – já que eles não têm correspondência em imagem acústica alguma – mas, participam do sistema de signos permitindo suas diferenciações, uma vez que sem espaçamento ou pontuação, um signo fonético não poderia ser representado em sua diferença específica com relação a um outro²⁰⁵. Desse modo, é necessário pressupor um fonema zero, que enquanto tal, não se deixa presentificar em som determinado algum – ou como nos diz Deleuze, “não possui nenhum valor fonemático determinado” –, e tampouco pode ser identificado com a simples ausência de fonema, já que tal elemento se insere no sistema fonético precisamente pelo modo como ele está excluído de suas relações diferenciais ao mesmo tempo que as torna possíveis. De igual modo, o não-senso fundaria o sentido pelo modo como ele se exclui do sistema significado permitindo-o se diferenciar. Assim, o não-senso, longe de ser o simples conceito de algo indeterminado e constituir um obstáculo para a investigação científica,

²⁰⁵ Sobre esta relação paradoxal do sistema de escrita fonética com seu pressuposto não-fonético, cf. DERRIDA, 1991, p. 36.

é pleno de determinações que se manifestam nos elementos que ele diferencia e integra: ele oferece uma razão para cada um dos elementos existirem em determinado lugar ou posição na estrutura, em oposição à descontinuidade que se seguiria da hipótese de uma indeterminação absoluta pelo não-senso. Dizer que o não-senso existe em seus efeitos, naquilo que é significado, é o mesmo que dizer que todo sistema é contínuo – neste sentido, a doação de sentido realizada pelo não-senso parece ser um outro nome para o princípio de razão suficiente²⁰⁶.

Temos agora elementos o suficiente para tentarmos responder à nossa pergunta (i): como a ideologia pode nos interpelar se apresentando como uma estrutura de reconhecimento/desconhecimento? Ora, justamente porque ela nos interpela como uma bateria de significantes S_1 , somos levados a reconhecer os significados por ela determinados, de modo que toda a produção de significantes da série S_2 encontra-se subdeterminada pela série S_1 : ou seja, as formas de saber e o conteúdo significado por nós encontram-se, para utilizar uma célebre expressão althusseriana, necessariamente mediadas pelos aparelhos ideológicos de estado que nos perpassam, tais como a família, o estado, a religião, a política, a sexualidade etc. Apenas conhecemos o que foi previamente antecipado de nossa experiência pelas séries de significantes aí já presentes nesses espaços. Daí, também, que toda nossa forma de conhecimento seja estruturada como uma forma de reconhecimento.

E, podemos ainda acrescentar que, na medida em que a relação entre significante e significado se funda num ponto de não-senso fundamental, podemos encontrar tal estrutura de não-senso também na ideologia: muito além de estabelecer áreas de saber e horizontes de significado a partir do qual o sujeito configura e dá sentido à sua experiência, as séries estabelecem pontos de desconhecimento, zonas que devem permanecer carentes de sentido para que o todo significado tenha um sentido determinado, ou ainda possibilidades que devem permanecer barradas/impedidas para que o sujeito consiga ocupar espaços e participar eficazmente das trocas simbólicas na ideologia. O nome psicanalítico para esta relação entre sentido e não-senso é a estrutura de repressão/recalcamento: todo sistema formado por significantes deve conter suas leis, seus impedimentos e “disfunções” constitutivas que sustentam a ordem simbólica “saudável” comum, a partir das quais nossa percepção se forma e nos referimos ao mundo, significando-o, isolando e impedindo que alguns elementos

²⁰⁶ Eis mais um motivo para Deleuze voltar à filosofia de Leibniz.

atrapalhem o funcionamento da estrutura, isto é, reproduzindo-a ao mesmo tempo em que produzimos, no sentido mais geral do termo, ou simplesmente agimos.

Assim, o problema do sentido liga-se necessariamente ao problema da estruturação do inconsciente: por que o sujeito configura o mundo de determinado modo, e não de outro? Os elementos para a resposta a esta pergunta já nos foram dados por Deleuze: cabe ao não-senso operar a doação de sentido, isto é, na estrutura da produção, o não-senso não é simplesmente um elemento ausente e carente de determinações, mas é completamente determinado em cada caso conforme às significações dos objetos que são por ele tornadas possíveis no sistema. É o não-senso que permite a doação de sentido e que sustenta a diferenciação das séries significadas onde o saber se articula e que torna possível sua continuidade. Conforme Lacan, o sujeito necessita conferir sentido para conseguir se localizar eficazmente no mundo e operar as trocas simbólicas necessárias à manutenção de sua vida:

De tudo o que ela [a palavra gozo] articula, o que resulta? Não o saber, mas a confusão. Pois bem, da própria confusão temos que extrair uma reflexão, pois trata-se dos limites e de sair do sistema. Sair dele em virtude de quê? **De uma sede de sentido, como se o sistema o necessitasse. O sistema não tem nenhuma necessidade. Mas nós [enquanto sujeitos], seres de fragilidade [...], nós temos necessidade de sentido** (LACAN, 1992, p. 13, grifo nosso).

Pontos de incompreensão, irrupções violentas de não-senso etc., solapam o cerne de nosso ser e sofrem repressão social por colocarem em xeque o fundamento de nossa identidade que nos permite ocupar um lugar no sistema da produção social: simplesmente não podemos (con)viver demasiado com essa impossibilidade sem perdermos a capacidade tanto de nos localizar no espaço simbólico que habitamos, quanto de operar o reconhecimento dos significados necessário à nossa adequação naquele espaço; é por esta razão que buscamos persistentemente sermos reinseridos no senso comum, operando uma repressão desses pontos de inconsistência estrutural e recalando-os de modo a conseguirmos atravessar os espaços simbólicos²⁰⁷.

Isto significa que toda nossa experiência sensível precisa ser previamente antecipada, adequada às condições que encontraremos na experiência real para que consigamos viver em

²⁰⁷ Talvez uma das contribuições mais genuínas de Deleuze ao estruturalismo seja a determinação dos aspectos objetivos e subjetivos pressupostos por toda ideologia explicitadas em sua teoria do bom senso (qual estrutura permite a produção do reconhecimento adequado de um objeto delimitado dentro de um espaço simbólico) e de sua teoria do senso comum (qual estrutura cognitiva é pressuposta pelo sujeito que habita um determinado espaço simbólico). Temos, assim, uma teoria de como a ideologia postula não só um objeto ideal, mas também depende de um observador ideal cujas faculdades são capazes de configurá-lo. Complementam-se, desse modo, os aspectos políticos e ontoepistemológicos em uma teoria da ideologia e da estrutura cognitiva do sujeito “suposto saber”, o Grande Outro, que ocupa tal espaço simbólico.

sociedade. O nome kantiano para tal antecipação é “esquematismo transcendental”, já seu nome psicanalítico é “fantasia originária”. O que ambas as versões para a explicação da estrutura da percepção têm em comum é o papel determinante da imaginação como faculdade centralizadora e antecipadora de nossa experiência²⁰⁸.

Neste sentido, Rancière nos dá um claro exemplo do papel que a imaginação cumpre na fantasia do sujeito capitalista para esquematizar sua experiência; vejamos:

A ilusão do sujeito capitalista pode decompor-se em dois elementos: 1) Ele interioriza como móveis de suas ações os fenômenos do movimento aparente através dos quais se realiza a lei do movimento real que ele ignora [...]. 2) A partir disso, o capitalista imagina que as razões de compensação é que determinam a existência do lucro, ao passo que elas apenas traduzem a repartição, em função da importância dos capitais individuais, da massa de lucro constituída pelo total do sobretrabalho explorado no conjunto das esferas (RANCIÈRE, 1979, p. 134-135).

Ora, aqui poderíamos colocar a seguinte questão: porque o capitalista imagina que as razões de compensação é que determinam a existência do lucro, e não a massa de sobretrabalho extorquido dos trabalhadores? Ao que podemos responder: porque ele precisa dar um sentido determinado ao quê, de modo contrário, seriam apenas dados soltos da experiência, desconjuntados do todo perceptivo, pontos de não-senso que o impediriam de acompanhar e realizar as trocas simbólicas que constituem o pressuposto de sua função social – imaginemos um capitalista que não consegue compreender o porquê ele deve pagar aos seus funcionários apenas uma parte daquilo que eles produzem... Um sujeito que se visse diante de tal dúvida e não encontrasse sentido nessa relação necessariamente deixaria de ser capitalista, pois seria rapidamente substituído no conjunto das forças produtivas por um que soubesse reconhecê-la segundo as categorias representacionais capitalistas. É por esta razão que toda ordem social existente, e as categorias representacionais a ela associadas, é fundada por uma lei simbólica que determina um campo de saber significável pelos sujeitos ao mesmo tempo em que determina zonas de desconhecimento que devem permanecer inacessíveis para os mesmos – donde a dupla função da ideologia delineada por Althusser: ela, ao mesmo tempo, determina pontos de reconhecimento e desconhecimento, ou espaços de visibilidade e invisibilidade, que

²⁰⁸ Esta analogia entre a filosofia kantiana e a psicanálise não é somente um recurso didático, mas registra um aspecto ontoepistemológico fundamental da psicanálise, a saber, a pergunta psicanalítica de como as pulsões sexuais corpóreas podem ser reinvestidas na linguagem, que se apresenta dessexualizada e sem ligação direta com tais pulsões, é uma repetição da pergunta kantiana de como é possível o livre acordo entre as faculdades da sensibilidade e da razão, pois antes que o entendimento possa constranger a sensibilidade a esquematizar os dados sensíveis de acordo com suas categorias puras, é necessário demonstrar que a forma da sensibilidade é capaz de entrar em acordo com a forma do entendimento. De igual modo, na psicanálise, é necessário demonstrar que, antes do significante-falco (o reino simbólico) agir sob a imaginação do sujeito, é a própria imaginação que suscita a formação do domínio simbólico, isto é, da linguagem.

não são acidentais, mas são efeitos necessários da própria estrutura simbólica da qual dependem.

É também por este motivo que todas as categorias representacionais se fundam numa estrutura que é constitutivamente ilusória: na medida em que o sujeito que é interpelado ideologicamente precisa conferir sentido ao todo por ele percebido e precisa imaginar aquilo que, de modo contrário, corresponderia apenas a fragmentos desconjuntados de experiência, essa estrutura produz secundariamente uma aparência/ilusão constitutiva, a saber, a de que a causa desse aparecimento reside não na própria estrutura de produção, mas no esquema pelo qual o sujeito dá sentido àquela experiência em sua imaginação. Como nos diz Rancière, acerca da estrutura da representação capitalista:

Verificamos aqui o mecanismo da aparência (*Schein*) como deslocamento entre a constituição das formas e a percepção delas. O sujeito capitalista, enquanto sujeito percipiente, toma consciência de certas relações apresentadas pelo movimento aparente. Quando faz delas o móvel das suas ações, [o sujeito capitalista] vem a assumir o papel de sujeito constituinte. Ele crê encontrar nas *Erscheinungen* [formas de manifestação dos fenômenos] os resultados da sua atividade constituinte. Nesse modo de situar-se como constituinte vemos arrematar-se **a mistificação** que consideramos constitutiva do seu ser (RANCIÈRE, 1979, p. 136, grifo nosso).

É digno de nota que esse mecanismo da mistificação ideológica, constitutivo da própria estrutura perceptiva, exprima um outro mecanismo que já tratamos: a causalidade metonímica. Como vimos, esta se constituía pela exclusão de uma série de significantes por outra série de significantes; querendo dizer que o processo de produção capitalista forma objetos que se apresentam dotados de certos atributos sensíveis, mas as condições do modo de produção que transcendem tais atributos encontram-se eludidas nas próprias categorias que os capitalistas utilizam para se referir a eles, compreendê-los, senti-los etc. Assim, os sujeitos capitalistas apenas podem imaginar quais devem ser as causas da existência daqueles objetos, de modo a realizar seus interesses egóicos, postulando as relações que aparecem sob aqueles objetos como móveis de suas ações para se adequarem ao espaço simbólico que pertencem. A versão psicanalítica para o teatro no qual o sujeito se imagina e antecipa suas percepções, produzindo ilusões e sonhos, é, evidentemente, a fantasia. Esta analogia entre a produção social e estruturação do inconsciente será a fonte interminável das aproximações entre a economia política marxista e a psicanálise freudiana que tal tradição buscará explicar, como Michel Foucault (1926-1984) precisamente pontuou em sua resenha às obras *Lógica do Sentido e Diferença e Repetição* de Deleuze:

Homenagens sejam prestadas a Deleuze. Ele não retomou o *slogan* que nos cansa: Freud com Marx, Marx com Freud, e todos os dois, se lhes agrada, conosco. Ele analisou claramente o essencial para pensar o fantasma [isto, é o produto de uma

fantasia do sujeito] e o acontecimento [pensado enquanto unidade entre sentido e não-senso]. Não o procurou reconciliá-los (ampliar o limite extremo do acontecimento com qualquer consistência imaginária de um fantasma; ou preencher a flutuação do fantasma adicionando um grão de história real)²⁰⁹. [...] **Ele descobriu a filosofia que permite afirmar [Freud ou Marx] disjuntamente.** Essa filosofia, antes mesmo de *Lógica do sentido*, Deleuze a havia formulado, com uma audácia totalmente desprotegida, em *Diferença e repetição* (FOUCAULT, 2015, p. 242, grifo nosso).

Desse modo, é em razão desta problemática teórica que a economia política e a psicanálise se constituirão, para esta tradição, como as ciências fundamentais para dar conta da gênese da realidade e das categorias representacionais que participam de nossa estrutura perceptiva. Uma vez que a presente seção de nosso artigo buscou apresentar os elementos existentes na relação entre a atividade subjetiva e a economia política que ela pressupõe, passemos, agora, à relação entre tal atividade e a sua estrutura psíquica.

B) *Segunda parte: a imaginação e a forma da estrutura perceptiva do sujeito.*

Como dito anteriormente, o sujeito constitui, em sua imaginação, fantasias que sustentam sua percepção ao mesmo tempo em que garantem sua inserção no sistema da produção social – por esta razão, existe uma relação necessária entre a estruturação psíquica do sujeito e o espaço simbólico que ele ocupa. Assim, a unidade do sistema social com o sistema psíquico nos obriga a formular o problema da atividade subjetiva a partir da relação entre a linguagem, formada pelo domínio das leis simbólicas, e a atividade psíquica, fundada em sua

²⁰⁹ Ou seja, Foucault está duplamente elogiando Deleuze, por: (i) nem ter reduzido o fenômeno da vivência psíquica do sujeito e a estrutura diferencial que a produz a uma forma de arquétipo imaginário-transcendente (como pretendeu a psicanálise jungiana), (ii) nem ter buscado as origens dessa vivência psíquica e sua estrutura diferencial na história real da espécie humana, sob a forma do mito do pai da horda (como pretendeu a psicanálise freudiana). A equação da unidade entre economia política e libidinal no pensamento estruturalista levará Deleuze a fazer uma leitura muito singular da psicanálise freudiana, como ele próprio nos diz: “Não procuramos em Freud um explorador da profundidade humana e do sentido originário, mas o prodigioso descobridor da maquinaria do inconsciente por meio da qual o sentido é produzido, sempre produzido em função do não-senso” (DELEUZE, 2015, p. 75; cf. “O Leibniz de Deleuze: uma introdução à *Lógica do sentido*”, in op. cit., p. 192-3). Em consonância com a concepção de sistema e de sua estrutura diferencial, o problema da psicanálise se tornará compreender como ocorre a produção do sentido a partir do não-senso, já que a vida psíquica envolve, ela própria, uma economia, com a produção, distribuição e consumo de pulsões. Ou seja, para psicanálise estruturalista, o problema epistemológico é muito mais determinar como “funciona” o sujeito na estrutura, do que compreender as causas que o determinam (sejam elas biológicas, histórico-sociais ou arquétipos de uma imaginação transcendental). Evidentemente, tal atividade subjetiva, pela qual o sujeito se desloca por lugares e posições num sistema, só pode ocorrer sob o fundo de uma liberdade pressuposta que torne possível a atualização dessas posições que, caso contrário, permaneceriam virtuais e careceriam de materialidade, como prossegue Deleuze: “E como poderíamos deixar de sentir que nossa liberdade e nossa efetividade seu lugar, não no universal divino nem na personalidade humana [isto é, em causas externas à estrutura], mas nestas singularidades que não são mais nossas que nós mesmos [isto é, nos lugares que ocupamos na estrutura e que comportam sua economia própria]?” (DELEUZE, 2015, p. 75). Chegamos, pois, por uma outra via, ao mesmo problema da análise dos processos de subjetivação, pelos quais nos tornamos sujeitos, o que indica a relevância que tal problemática assume para o pensamento estruturalista, como dito anteriormente.

imaginação, pela qual o sujeito confere ou doa sentido àquela experiência do real, formado pelo domínio dos objetos materiais, mas que se lhe apresenta desprovida de sentido. O nome psicanalítico para esta entrada violenta no espaço simbólico é castração: ela marca a intervenção da primeira série de significantes no sujeito e a entrada do sujeito enquanto produtor de uma resposta que confere sentido àquela experiência. É por esta razão que, pelo menos esta versão do estruturalismo francês, encontrará no complexo edipiano a condição de possibilidade não só da linguagem, mas também da liberdade, como nos diz Deleuze:

Édipo é um herói pacificador do tipo hercúleo. É o ciclo tebano. Édipo conjurou a potência infernal das profundidades, conjurou a potência celeste das alturas e reivindica somente um terceiro império, a superfície, nada além da superfície [entendida como sistema que envolve o processo produtivo de seus elementos] – de onde sua convicção de não ser faltoso e a certeza em que estava de ter tudo organizado para escapar à predição. Este ponto, que deveria ser desenvolvido pela interpretação do conjunto do mito, encontra uma confirmação na natureza própria do falo: este não deve se introduzir, mas, tal como a relha do arado se destina à ténue camada fértil da terra, ele traça uma linha na superfície (DELEUZE, 2015, p. 206).

Em bom português: Deleuze está fazendo um elogio ao mito edipiano, porque ele nos permite conceber como se dá a adentrada do sujeito na linguagem, passando pela estrutura que une a produção, distribuição e consumo das pulsões corporais, o que ele chama de profundidade, pelas quais adquirirmos a capacidade de vocalizar e a representação imaginária que esse sujeito faz dos corpos e de suas pulsões e que vêm a ser significadas na fala, de modo a explicar tanto a gênese quanto o uso da linguagem pelo sujeito. Não é de se surpreender, portanto, que o significante fálico ocupe aqui um papel de destaque: é a partir da inserção deste primeiro significante, que representa a Lei, a interdição ou proibição, isto é, a agência repressiva para o sujeito, que o sujeito conseguirá representar para si mesmo um universo provido de sentido e ser capaz de simbolizar aquilo que para ele se apresenta como uma irrupção de não-senso totalmente arbitrário e violento, oriundo do seu próprio corpo. Assim, a castração simbólica tanto marca a entrada do sujeito na linguagem, quanto constitui a condição de possibilidade para sua significação no/do mundo. É por esta razão que muito antes de se opor à liberdade, a castração constitui sua condição de possibilidade. E continua Deleuze:

Esta linha [fálica] emanada da zona genital, é a que liga todas as zonas erógenas entre si, logo, assegura sua emenda ou sua dobra e faz de todas as superfícies parciais uma só e mesma superfície sobre o corpo da criança. Bem mais, ela é tida como devendo refazer uma superfície para o corpo da própria mãe e fazer voltar o pai retirado. É nesta fase fálica edipiana que uma nítida cisão dos dois pais se opera, a mãe assumindo o aspecto de um corpo ferido por reparar e o pai, de um bom objeto a fazer voltar; mas, sobretudo, é aí que a criança persegue sobre seu próprio corpo a constituição de uma superfície e a integração de zonas, graças ao privilégio bem fundado da zona genital (DELEUZE, 2018, pp. 207-208).

Trocando em miúdos: é a partir da primeira experiência sensória do corpo, na qual a criança se percebe como tendo sensações, mas não consegue organizar essas sensações em um todo provido de sentido (esta excitação provém desta parte e não daquela, esta parte é minha, aquela outra não etc), que ela passa pelas zonas erógenas despedaçadas até a sua chegada à zona genital. Esta retroativamente é capaz de organizar as demais zonas integrando-as em um todo provido de sentido para a criança, mas um todo já mediado pela intervenção do significante fálico, representado pelo pai em sua potência irruptiva/violenta, no domínio da não-totalidade formada pelas zonas erógenas, representadas pela mãe no estado quase simbiótico que a criança se encontrava, onde não havia diferença entre o seu eu e não-eu da mãe. Desse modo, é somente após essa intervenção violenta do significante fálico que, com a entrada da criança no domínio da linguagem, ela pode então simbolizar sua experiência conferindo-lhe sentido, e arranjando aquelas partes despedaçadas conforme totalidades segmentadas e determinadas segundo as categorias representacionais comuns; o momento no qual essa não-totalidade indiferenciada é percebida já é um registro da intervenção do elemento fálico totalizante, é por esta razão que Deleuze nos diz que, após o estabelecimento dessa superfície estruturada, a mãe *deve* aparecer como um corpo ferido por reparar, isto é, o momento que aquela não-totalidade é percebida já marca uma mudança qualitativa de sua natureza: ela já foi cindida, não há volta possível para o estado no qual reinava a indiferenciação absoluta e sequer o sujeito se percebia como sendo distinto daquelas partes, e aí, então, o pai *deve* aparecer como instância capaz de suprir esta presença supostamente perdida por meio de sua integração num todo dotado de sentido (ainda que este se ancore num fundo de não-senso); de todo modo, ambos os termos só podem existir conjuntamente, porque um pressupõe o outro e vice-versa. Não há ponto originário aqui: necessariamente o aparecimento de um ideal transcendente que ocupa a função de significante e organiza a totalidade significada é concomitante ao surgimento de uma realidade fragmentada que é significada. Isto quer dizer que a fenda do transcendental/fenomenico é inerente ao próprio horizonte de nossa experiência: sempre nos experienciamos a partir do tempo por meio da imaginação, e é a partir deste tempo que conseguimos formar o conceito de essências eternas e imutáveis, mas que permanecem sendo determinações imanentes à nossa experiência corpórea, com suas intensidades e pulsões mais profundas e menos “aparentes” recalçadas/eludidas nas representações que utilizamos para significá-las.

Assim, nos aproximamos do fim de nossa investigação, margeando duas disciplinas que consideramos fundamentais para pensarmos o projeto epistemológico do estruturalismo francês no século XX: a psicanálise – como apontado por Žižek na citação com a qual começamos este

texto – e a economia política, disciplinas a partir das quais podemos determinar a gênese do sujeito. Eis a grande política lembrada por Deleuze em a *Lógica do sentido*²¹⁰. Como vimos, a unidade entre ambas as disciplinas e a equação deste projeto depende da correta formulação do complexo edipiano, bem como de sua integração pelo mecanismo da interpelação ideológica²¹¹.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

À guisa da conclusão, gostaríamos de retomar o tema da fenomenologia sem sujeito exposto por Žižek no início de nosso texto. Esperamos ter mostrado como, apesar de o estruturalismo se utilizar de noções como sujeito, objeto, etc, tais conceitos respondem a um campo problemático totalmente novo que nos obriga a inverter os papéis que as categorias metafísicas tradicionais desempenhavam, de modo a tornar o sujeito mero receptáculo perceptivo da estrutura que o produz, e é nisto que constitui sua atividade e, conseqüentemente, aí reside a condição de possibilidade para o exercício de sua liberdade. Ou como nos dizia Rancière:

O agente da produção é assim definido como personificação ou suporte das relações de produção. Intervém aqui não como sujeito constituinte mas como sujeito percebido [ou percipiente], tentando *explicar a si mesmo* as relações econômicas que percebe. O verbo *erklären* [esclarecer] [...] designa aqui **o modo necessariamente mistificado** pelo qual o sujeito capitalista tenta explicar a estrutura na qual se acha imerso (RANCIÈRE, 1979, p. 133, grifo nosso).

Foi precisamente este tema que pretendemos seguir no presente texto: de que maneira, a partir do estruturalismo, definiríamos um campo transcendental de tal modo que os fenômenos se manifestam para um sujeito, mas que não se fundassem nele. Vimos que o único papel que cabia ao sujeito era ter a percepção do fenômeno, e donde a necessidade estrutural que ele dê sentido a isso que se lhe apresenta, o que, por sua vez, nos obriga a reformular a possibilidade da liberdade a partir da estrutura inconsciente, que integra o complexo edipiano à estrutura da

²¹⁰ “O Leibniz de Deleuze: uma introdução à *Lógica do sentido*”. In op. cit., p. 193.

²¹¹ Neste sentido, mesmo em seu projeto posterior de crítica à psicanálise, elaborado conjuntamente com Félix Guattari (1930-1992), que culminou na esquizoanálise de *O anti-Édipo* e *Mil Platôs*, Deleuze jamais se afastou das pretensões que permeiam tal campo: a determinação da unidade entre economia política e libidinal. Cf.: “A economia libidinal não é menos objetiva do que a economia política, e a política não é menos subjetiva do que a libidinal, se bem que ambas correspondam a dois diferentes modos de investimentos da mesma realidade social” (DELEUZE; GUATTARI; 2011, p. 458); “a esquizoanálise não faz distinção alguma de natureza entre a economia política e a economia libidinal” (DELEUZE; GUATTARI; 2011, p. 504) ou ainda “a sexualidade não designa uma outra ‘economia’, uma outra ‘política’, mas, sim, o inconsciente libidinal da economia política como tal” (DELEUZE; GUATTARI; 2011, p. 533). Por conseguinte, parece-nos que a descrição do projeto da filosofia deleuziana por Foucault não poderia ter sido mais adequada, uma vez que até mesmo sua ruptura com a psicanálise parece conservar uma mesma pretensão epistemológica: a de explicar a unidade entre a produção social e a produção inconsciente, mencionada acima.

interpelação ideológica: seja para contestá-la, seja para afirmá-la, a problemática da liberdade deverá ser formulada a partir do reconhecimento da necessidade externa (seja da produção social, seja do complexo edipiano) e sua assunção interna-subjetiva, causada pelo deslocamento do sujeito na estrutura. Neste percurso, delineamos precisamente o sentido da afirmação de Žižek, com a qual iniciamos nosso texto, segundo a qual, para a psicanálise estruturalista e, até mesmo o Deleuze pós-1972²¹², em sua crítica à psicanálise, o sujeito é incluído como incapaz de assumir/ser causa dos fenômenos que se manifestam a ele (ŽIŽEK, 2008, p. 142), ou, nas palavras de Rancière, o sujeito intervém aqui não enquanto constituinte do fenômeno, mas como seu percebedor.

Referências bibliográficas

- ALTHUSSER, Louis. *Sobre a reprodução*. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis: Vozes, 1999.
- ALTHUSSER, Louis; BALIBAR, Étienne; ESTABLET, Roger. *Ler o Capital*, vol. 2. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980.
- ALTHUSSER, Louis; RANCIÈRE, Jacques; MACHEREY, Pierre. *Ler o Capital*, vol. 1. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. São Paulo: Paz e Terra, 2018.
- _____. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editora Perspectiva, 2015.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia I*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2011.
- DERRIDA, Jacques. *Margens da filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa, Antônio M. Magalhães. Campinas: Papirus, 1991.
- FOUCAULT, Michel. “Theatrum Philosophicum”. In: *Ditos e escritos; II*. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- LACAN, Jacques. *O Seminário, Livro 17: o avesso da psicanálise, 1969-1970*. Trad. Ari Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.
- LEIBNIZ, G.W. *Ensaio de teodiceia sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a*

²¹² Cf. “O Leibniz de Deleuze: uma introdução à *Lógica do sentido*” (op. cit.), p. 189.

origem do mal. Tradução de William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silval. São Paulo: Estação Liberdade, 2013.

MORAIS, L. I. “DO GÊNIO COLETIVO: considerações marxistas para um outro método de análise da criação estética”. *O manguenzal - Revista de Filosofia*, v. 2, n.8, pp. 80-103, 2021.

PIAÚÍ, William de Siqueira; MORAIS, L. I. et al. “O Leibniz de Deleuze: uma introdução à *Lógica do sentido*”. In: *Mônada e ainda uma vez substância individual: introduções à filosofia leibniziana da substância, da unidade e da monada*. Porto Alegre: Editora Fi, 2021. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/1qivHouBaDvnMFMPPoutqCfAEB9SrzmAa/view>. Acesso em: 25/04/2022.

ŽIŽEK, Slavoj. *O sujeito incomodo: o centro ausente da ontologia política*. Trad. Luigi Barichello. São Paulo: Boitempo, 2016.

_____. *Órgãos sem corpos: Deleuze e suas consequências*. Trad. Manuella Assad Gómez. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2008.

O CONHECIMENTO LINGÜÍSTICO COMO UMA PRÁTICA SOCIAL: uma crítica foucaultiana ao conceito de *sujeito* como *locus* de representações

Giovani Pinto Lório Júnior²¹³

Resumo: Este texto apresenta um breve comentário acerca do conceito de *linguagem* defendido por Noam Chomsky (1928 -) a partir da problemática do conceito de *discurso* foucaultiano. Utilizaremos para tanto o livro *Natureza humana: justiça vs. poder – o debate entre Chomsky e Foucault*, no qual o filósofo francês Michel Foucault (1926-1984) analisa a teoria inatista chomskyana, lastreada numa epistemologia do *sujeito* como *locus* de representações, a partir dos processos de comunicação em situação de uso, ou seja, o discurso como uma prática social. Parece que essa problemática gira em torno de uma questão central, a saber: Qual é a condição do sujeito na linguagem? Somos *un constructo* de todos os tipos de fatores externos que compõem as nossas atividades coletivas ou apesar de nossas diferenças há algo em comum que poderíamos chamar de *natureza humana*? Esse é o objetivo de nosso trabalho, ou seja, tentaremos esclarecer os fundamentos conceituais dos sistemas epistemológicos utilizados por cada filósofo.

Palavras-chave: Chomsky; Foucault; sujeito; inatismo linguístico; discurso, conhecimento.

Resumen: Este texto presenta un breve comentario sobre el concepto de *lenguaje* defendido por Noam Chomsky (1928 -) a partir de la problemática del concepto de *discurso* foucaultiano. Usaremos el libro *Naturaleza humana: justicia vs. poder – el debate entre Chomsky y Foucault*, en el que el filósofo francés Michel Foucault (1926-1984) analiza la teoría innatista chomskyana, a partir de una epistemología del *sujeto* como *locus* de representaciones, a partir de los procesos de comunicación en situación de uso, es decir, el discurso como práctica social. Parece que esta problemática gira en torno a una cuestión central, a saber: ¿Cuál es la condición del sujeto en el lenguaje? ¿Somos *un constructo* de todo tipo de factores externos que componen nuestras actividades colectivas o, a pesar de nuestras diferencias, hay algo en común que podríamos llamar *naturaleza humana*? Este es el objetivo de nuestro trabajo, es decir,

²¹³ Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (PPGF/UFS), membro do Grupo de Estudos em Filosofia da Linguagem da UFS (GEFILUFS).

intentaremos esclarecer los fundamentos conceptuales de los sistemas epistemológicos utilizados por cada filósofo.

Palabras clave: Chomsky; Foucault; sujeto; inatismo lingüístico; discurso; saber.

1 INTRODUÇÃO

Neste texto faremos um breve comentário acerca do conceito de *linguagem* defendido por Noam Chomsky (1928 -) a partir da problemática do conceito de *discurso* foucaultiano. Utilizaremos para tanto o livro *Natureza humana: justiça vs. poder – o debate entre Chomsky e Foucault*, no qual o filósofo francês Michel Foucault (1926-1984) analisa a teoria inatista chomskyana, lastreada numa epistemologia do *sujeito* como *locus* de representações, a partir dos processos de comunicação em situação de uso, ou seja, o discurso como uma prática social. Parece que essa problemática gira em torno de uma questão central, a saber: Qual é a condição do sujeito na linguagem? Somos *um constructo* de todos os tipos de fatores externos que compõem as nossas atividades coletivas ou apesar de nossas diferenças há algo em comum que poderíamos chamar de *natureza humana*, conceito esse que se constituiria principalmente na linguagem, propriedade que melhor define a espécie humana?

O tema desta discussão está no centro da epistemologia contemporânea e talvez seja o principal motivo do conflito existente entre a filosofia Anglo-saxã e Continental. Os argumentos apresentados por Chomsky e Foucault neste livro refletem bem o choque de paradigmas atual sobre a relação entre sujeito e linguagem. Nosso objetivo nesse trabalho é mostrar de maneira muito breve o ponto de partida de ambos filósofos e os fundamentos conceituais que utilizam para a defesa de suas hipóteses.

2 O LUGAR DO SUJEITO NA PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO

O conceito chomskyano de linguagem é formulado dentro de um contexto em que a problemática principal gira em torno de um sujeito biológico dotado de capacidade linguística inata com propriedades exclusivas à espécie humana. Tal característica, segundo Chomsky, se apresenta como “um problema empírico bem definido” podendo ser representado no fato de uma criança adquirir tão rapidamente o sistema complexo de uma língua a partir de uma experiência linguística com dados muito limitados, sugerindo que o organismo humano é

equipado com “uma estrutura inata” para o aprendizado de línguas, ou seja, uma *gramática universal* com princípios restritivos de variação linguística que fazem parte da *natureza humana* e modelam “a estrutura esquemática geral” das línguas humanas possíveis. Vejamos o que Chomsky nos diz:

Só existe uma explicação possível, que eu preciso apresentar de forma meio esquemática, para esse fenômeno extraordinário, qual seja, a hipótese de que o próprio indivíduo dá enorme contribuição – uma contribuição decisiva, para dizer a verdade – para **a construção da estrutura esquemática geral [forma línguas]**, e provavelmente até mesmo para **o conteúdo específico do conhecimento** que, em última análise, ele deduz dessa experiência extremamente fragmentada e limitada. (CHOMSKY e FOUCAULT, 2014, p. 4, grifo nosso).

Com isso Chomsky está nos dizendo que a mente humana tem não só uma estrutura inata para o aprendizado de línguas, mas também uma base biológica específica para cada tipo de capacidade cognitiva que serve de suporte para as nossas realizações intelectuais, como, por exemplo, um conjunto de princípios inatos para aprendizado de ciência, ou seja, na mente humana existe um leque restrito quanto à categoria de possíveis teorias científicas.

Esta perspectiva internalista restringe a linguagem a fatores de competência e de uso dessas competências pelo sujeito possuidor de uma suposta “linguagem inata”, ou seja, um “conhecimento instintivo” ou, poderíamos dizer, um “esquematismo linguístico inato” constituído de *uma estrutura esquemática restritiva* para a composição da *estrutura geral* das mais diversas línguas e, de um *aparato conceitual*, que lastreia as *categorias cognitivas* presentes na mente humana. Para Chomsky, todo organismo humano traz consigo “um sistema linguístico perfeito” (gramática universal) dotado de um “código de signos inatos” e “princípios cognitivos naturais” responsáveis pelo rápido aprendizado de línguas, pela formação de frases e de construção dos significados em função das sentenças. Em outras palavras, a perspectiva internalista chomskyana restringe o estudo da linguagem ao aspecto estrutural (sentenças gramaticais) e ao lógico-semântico (conteúdo) ao focar o estudo na análise das frases e dos significados.

Desta forma, Chomsky acredita que todo indivíduo humano possui uma base *a priori* de conhecimento linguístico, utilizado inconscientemente a partir de um centro de consciência, que constitui a natureza mental/cognitiva humana e permite a todo indivíduo se constituir como um ser livre e criativo em sua comunidade linguística. Assim, se for possível descrever as redes neurais que dão origem às propriedades da estrutura esquemática restritiva na mente/cérebro, por meio da qual supostamente todo ser humano adquire rapidamente qualquer língua e produz

conhecimento, poderia ser desenvolvida uma teoria matemática da mente, uma teoria que pudesse justificar a estrutura cognitiva humana.

Há uma tentativa por parte de Chomsky de construir sua epistemologia com base no pensamento científico cartesiano, que considera o conhecimento linguístico inato como uma propriedade da mente/cérebro que marca os limites do organismo e nos conduz para o universo da ciência da mente, ao retomar o problema corpo-mente sob a ótica da linguagem, em outras palavras, com base nas relações que a linguagem mantém com o sistema cognitivo, tentando descrever o que René Descartes (1596-1650) não conseguiu, ou seja, explicar de que forma se estabelecem as relações entre a *res cogitans* e a *res extensa*.

Para Foucault o âmbito do problema a que Chomsky se dedica talvez não esteja no dualismo mente-corpo de cunho cartesiano, mas na tentativa de descrever as operações do entendimento humano no estudo acerca da linguagem realizado por Gottfried Leibniz (1646-1716), a saber: a linguagem como espelho do espírito humano. Vejamos o que nos diz Foucault:

Ao contrário, penso que podemos encontrar em Pascal e Leibniz, simultaneamente, algo que está muito mais próximo daquilo que o senhor [Chomsky] está procurando. Em outras palavras, em Pascal e em toda a corrente agostiniana do pensamento cristão podemos encontrar essa ideia de **uma mente recôndita**. Uma mente voltada para sua própria intimidade, **que é tocada por uma espécie de inconsciência** e é capaz de desenvolver suas potencialidades por meio do aprofundamento de eu [...]. Além disso, **o senhor encontrará em Leibniz algo de que certamente gostará: a ideia de que no recôndito da mente está incorporada toda uma teia de relações lógicas que constitui, em certo sentido, o inconsciente racional da consciência, a forma ainda não esclarecida e visível da própria razão**, que o nômade ou o indivíduo desenvolve pouco a pouco, e por meio do qual ele compreende o mundo inteiro. **É aí que eu faria uma pequenina crítica**. (CHOMSKY e FOUCAULT, 2014, p. 17, grifo nosso).

Parece que com essa afirmação Foucault sugeriu a Chomsky que o estudo comparativo das línguas humanas que desenvolveu até 1980, na primeira fase de sua pesquisa (PPG), influenciado pela gramática de Port-Royal, não podia sustentar a hipótese da descoberta da “origem de nossas noções e de nosso conhecimento”, ou seja, não podia alcançar o conhecimento de uma linguagem universal, tal como já havia afirmado Leibniz no século XVII. Segundo o filósofo alemão o estudo comparativo das línguas permite apenas um estudo da história das línguas e suas *equivocidades*, ou seja, as variações linguísticas no tempo que representam a história de nossas necessidades e interesses, mas não as operações do entendimento, por que a primeira linguagem uma vez desenvolvida e falada pelos humanos em uma época remota havia se perdido no curso da história.

Tema já trabalhado por Foucault em *As palavras e as coisas* (1966) quando no desenvolvimento de sua arqueologia afirmou que o pensar humano acerca da linguagem é

sempre *a posteriori*, nunca *a priori*, ou seja, nascemos num “tempo e espaço humanos já institucionalizados” pelas práticas sociais, pelas línguas já constituídas em que o sujeito se insere na comunidade linguística. E quando se tenta pensar sobre a essência do sujeito falante, quando se busca a natureza da linguagem, ou seja, quando se pergunta pela origem da linguagem, nos deparamos sempre com “a possibilidade de uma linguagem já desdobrada, e não o balbúcio, a primeira palavra a partir da qual todas as línguas e a própria linguagem se tornaram possíveis” (FOUCAULT, 2007, p. 456). Dito de outra forma, o ser humano em sua finitude não pode ter acesso a sua origem porque é descendente de uma historicidade já constituída.

Para propor uma análise das operações do entendimento humano a atenção deveria ser focada na capacidade mental conferida pela linguagem de usar caracteres e signos para raciocinar, tal como Chomsky realmente se dedicou na segunda fase de sua pesquisa (Princípios e Parâmetros) a partir de 1980, ao propor uma estrutura mental/cerebral formada por módulos cognitivos com funções específicas e suas interfaces, onde se encontraria incorporada “uma teia de relações lógicas e estruturantes”, ou mesmo “um alfabeto dos pensamentos humanos” nos dizeres leibnizianos, que simboliza o inconsciente de uma mente recôndita ainda desconhecida e que marca a característica comum de todo ser humano. Entretanto, mesmo que o foco esteja voltado para o estudo da faculdade de raciocinar no sentido leibniziano, ainda assim, estaríamos inseridos numa perspectiva internalista e não dando a atenção devida aos processos comunicativos complexos que se estabelecem por meio do discurso como uma prática coletiva e que constitui o sujeito na sociedade.

Esta pequena crítica deixa claro a recusa foucaultiana quanto à presença de um sujeito cognoscente ou do primado da consciência na construção do conhecimento. Foucault chama a atenção para um tipo de saber que não depende da consciência individual subjetiva na história ou como essa consciência percebe os fenômenos que ocorrem no mundo, ou seja, o conhecimento não deveria estar associado à percepção de um sujeito que, a partir de um centro de consciência (eu), construísse o conhecimento por meio das relações com os objetos exteriores. Para ele, o conhecimento é um conjunto de *práticas coletivas* resultante das transformações do intelecto na história com suas regras que podem ser registradas e descritas. Como fala o próprio Foucault:

E se a compreensão da relação do sujeito com a verdade fosse apenas um resultado do conhecimento? E se o intelecto fosse uma estrutura complexa, múltipla e não individual, não “sujeita ao sujeito”, que produzisse resultados autênticos? Poder-se-ia, então, apresentar de forma positiva toda essa dimensão que a história da ciência tem recusado; analisar a capacidade produtiva do conhecimento como uma prática

coletiva e, consequentemente, substituir os indivíduos e seu “conhecimento” no desenvolvimento de um conhecimento que, num dado momento, funciona de acordo com determinadas regras que podem ser registradas e descritas. (CHOMSKY e FOUCAULT, 2014, p. 20, grifo nosso).

Para Foucault a questão a ser analisada é o fato da preponderância na história da epistemologia da “sobreposição da teoria do conhecimento e do sujeito do conhecimento à história do conhecimento”²¹⁴. Diferentemente de Chomsky o objetivo do filósofo francês é “eliminar o dilema do sujeito cognoscente” na construção do conhecimento. Aqui a abordagem é de outro tipo. Uma abordagem que pense um esquematismo não de cunho biológico e estruturante da natureza humana que capacita o ser humano a ser o sujeito do conhecimento a partir de um conjunto finito de regras inatas com infinitas possibilidades de aplicação na linguagem e na produção de conhecimento, mas uma abordagem que analise os esquematismos dos diversos períodos da construção de conhecimento na história, ou seja, a estrutura do conhecimento com sua *grille* “com suas próprias regras, decisões e limitações” possuindo “sua própria lógica interna, seus parâmetros e becos sem saída, todos levando à modificação do ponto de origem”²¹⁵ em determinado período histórico. Em outras palavras, o conhecimento como transformações do intelecto e “o intelecto como uma soma coletiva de regras que possibilitam que tais e tais conhecimentos sejam produzidos em determinado período”²¹⁶.

Neste sentido, a experiência individual não teria muita relevância para a construção do conhecimento. Na realidade, segundo Foucault, o que existe é a possibilidade de criação e inovação na produção do conhecimento por meio de aplicação de determinado conjunto de regras que definirão a aceitabilidade ou gramaticalidade nas construções linguísticas e o caráter científico na produção científica de uma época. Assim, não seria adequado falar em construções criativas e originais de uma consciência individual subjetiva, seja na linguagem, seja no conhecimento, por que em certa medida nossas ideias e pensamentos são influenciados, mesmo que inconscientemente, pelas regras epistemológicas que caracterizam um dado momento na história.

Assim, devemos ver a linguagem como o lugar constitutivo do sujeito e o discurso como o espaço das relações comunicativas complexas entre os indivíduos na sociedade como constituintes do fenômeno linguístico humano e da atividade de produção do conhecimento, porque pressupõe um ambiente de estudo mais amplo da relação da linguagem com a realidade

²¹⁴ FOUCAULT, 2014, p. 20.

²¹⁵ Ibid, p. 22.

²¹⁶ Ibid, p. 21.

ao considerar também um aspecto de exterioridade, ou seja, a capacidade humana de produção de conhecimento como o resultado de uma relação entre fatores linguísticos e extralinguísticos das práticas sociais. É para este fato que Foucault nos chama a atenção, vejamos:

O ponto em que eu talvez não esteja completamente de acordo como o Sr. Chomsky **é quando ele situa o princípio dessas regulamentações, de certo modo, no interior da mente ou da natureza humana.** Se a questão é saber se essas regras são, de fato, postas em funcionamento pela mente humana, tudo bem; tudo bem, também, se a questão é saber se, por sua vez, o historiador e o linguista podem refletir sobre isso. Também não vejo problema em dizer que essas regras devem permitir que compreendamos aquilo que é falado ou pensado por esses indivíduos. **Mas dizer que essas regulamentações estão conectadas, como pré-condição da existência, à mente humana ou a sua natureza, é algo difícil de aceitar para mim.** Parece-me que antes de chegar a esse ponto – e, seja como for, estou me referindo apenas ao conhecimento –, devemos reinseri-las no âmbito de outras práticas humanas, como a economia, a tecnologia, a política, a sociologia, que podem servir-lhes como condições de formação, de modelos, de lugar, de surgimento etc. **Gostaria de saber por que não se pode descobrir o sistema de regularidade, de limitação – que torna a ciência possível – em outro lugar, mesmo fora da mente humana, nos sistemas sociais, nas relações de produção, na luta de classes etc.** (CHOMSKY e FOUCAULT, 2014, p. 36, grifo nosso).

Foucault critica a tese chomskyana que considera o discurso, ou seja, a vasta e complexa rede de comunicação que se efetiva entre os seres humanos como prática coletiva de produção de conhecimento, apenas como um epifenômeno da linguagem, como um produto de um sujeito cognoscente dotado de capacidades criativas e intelectuais inatas que denotam o primado do sujeito em relação à produção do conhecimento na história. Neste sentido, a crítica foucaultiana é dirigida ao enfoque chomskyano dado a uma espécie de sujeito constituído com uma estrutura linguística orgânica formada por um conjunto de códigos de signos inatos que o tornam capaz de produzir conhecimento em relação direta como a realidade, relação esta do tipo sujeito/objeto, mediada pela estrutura inata da linguagem com seu sistema semântico na mente/cérebro, que, segundo Chomsky, constitui a essência da natureza humana.

O discurso deveria ser visto como uma espécie de elo ou condição para o social que caracteriza o ser humano como ser falante e o lugar no qual se fundam e se produzem as relações intersubjetivas do convívio social por meio da linguagem. Parece que é neste lugar onde Foucault põe sua atenção e seu objeto de estudo, um objeto para além da fala do sujeito e que não pode ser negligenciado. Em outras palavras, o campo simbólico é estruturado pela linguagem e permite não só as falas individuais, mas também as práticas discursivas coletivas e suas regras que organizam nossas trocas simbólicas e pré-organizam as relações das estruturas sociais, tais como: a política, a economia, a sociologia, a tecnologia etc.

Esse campo simbólico presente no indivíduo como participante de uma comunidade linguística, também está além de cada indivíduo, ele é transindividual, onde cada um se

constitui como sujeito e a comunidade se constitui como corpo coletivo, como uma espécie de “inteligência coletiva” que regula nossas práticas sociais, dito de outra forma, o Grande Outro como afirmou Jacques Lacan (1901-1981). Assim sendo, segundo o pensamento de Lacan, poderíamos ver aí duas estruturas das relações humanas em interação, a saber: o campo individual, ou seja, o imaginário do sujeito que permite as individualizações, as imagens que fornecem ao indivíduo uma identidade (eu), uma posição específica no corpo social e, o campo coletivo, ou seja, o campo simbólico da linguagem, das regras, das trocas simbólicas que pré-organizam as estruturas das relações coletivas.

Assim, percebemos que o cerne desta questão em debate se concentra na temática do sujeito. E poderíamos formulá-lo da seguinte forma, a saber: O sujeito cognoscente e sua criatividade são os produtores do conhecimento ou de alguma forma essa criatividade individual, não é tão individual, consciente e criativa, que num processo imperceptível, é de alguma forma influenciada pelas regras do campo simbólico de conhecimento de uma época?

Essas discussões tiveram muita relevância desde o século XIX e início do século XX com os estudos da mente humana realizado por Sigmund Freud (1856-1939). O psiquiatra austríaco criador da psicanálise propôs um descentramento do sujeito na consciência sugerindo haver algo mais profundo e desconhecido na mente que influenciava os comportamentos humanos e se manifestava por meio da linguagem, criando assim, o conceito de sujeito do inconsciente. Uma espécie de mente recôndita ainda desconhecida que se apresenta à consciência de forma inconsciente por meio da linguagem, demonstrando um conhecimento oculto ou uma espécie de não-saber que se desvela à consciência nas práticas discursivas institucionalizadas na sociedade.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse debate traz a lume o ponto fundamental de nosso interesse, qual seja, investigar qual a condição do sujeito na linguagem e na produção do conhecimento. Desta forma, as afirmações foucaultianas tocam no cerne da estrutura conceitual em que Chomsky opera a construção de conhecimento e levantam questões epistemológicas cruciais que caracterizam as discussões contemporâneas acerca da origem/produção do conhecimento.

Esse debate realizado em 1971, mas ao mesmo tempo tão atual, representa mais um embate entre os argumentos empiristas e racionalistas na história da filosofia. Enquanto Foucault desenvolve sua estrutura conceitual a partir da relação entre pensamento e realidade,

no sentido de mundo de dados e realidades sensíveis que se conectam e criam estruturas em diversos níveis, institucionalizando os saberes nas práticas coletivas por meio do discurso (linguagem), Chomsky aposta numa *natureza humana universal* num sentido objetivo, constituída de *uma estrutura esquemática restritiva* (gramática universal) para a composição da *estrutura geral* das mais diversas línguas e, de um *aparato conceitual* (ideias inatas), que lastreia as *categorias cognitivas* presentes na mente humana, a partir da qual é construído todo saber humano.

Assim, podemos retomar nesse breve texto as perguntas que fizemos no parágrafo inicial, a saber: O sujeito é realmente consciente no processo de construção do conhecimento? A linguagem é uma estrutura interna ao sujeito ou é um campo simbólico constituído socialmente, externo ao sujeito com suas práticas historicamente institucionalizadas, que regem a inscrição/integração de todo indivíduo ao corpo social? Por fim, qual é a condição do sujeito na linguagem?

4 Referências bibliográficas

ARAÚJO, Inês Lacerda. *Do signo ao discurso: introdução à filosofia da linguagem*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

CHOMSKY, Noam e FOUCAULT, Michel. *Natureza humana: justiça vs. poder – o debate entre Chomsky e Foucault*. Tradução de Fernando Santos. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2014.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. 9ª ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2007.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

LOCKE E LEIBNIZ: SOBRE OS TERMOS E O CONHECIMENTO

Samara Conceição de Jesus²¹⁷

Resumo: O presente trabalho tem como intuito apontar os principais pontos do capítulo III, intitulado *Dos termos gerais*, dos *Ensaaios sobre o Entendimento Humano* do filósofo John Locke, onde será abordado sobre a existência dos termos em geral e suas significações, além do capítulo XI dos *Novos ensaios sobre o entendimento humano* de Gottfried Leibniz, onde ele vai refutar o pensamento do empirista John Locke acerca conhecimento e das verdades eternas. Assim a apresentação sobre o primeiro capítulo mencionado possibilitará uma compreensão inicial geral das palavras que definem as coisas e em como a existência das palavras, dos termos em gerais tendem a se debater por necessidade, pois o uso das palavras depende da conexão entre o espírito e ideias. Assim, o presente trabalho visa principalmente apresentar uma pequena introdução, mostrando de como só é possível por meio das palavras considerar as coisas.

Palavras-chave: Termos; Ideias; Conhecimento; Verdades; Eternas.

Abstract: The present work aims to point out the main points in Chapter III of the *Essays on Human Understanding*, entitled *From the General Terms*, by the philosopher John Locke, where it will be addressed about the existence of the terms in general and their meanings and chapter XI of the *New essays on leibniz's human understanding*, where he will refute the empiric john locke's thinking about knowledge and eternal truths. Thus the presentation on the first chapter mentioned will enable a general initial understanding of the words that define things and how the existence of words, terms in general tend to be debated out of necessity, because the use of words depends on the connection between spirit and ideas. Thus, the present work aims mainly to present a small introduction, showing how it is only possible through words to consider things.

Keywords: Terms; Ideas; Knowledge; Truths; Eternal.

Parte I

²¹⁷ Acadêmica em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe, bolsista PIBID/CAPES. E-mail: samarac@academico.ufs.br. Orientador: Prof. Dr. William de Siqueira Piauí.

Para Locke a linguagem é um instrumento, um artefato inventado pelo homem. Para entender a natureza da linguagem, é necessário entender para que ela serve, qual é a função da linguagem, qual é a tarefa que ela se pretende a realizar. Essa função é a comunicação, ou seja, a linguagem é um instrumento para comunicação, cuja finalidade é facilitar a comunicação entre os seres humanos. O que exatamente a linguagem comunica? O que é comunicado pela linguagem? Para Locke o que é comunicado são pensamentos, como pensamentos são coisas privadas, elas estão dentro na mente, não são acessíveis, elas não são manifestadas por si só para o mundo exterior, o homem justamente inventou a linguagem para poder manifestar esses pensamentos para poder coordenar as suas atividades em sociedade. Para comunicar o pensamento o indivíduo usa expressões complexas, sentenças, e essas têm partes. De acordo com Locke, se sentenças são entidades linguísticas de coisas complexas que expressam pensamentos, então as partes das sentenças, os componentes das sentenças que são as palavras, devem expressar ou significar a parte dos pensamentos. Os componentes dos pensamentos são ideias.

Ao iniciar sua discussão sobre os termos em gerais, Locke afirma que todas as coisas que existem são particulares e que poderíamos imaginar que todas as palavras que definem essas coisas também fossem particulares. Porém a maioria das palavras são termos gerais. É impossível que cada coisa possua um termo distinto e particular, como, por exemplo, seria inútil dar um nome particular a cada grão de areia. Se isso fosse feito, o objetivo principal da linguagem seria inútil. Se fosse possível seria necessária uma expansão do conhecimento, uma memória prodigiosa.

As pessoas só aprendem as palavras e só se servem delas nos diálogos, e esses diálogos só são possíveis quando, por meio da comunicação, é despertado no espírito da outra pessoa a ideia do termo comunicado quando pronunciado. Um diálogo não seria possível por meio de nomes particulares, pois uma vez que só eu tenho as ideias dessas coisas no meu espírito, os seus nomes não seriam significativos para um outro que não conhecesse todas as coisas particulares do meu conhecimento. As palavras sozinhas não serviriam para aumentar o nosso conhecimento. Em momentos onde é possível mencionar nomes particulares, os homens se servem de nomes próprios, que se dá também a países e lugares, rios e montanhas.

Locke afirma a necessidade de investigar como as palavras gerais se tornam, de como elas são possíveis, e aponta que elas se tornam gerais quando intuídas como sinais de ideias gerais, “...as ideias tornam-se gerais quando as separamos das circunstâncias temporais, de

lugar, e de toda e qualquer ideia que possa delimitá-la a tal ou a tal existência particular”. (LOCKE [*Ensaio sobre o Entendimento Humano*], 2014, p. 556). Para compreender melhor, ele introduz explicações sobre as noções e os nomes que o homem recebe desde o início, dando exemplo da primeira infância. Por exemplo, quando uma criança usa dois termos como ama e mamãe, essa ideia é a própria pessoa, sendo unicamente particular, essa ideia está gravada no espírito. Esses dois termos não servem somente para uma pessoa, pois, quando crescer, o indivíduo que passou pela primeira infância perceberá que eles servem para outras pessoas. Sobre a ideia de homem, Locke diz que da mesma maneira que se adquire a ideia geral é fácil de chegar a noções mais gerais.

As ideias simples não podem ser divididas em ideias mais simples, elas são uniformes e são involuntárias, ou seja, elas não são produzidas pela operação do intelecto, elas são impressas na mente, justamente pela relação que existe entre os órgãos dos sentidos e a natureza, nesse sentido elas são involuntárias, elas são causadas no indivíduo pelo ambiente, elas são uma palavra adquirida naturalmente. Já as ideias complexas são produzidas por operações do intelecto, ou seja, são combinações de ideias mais simples que produzem ideias mais complexas.

É apenas pela mesma forma que o espírito forma a ideia de termos como corpo, de substância, ser e entre outros termos gerais que se aplicam a todas as ideias que pode se ter no espírito.

Numa palavra, todo este mistério dos géneros e das espécies, a propósito do qual se faz tanto barulho nas escolas, mas que, fora delas, é com razão tão pouco considerada, todo este mistério, dizia eu, se reduz unicamente à formação de ideias abstractas, mais ou menos abrangentes, e dos nomes com que as designamos. O que há de constante em tudo isto é que cada termo mais geral significa uma certa ideia que mais não é do que uma parte de cada uma daquelas que estão contidas sob elas. (LOCKE, 2014, p. 558).

Ao dar uma definição a uma palavra, ou seja, uma significação, um significado a um termo "nós nos servimos do genus, ou o próximo termo mais geral, sob o qual está compreendida." (LOCKE, [*Ensaio sobre o Entendimento Humano*], 2014, p. 559). Isso não se faz por uma necessidade, mas para evitar a dificuldade de enumerar as diferentes ideias simples, ideias são coisas individuais e inacessíveis para as outras pessoas, elas são essencialmente privadas e essa propriedade de serem privadas tem algumas consequências interessantes. Por exemplo, a ideia que Maria tem de justiça vai ser diferente da de João, justamente por a ideia ser um item mental particular. O mesmo acontece com o termo homem, o autor diz que se alguém desejasse conhecer a ideia da sua significação "...é uma substância sólida, extensa, que

tem vida, sentidos, movimentos espontâneos e faculdade de raciocínio"(LOCKE, [*Ensaio sobre o Entendimento Humano*], 2014, p. 559). Esses adjetivos dados ao termo homem, definem e deixam claro sua significação, tornando o sentido da palavra homem fácil de ser compreendido, como na definição aristotélica de homem como sendo animal racional, que é formada por gênero (animal) e diferença específica (racional):

Na explicação desta palavra homem, eu segui a definição vulgar das escolas que, embora não sendo talvez a mais exacta, serve bastante bem para o fim a que me propus. Pode-se ver, por este exemplo, o que é que deu lugar a esta regra que diz que uma definição se tem de compor de genus e differentia; e isto basta para mostrar a pouca necessidade de uma tal regra, ou a pouca vantagem que há em observá-la exatamente. (LOCKE, 2014, p.559-560).

As ideias simples são atômicas, ou seja, elas não podem ser divididas em ideias mais simples, elas são uniformes e são involuntárias, ou seja, elas não são produzidas pela operação do intelecto, elas são impressas na mente, justamente pela relação que existe entre os órgãos dos sentidos e a natureza, nesse sentido elas são involuntárias, elas são causadas no indivíduo pelo ambiente, elas são, numa palavra, adquiridas naturalmente. Já as ideias complexas são produzidas por operações do intelecto, ou seja, são combinações de ideias mais simples que produzem ideias mais complexas. Esse tipo de empirismo, ou seja, a ideia de que todo material de pensamento é dependente da experiência, ou é em última instância fundada na experiência, tem a seguinte consequência. Como as experiências das coisas e do mundo são bastante diferentes, então as ideias que se tem das mesmas coisas também serão diferentes, então, por exemplo, a ideia de ouro para um vai ser muito diferente da que um ourives tem de ouro, porque esse tem mais intimidade com esse tipo de material, o que o permite ter uma ideia mais sofisticada de ouro. Conforme o curso de experiência do sujeito, ele vai associar ideias diferentes às mesmas coisas. Isso parece ter uma consequência importante para teoria dos significados, a ideia intuitiva do sujeito é que os significados são coisas compartilhadas, elas são comuns, mas como significados são ideias para Locke parece que significados das palavras são individuais e variáveis. Ou seja, as definições são as explicações dos termos, deixando evidente a ideia que ela significa.

Sobre definições o autor diz que não é nada mais do que um conjunto de palavras para definir outra, mas ele complementa dizendo que será necessário abordar posteriormente, o que será feito no capítulo seguinte. Desse modo, observando o que foi dito, é necessário retornar às palavras em geral, o autor diz que o que os indivíduos chamam de geral e universal não está na existência real das coisas, mas é a obra do entendimento que está para seu uso próprio e se reporta a palavras ou ideias. É necessário ainda saber que o termo espécie não significa apenas

uma coisa, porque se fosse não seria um termo geral. Assim, ele define palavras gerais como uma espécie de coisas e cada palavra ganha esse significado ao se tornar sinal de uma ideia que se tem no espírito.

"Mas a universalidade não pertence às coisas em si mesmas, que são todas particulares na sua existência própria, mesmo as palavras e as ideias cuja significação é geral." (LOCKE, [Ensaio sobre o Entendimento Humano], 2014, p. 560). Ou seja, quando as coisas particulares são deixadas de canto, as coisas gerais são apenas produção do espírito, cuja função é dar significado a várias coisas particulares. Locke deixa evidente que espécie de significação pertence às palavras gerais, já que essas não significam apenas uma coisa, algo particular "... pois que, nesse caso, não seriam termos gerais, mas nomes próprios" (LOCKE, [Ensaio sobre o Entendimento Humano], 2014, p. 561). O autor diz que, por outro lado, é visível que não existe uma pluralidade ou universalidade de coisas, porque senão homem e homens teriam o mesmo significado. Desse modo, as palavras gerais significam uma espécie de coisas, e cada palavra adquire um significado ao se tornar um sinal de uma ideia abstrata. As essências de cada espécie das coisas são essas ideias abstratas. E aí ele dá um exemplo de que ser homem é a mesma coisa que ser da espécie humana, e ser ou ter essa espécie é a mesma coisa que ser essencialmente homem. Ou seja, o termo homem traz consigo a essência da espécie "homem".

Quando se tem ligação entre os termos gerais e seres particulares, as ideias abstratas são como um meio de ligação, de maneira que as essências das espécies não são as ideias do espírito. Ainda nesse parágrafo ele diz que duas espécies não podem ser uma só espécie da mesma forma que essência, duas essências não podem ser de uma espécie.

Sobre as medidas dos nomes e os limites das espécies não seria surpresa ouvir que são obras do entendimento "se se considerar que há pelo menos ideias complexas que, no espírito de diversas pessoas, são, muitas vezes, diferentes colecções de ideias simples." (LOCKE [Ensaio sobre o Entendimento Humano], 2014, p. 564). Locke vai dizer que cada ideia distinta é uma essência distinta e que os nomes que dão significados às ideias são coisas essencialmente diferentes.

Nas escolas se atuou fortemente sobre gêneros e espécies, esses foram temas de grandes disputas, diz Locke, e o termo essência perdeu nesse ponto a sua primeira significação. As coisas só estão ordenadas em espécies, e espécies acabam por ser a ideia abstrata significada pelo nome geral ou específico.

Mas quando não houvesse nenhuma razão contra uma tal hipótese, esta suposição de que poderá haver essências que não seríamos capazes de conhecer, e que, no entanto, consideramos como sendo aquilo que distingue as espécies das coisas, é de tal maneira

inútil e tão pouco vantajosa para se avançar em algum dos campos do nosso conhecimento que só isto bastaria para fazer com que a retirássemos, e para nos obrigar a contentamo-nos com estas essências das espécies das coisas que somos capazes de conceber, e que, depois de sobre isto termos reflectido, verificaremos tratar-se afinal dessas ideias complexas abstratas às quais ligamos certos nomes gerais. (LOCKE, 2014, p. 567-568).

As essências são nominais e reais, nas ideias simples elas são sempre o mesmo. quando essas essências quanto a substâncias são completamente diferentes. Por exemplo, quando uma figura que ocupa um espaço por meio de quatro linhas, a essência é um quadrado, tanto real como nominal, porque não é somente a ideia abstrata que o nome geral se liga, mas sim a essência.

Em suma o capítulo é finalizado apresentando as complicações entre gênero, espécie e essência, o homem, ele chegou à forma das ideias, com os seus termos e fixou no espírito, e que só por meio das palavras ele pode se tornar capaz de considerar as coisas, as palavras e suas significações. A associação entre palavras e ideias é arbitrária, o indivíduo pode usar qualquer som, qualquer símbolo para significar uma ideia qualquer, não existe nenhuma conexão intrínseca entre a palavra e a ideia que ela significa.

Parte II

No capítulo XI dos *Novos ensaios sobre o entendimento humano* de Gottfried Leibniz, Filaleto, personagem que representa Locke, afirma a tese que só a existência de Deus tem uma conexão necessária com a do indivíduo, e que as ideias que o ser racional pode ter de algumas coisas não provam a existência delas. O autor diz que a certeza que tem do branco e do preto sobre um papel pela sensação é tão grande como a dos movimentos, e que só é ultrapassada pelo conhecimento da própria existência e da existência de Deus, o que ele chama de conhecimento, essa certeza de ter movimentos, de saber a cor do papel, de sentir e etc.

Em seguida, Filaleto diz que as percepções das coisas sensíveis são produzidas por causas externas, que afetam os sentidos, visto que não se adquire essas percepções sem os órgãos e se os órgãos fossem suficientes, eles as produziram sempre. Algumas das percepções são produzidas do ser com dor, embora depois o indivíduo se recorde disso sem resistir nem um incômodo.

Ainda nesse parágrafo, o autor afirma que embora as demonstrações matemáticas não dependam dos sentidos, todavia o exame que se faz dela, serve para demonstrar a evidência da vista e parece conferir-lhe uma certeza que se aproxima da certeza da própria demonstração. Os sentidos dão testemunhos um ao outro (o conhecimento) se alguém que vê o fogo e duvidar

pode tocar nele para sentir e ter a certeza de que é o fogo. Ao escrever isso o autor diz que pode mudar as aparências do papel e dizer antecipadamente que nova ideia ele vai afirmar ao espírito: porém quando esses caracteres estiverem traçados, não pode mais evitar de vê-los tais quais são, e além disso a vista desses caracteres fará um outro homem pronunciar os mesmos sons.

No final do parágrafo o autor diz que se alguém pensar que tudo isso não passa de um sonho, poderá sonhar, se lhe agrada que lhe dará essa resposta.

A nossa certeza, fundada sobre o testemunho dos sentidos, é tão perfeita quanto a nossa natureza o permite e a nossa condição o exige. Quem vai acender uma vela e sente o calor da chama que lhe faz mal se não retirar o dedo não exigirá uma certeza maior para regular a sua ação, e se este sonhador não o fizesse, encontrar-se-ia acordado. Por seguinte uma tal certeza nos é suficiente, pois é tão grande quanto a certeza do prazer e da dor, duas coisas além das quais não temos interesse algum no conhecimento ou existência das coisas. (LEIBNIZ, 1984, p.360-361).

Leibniz começa a discussão neste capítulo apresentando o que já foi debatido em diálogos anteriores que a verdade das coisas sensíveis se justifica pela ligação a qual depende das verdades intelectuais, que são fundadas na razão, e das observações constantes nas próprias coisas sensíveis, mesmo quando a razão não está presente.

A razão e a observação dão a possibilidade de julgar sobre o futuro em relação ao interesse e que o evento corresponde ao julgamento razoável, não se pode exigir possuir uma certeza maior com respeito a esses objetos. O amigo de Deus continua dizendo que se pode também explicar os próprios sonhos e a pouca conexão com outros fenômenos. Afirma ser necessário entender a apelação do conhecimento e da certeza além das sensações atuais, pois ele considera a clareza e a evidência como uma espécie de certeza.

A certeza comum conhecimento de verdade, a evidência seria uma certeza luminosa, isso é, onde não se duvida devido à causa da conexão que se enxerga entre as ideias. Filaeto diz que pelas memórias somos certificados de muitas coisas que passaram, porém não se pode julgar bem se elas ainda subsistem. Só conhecemos outros espíritos por revelação e deles só se tem a certeza da fé.

Sobre a memória, Teófilo diz que já foi observado que nos enganemos várias vezes. Filaeto afirma existir duas espécies de proposições, uns particulares e sobre a existência, como por exemplo que lobos existem, as outras gerais sobre a dependência das ideias como por exemplo que os homens devem obedecer a Deus. A maior parte das proposições gerais e certas levam o nome de verdades eternas, e na realidade todas elas são. Porque estamos certos de que se uma criatura provida de faculdades e de meios para isso aplicar os seus pensamentos a consideração das suas ideias encontrará a verdade dessas proposições.

Teófilo concorda com Filaleto em questão a proposição de fato e das proposições da razão, complementa dizendo que as proposições de fato podem tornar se gerais de alguma forma, porém isso acontece pela indução ou observação, de maneira que é apenas uma multidão de fatos semelhantes, como quando se observa que todo mercúrio se evapora pela força do fogo.

As proposições gerais de razão são necessárias, embora a razão fornece também algumas que não são absolutamente gerais, e são apenas prováveis, como por exemplo quando presumimos que uma ideia é possível, até que se descubra o contrário, através de uma pesquisa mais exata. e conclui esse parágrafo dizendo que existem proposições mistas, as quais são retiradas de premissas, das quais algumas provêm dos fatos e das observações, e outras são proposições necessárias, que são uma série de conclusões geográficas e astronômicas sobre o globo da terra e sobre o curso dos astros. Como o uso do mestre da lógica a conclusão segue a premissa mais fraca e não podem afirmar mais do que a certeza e a generalidade que pertencem às observações.

No que concerne às verdades eternas, cumpre observar que no fundo elas são todas condicionais e dizem com efeito: supondo-se tal coisa, acontece esta outra coisa. Por exemplo, dizendo: Toda figura que tiver três lados terá também três ângulos, não digo outra coisa senão que, supondo que exista uma figura de três lados, esta mesma figura terá três ângulos. (LEIBNIZ, 1984, p. 363).

Por exemplo, dizendo: Toda figura que tiver três lados terá também três ângulos, não digo outras coisas senão que, supondo que existe uma figura de três lados, esta mesma figura terá três ângulos. As verdades eternas são condicionadas, e no exemplo da figura acima é nisso que as proposições categóricas diferem daquelas que denominamos hipotéticas, embora seja hipotética muitas vezes possa ser transformada e categórica, porém mudando um pouco os termos.

Assim, uma vez que essas verdades necessárias são anteriores às existências dos seres contingentes, é necessário que elas estejam fundadas na existência de uma substância necessária. É ali que encontro o original das ideias e das verdades que estão gravadas nas nossas almas, não em forma de proposições, mas como fontes das quais a aplicação e as ocasiões darão origem a enunciados atuais. (LEIBNIZ, 1984, p. 363).

Por fim o autor introduz o último fundamento das verdades, ou seja, a esse princípio supremo e universal que não pode deixar de existir, cujo entendimento é a região das verdades eternas, as verdades necessárias contêm razão determinante e o princípio regulador das próprias existências, e numa palavra as leis do universo.

Referências Bibliográficas

O Manguenzal – Revista de Filosofia
São Cristóvão/SE, v.1, n. 12, jan. - jun. 2022, ISSN: 2674-7278.

LEIBNIZ, G. W. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Trad. Luiz João Baraúna. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores).

LOCKE, J. *Ensaio sobre o entendimento humano*. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014. (Volume II)

LEIBNIZ: NOMINALISTA OU REALISTA? ALGUMAS CONSIDERAÇÕES ACERCA DA CONCEPÇÃO LEIBNIZIANA CONCERNENTE À FUNDAMENTAÇÃO DA REALIDADE DAS IDEIAS

José Lino da Cruz Junior²¹⁸

Resumo: Este trabalho tem o objetivo de justificar a posição realista de Leibniz ante a tese de Frédéric Nef e de outros filósofos que apontam o alemão como defensor de uma concepção nominalista do conhecimento. No nosso percurso argumentativo, tencionamos abordar a realidade do nosso conhecimento em Leibniz, especificamente de onde procedem as verdades e de como é fundamentada a realidade das ideias nesse contexto.

Palavras-chave: Cratilismo; Conexão; Ideias; Nominalismo; Realismo.

Abstract: This work aims to justify Leibniz's realistic position in the face of the thesis of Frédéric Nef and other philosophers who point to German as a defender of a nominalist conception of knowledge. In our argumentative journey we intend to approach the reality of our knowledge in Leibniz. Specifically, where the truths come from and how the reality of ideas is based in this context.

Keywords: Cratilism; Connection; Ideas; Nominalism; Realism.

O filósofo francês Frédéric Nef equivocou-se ao advogar a incompatibilidade que supostamente envolveria um Leibniz precursor da lógica formal no padrão de Frege — e um Leibniz cratilista. Tal atitude de Nef dificulta o seu aprofundamento nos argumentos cratilistas de Leibniz, e impossibilita o francês de vislumbrar o realismo leibniziano. Não obstante o seu reconhecimento da relevância da obra de Leibniz intitulada *Novos Ensaios Sobre o Entendimento Humano*, Nef sub-repticiamente dissocia as teses leibnizianas do contexto no qual o livro foi escrito. Um livro no qual Leibniz — por meio do seu personagem Teófilo — se contrapõe frontalmente às teses genuinamente nominalistas de Locke; que é representado pelo personagem Filaeto.

²¹⁸ Mestrando do curso de Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe, sob orientação do Prof. Dr. William de Siqueira Piauí, e integrante do Grupo de Estudos de Filosofia da Linguagem da UFS.

A afirmação da realidade do nosso conhecimento na perspectiva leibniziana fica embotada para Nef, na medida em que ele circunscreve o cratilismo tão somente a uma questão etimológica. E, por conseguinte, não consegue perceber que o cratilismo só pode ser viabilizado por meio do realismo. Qual seja: ele limita-se a identificar somente a raiz da palavra. E o Crátilo não se trata apenas de escrutínio etimológico. O cratilismo, nos moldes de Leibniz, engendra o realismo. A proeminente introvisão de Leibniz é que as ideias humanas, isto é, a forma como tais ideias são agregadas ou decompostas, ou ainda se são ou não são atualizadas pela natureza não atinge as essências, os gêneros e as espécies; posto que são apenas possibilidades que independem do nosso entendimento. Em última análise, toda a realidade encontra-se na mente do Deus leibniziano.

No decorrer deste trabalho, esquadriharemos os argumentos dos quais Leibniz lança mão para chegar à conclusão acima registrada. Os quais também corroboram o seu cratilismo restrito e, consequentemente, o seu realismo incontestado.

A incompreensão por parte de Nef acerca de como Leibniz pode conciliar elementos do cratilismo com a lógica simbólica fregeana atravança a sua percepção do realismo leibniziano. A sua contestação do cratilismo leibniziano não procede; haja vista que não se pode nem assegurar se de fato Leibniz foi um dos responsáveis pelo advento da referida lógica. Aqui é válido sublinhar que, em virtude do seu projeto de característica universal, Leibniz é considerado, por Nef, um precursor da lógica simbólica e equivocadamente um iniciador da gramática comparada; levando em consideração que outros pesquisadores já haviam assumido essa empreitada.

Tendo em conta que a função precípua do conhecimento é buscar os gêneros e as espécies, pode-se afirmar que uma perspectiva filosófica realista respalda a tese que os gêneros e as espécies são realidades; enquanto os arautos da concepção nominalista os consideram, tão somente, conceitos mentais. O filósofo inglês John Locke sintetiza bem a posição nominalista quando assevera:

§2 Respondo que as nossas ideias concordam com as coisas. §3, Todavia, perguntar-se-á qual o *critério*. §4. Respondo, *primeiramente*, que esta concordância é manifesta quanto às ideias simples do nosso espírito, pois, não podendo o espírito formá-las ele mesmo, é necessário que sejam produzidas pelas coisas que agem sobre o espírito; *em segundo lugar*, §5 que todas as nossas ideias complexas (excetuadas as das substâncias), sendo arquétipos que o próprio espírito formou e que não destinou a serem cópias do que quer que seja, nem relacionou com a existência de qualquer coisa como a seus originais, não podem elas deixar de ter toda a conformidade com as coisas necessárias a um conhecimento real. (LEIBNIZ, 1984, p. 315).

No que se relaciona com a problemática do Crátilo, sabe-se que Platão e Aristóteles eram realistas, registre-se apenas um único adendo: Aristóteles — o solucionador do problema cratiliano — era também um convencionalista. Para Aristóteles, a realidade atribuída aos gêneros está presente nas coisas, ao passo que, em Platão, outro solucionador da questão do Crátilo, também por conta do seu realismo — encontra-se no mundo suprasensível das ideias. Com efeito, sendo uma mescla de Platão e Agostinho, o realismo de Leibniz assevera que há, sim, realidade concernente aos gêneros e as espécies. Todavia, tal realidade situa-se no intelecto divino. Por conseguinte, se algo pode resolver a questão do Crátilo é o seu realismo.

Uma deficiência que imputamos a tese de Nef é a de não relacionar o agostinianismo, admitido por ele, de Leibniz ao cratilismo e realismo preconizados pelo mesmo. Noutras palavras: Nef reconhece em Leibniz a sua influência agostiniana. Aponta também o seu nominalismo; e não concebe que a conceitografia de Frege possa derivar da filosofia leibniziana que é cratilista strictu-sensu. Enquanto para Crátilo as línguas históricas são pura natureza; Leibniz, por seu turno, apregoa que tais línguas são uma mescla de convenção e natureza. Portanto, Leibniz não pode ser rotulado de ser um adepto da concepção cratiliana em toda a sua integralidade. O filósofo, no entanto, adota a metafísica principal inserida no Crátilo (assunto que Nef parece negligenciar). Saliente-se que no contexto do Crátilo, Leibniz transita filosoficamente entre o Crátilo e Hermógenes, aderindo a uma espécie de meio-termo perante as posições dos aludidos personagens. Nef incorre no erro de restringir a sua leitura do Crátilo apenas à postura naturalista do Crátilo de um lado e ao convencionalismo de Hermógenes do outro.

É recomendável muita cautela com esse realismo de Leibniz no estabelecimento da Lógica simbólica e com o seu projeto de característica universal. O foco de Nef é a unidade do pensamento de Leibniz, e asseveramos que essa unidade é absolutamente prescindível. E, se é que há possibilidade de unidade — o ponto principal aqui é como situar a unidade leibniziana sobre a linguagem. Segundo Nef, a unidade tem sua fonte na ligação estreita que existe entre característica e enciclopédia no sistema de Leibniz. Paira no ar a grande dúvida atinente a essa afirmação. Uma dúvida que problematiza, também, essa possibilidade.

Depreende-se, do que foi destrinchado até aqui, que Nef fez uma leitura um tanto fragmentada dos *Novos Ensaios*. No derradeiro capítulo deste livro, Leibniz estabelece a distinção entre a prática da ciência e da disciplina da dinâmica (ou física) e a prática da ciência e da disciplina da história. Com efeito, há discrepâncias entre uma ciência que aborda as etimologias e a ciência da dinâmica.

De acordo com Nef, Leibniz rejeita o monogenitismo estrito; a saber, a unicidade de uma origem antropológica e linguística da humanidade. Leibniz argumenta que a língua adâmica não pode ser reconstruída ou identificada ao hebraico, grego ou alemão; e ainda sustenta uma concepção de uma língua na qual tudo é apelativo, inclusive, os nomes. O fato é que Nef descontextualiza as teorias leibnizianas debatidas na obra *Novos Ensaios* que foi tecido com o fito de responder especificamente à filosofia lockeana. Leibniz empreende uma abordagem muito específica dos apelativos; sempre redarguindo aos pressupostos nominalistas de Locke. A tese lockeana é simples: deve-se atribuir nomes às coisas particularmente; tendo em vista que tudo é particular. Locke defende que conhecemos os particulares e por meio das abstrações atingimos os gêneros. De acordo com o inglês:

Entretanto, é evidente que as ideias que as crianças se fazem das pessoas com as quais conversam – para ficarmos neste exemplo – são semelhantes às próprias pessoas e são apenas particulares. As ideias que possuem de suas amas-secas e de sua mãe estão bem impressas no seu espírito, e os nomes babá e mamãe, de que se servem as crianças, se referem exclusivamente à estas pessoas. Quando, passado algum tempo, observam que há muitos outros seres semelhantes a seu pai ou à sua mãe, formam uma ideia, da qual acreditam participar igualmente todos esses seres particulares, passam a dar-lhes como os outros, o nome de homem ou pessoa. Pelo mesmo caminho as crianças adquirem nomes e noções mais gerais. Assim, por exemplo, a nova ideia do animal não surge por qualquer adição, mas apenas sendo a figura ou as propriedades particulares do homem, e conservando um corpo acompanhar de vida, de sentimento e de movimento espontâneo. (LEIBNIZ, 1984, p. 225/226).

Porém, de acordo com Leibniz, o que é conhecido é uma espécie última — que recorda o gênero — jamais o particular. A semelhança é que é nomeada, não o particular. Aqui Nef também consegue identificar o Cratilismo de Leibniz. Sobre o conceito de similitude Leibniz elucida que: Cito Leibniz: "pois a generalidade consiste na semelhança (ressemblance) das coisas singulares entre elas, e esta semelhança (ressemblance) é uma realidade " (LEIBNIZ, 1984, p. 71).

No texto em análise, Nef diz que Leibniz funda uma parte da sua pesquisa filológica não acerca da busca de uma linguagem original perdida, mas sobre a divisão dos filhos de Noé. No nosso prisma, Leibniz, ao contrário da afirmação de Nef, enveredou resoluto pelos caminhos da investigação de uma língua de um povo original e singular. Não obstante, Leibniz é perfeitamente cômico da impossibilidade de encontrá-la; haja vista a ocorrência do dilúvio. Entretanto, a investigação de Leibniz aponta para a existência pregressa de tal língua original. E a prova indubitável da sua existência é que os filhos de Noé mantiveram viva na sua língua, exatamente essa última língua supramencionada. Para Leibniz — cujo projeto político Nef olvidou — poder justificar historicamente a ascendência da família de Brunswick é fundamental

remontar uma só língua, um só local. É isso que vai assegurar ao povo da Alemanha o trono da Europa reintegrada.

Quanto ao argumento de Nef, o qual diz que Leibniz considera a possibilidade de uma monogênese radical, e, no entanto, nega-se a remontar na ordem da explicação algo que extrapole essa divisão em três famílias de línguas, a saber: a jafética, a semita e a camita, sustentamos que não se trata, absolutamente, de uma recusa voluntária por parte do alemão, posto que é impossível uma sondagem linguística espalhar-se até os tempos pré-diluvianos.

Subsequentemente, Nef, enfim elucida, que a monogênese hebraica, sim, é inadmissível para Leibniz. Ademais — na visão de Nef calcada nos escritos de Boehme — trata-se, concomitantemente, de uma língua primitiva e uma língua cabalística. É a língua celto-cita (aqui fica patente o antisemitismo) — na concepção leibniziana — que é a primeira língua. Leibniz não considera a monogênese hebraica, isto é, que a língua de origem foi a hebraica.

A acusação de que Leibniz não postula — como procedeu Jacob Boehme — a habitação do primitivo no derivativo também não tem razão de ser. Não se trata de não encontrar; o ponto aqui é que o primitivo, na abordagem leibniziana, não é concernente a essências. Acerca dessa questão, Leibniz faz a seguinte afirmação:

Se o hebraico ou o árabe são as línguas que mais se aproximam da primitiva, ela deve estar no mínimo bem alterada, e parece que o teutônico guardou mais do natural, e (para falar a linguagem de Jacob Boehm) do adâmico: pois se possuíssemos a língua primitiva em sua pureza, ou pelo menos suficientemente conservada para ser reconhecível, seria necessário que nela aparecessem as razões das conexões, quer de ordem física, quer de uma instituição arbitrária, sábia e digna do primeiro autor. Contudo, supondo que as nossas línguas sejam derivadas, quanto ao fundo possuem sem embargo algo de primitivo em si mesmas, que lhes sobreveio com relação a palavras radicais novas, formadas nelas depois, por acaso, mas com base em razões de ordem física. (LEIBNIZ, 1984, p. 218).

Conforme Nef — e aqui ele tem razão — o vínculo entre as palavras e as coisas é irredutível. A possibilidade de afirmar com as palavras o que as coisas realmente são, fica irrevogavelmente excluída, uma vez que nos desviamos da ordem natural das ideias. A pressuposição de Boehme é que a língua adâmica se ajusta ao seguinte modelo: uma vez que Adão conferiu nomes aos animais, esses nomes coincidiram com a essência de cada animal. Vale destacar que isso supõe também parte da mística judaica ou cabalística. Leibniz diverge dessa posição. No livro *Novos Ensaios*, ele esclarece que, cito Leibniz:

Acontece que nossas necessidades nos forçaram a deixar a ordem natural das ideias, pois essa ordem seria comum aos anjos e aos homens e a todas as inteligências em geral e deveria ser seguida por nós, se não considerássemos absolutamente nossos interesses: foi preciso, então, ater-se àquela (ordem) que as ocasiões e os acidentes à qual nossa espécie está sujeita nos forneceu; e esta ordem não dá a origem das noções,

mas (fornece), por assim dizer, a história das nossas descobertas (LEIBNIZ, 1984, p. 46).

Ressalte-se que o que ocorre de forma ocasional ou acidental é objeto da disciplina que denominamos de história. A Física, por sua vez, não trata disso (ela se dá por continuidade). A humanidade, portanto, está à mercê das ocasiões e dos acidentes no que diz respeito ao tetame de explicar com as palavras o que as coisas realmente são; e isso em decorrência da nossa mudança de rota das noções primevas e das essências; as quais seriam imediatamente cognoscíveis. Por conseguinte, não conhecemos dessa forma. As palavras das quais lançamos mão e as línguas que produzimos não atingem diretamente as essências.

Com efeito, o projeto de língua de Leibniz é distinto do projeto de Jacob Boehme. Aqui Nef é certo. E ainda no que se refere à habitação do primitivo no derivativo, em última instância, o primitivo pode ser rastreado no derivativo. Só que o primitivo não está relacionado à origem das noções, ele concerne precisamente à história das nossas descobertas. Quanto à falta de percepção de Leibniz a respeito da conexão física ou convencional, não é verdade. Nef aponta a rejeição da língua adâmica por parte de Leibniz como justificativa para essa limitação da qual padece o mesmo.

O corolário é que Leibniz assume tal conduta porquanto ele acha que há conexões fundadas na razão. Entretanto, não se trata de uma racionalidade atrelada à razão, é tão-somente causa anterior. Não é racionalidade atinente à escolha de palavras, é causalidade: totalmente compatível com as ocasiões e acidentes. Nef engana-se quando assevera que a linguística leibniziana pauta-se pelos padrões da física. E as conexões tratadas acima não são racionais (como anela Nef). Há uma nítida diferença entre o Leibniz historiador e o Leibniz físico. Em suma: a história lida com o eventual e acidental e não com o que ocorre com frequência e por necessidade.

A história só é possível alicerçada no método. O qual deve ter como sustentáculo a etimologia. E aqui anuímos com Nef. E o próprio Leibniz adota esse procedimento. Mas prescreve-se a utilização de uma etimologia que sustenta que as línguas foram criadas por acaso e por acidentes ou de um método etimológico. Ignoramos se tal conduta pode efetivamente ter como esteio o princípio da razão. Sendo que, no que tange ao princípio de continuidade, tal base está peremptoriamente descartada. Com efeito, as rupturas são uma realidade; as línguas são atreladas umas nas outras e esse fenômeno não pode ser imputado ao princípio de continuidade. Mas a questão premente é: o que é história para Leibniz? Eis uma questão que foi escrutinada no último capítulo dos *Novos Ensaios*. Leibniz empreende uma etimologia que

promove um retorno ao radical; mas sempre por intermédio dos saltos. Há deveras uma profusão de descontinuidades.

Para Nef, além dos questionáveis princípios de razão e continuidade há, também em Leibniz, a analogia. Nef afirma que há uma conveniência analógica entre a coisa e o signo. O que nos parece que ele acabou de dizer o inverso: afirmou a arbitrariedade da significação porque senão retorna ao projeto de Jacob Boehme. Parece-nos que a única alternativa para preservar uma distância da língua adâmica é aceitar que as conexões se esfumaram. Existe, com efeito, uma outra forma de conveniência; contudo, ela não torna acessível a essência das coisas, apenas facilita a proximidade. Existe alguma analogia entre o som e a coisa. Aqui transparece novamente o cratilismo de Leibniz. Se o realismo leibniziano fosse devidamente reconhecido por Nef, outra forma de associação entre as línguas e as coisas seria considerada. Não obstante, tal associação não poderia se dar propriamente às coisas. As línguas não são um constructo da associação entre as palavras e as coisas, mas pode haver uma aproximação. Há realidade naquilo que é nomeado; eis a questão principal estabelecida por Nef.

Como dissemos, uma lastimável falha de Nef é só conceber o cratilismo no seu aspecto etimológico. O filósofo também alega que, em Leibniz, a construção de uma linguagem universal pressupõe a descoberta das noções simples que fundam todas as ideias derivadas. O fato é que dificilmente há o conhecimento das noções simples. Provavelmente, a referida língua universal teria que ser artificial, considerando que apenas a Matemática pode fornecer escassas noções originárias simples. Ressalte-se que a associação do universal com a língua também não é apropriada (Nef resvala aqui também), o universal deve ser relacionado à linguagem. Há linguagens artificiais que podem exercer a função de uma língua universal; há línguas históricas que também o podem. Por fim, há dessemelhanças entre os projetos de Frege, de Boole e de Leibniz, as quais nos parece que Nef, inadvertidamente, também ignora.

Ainda no que toca à questão do Crátilo o naturalismo irrestrito ou integral fica comprometido na medida em que se constata a impossibilidade de naturalmente pronunciarmos uma palavra e encontrarmos uma essência ou uma ideia. Este era o escopo do cratilismo. Não há um desfecho para o diálogo do Crátilo, considerando que ele teria que se apropriar da teoria platônica das ideias, na qual a forma assegura a realidade anelada. E é na realidade das coisas nomeadas que Crátilo sucumbe. A teoria leibniziana das ideias assevera que a possibilidade das coisas constitui a fonte da similitude, bem como das essências, dos gêneros e das espécies; por conseguinte, na medida em que se configura a possibilidade de uma ideia geral, tal ideia equivale a um arquétipo presente no entendimento divino; o qual representa a sede das ideias.

E, uma vez que esse entendimento é eterno, as ideias concatenadas engendram verdades eternas. De tal sede promana a realidade das ideias e do nosso conhecimento. Eis uma citação de Agostinho que evidencia a sintonia do seu realismo com o realismo leibniziano: “Com efeito, as ideias são certas formas ou razões principais das coisas, estáveis e imutáveis, e não são elas mesmas formadas, e por isso são eternas e se mantêm sempre do mesmo modo e são contidas pela inteligência divina” (AGOSTINHO, 2008, p. 379).

Neste trabalho, identificamos um preconceito sedimentado no texto de Frédéric Nef: presume-se que uma filosofia precursora da conceitografia fregeana não pode conservar em seu bojo determinados elementos do cratilismo para debater a linguagem e a realidade do nosso conhecimento. Essa postura, conforme discurremos acima, constitui um óbice para a sua percepção do realismo de Leibniz. Isso ocorre, inclusive, em decorrência do seu cratilismo limitado somente ao âmbito da etimologia. Uma restrição que deixa Nef alheio à constatação de que a solução para o Crátilo é o realismo.

Nos certificamos de que não podemos recuperar a ligação das palavras com as coisas, pelas razões explicitadas no transcurso deste trabalho, destarte, ficamos impossibilitados de dizer o que de fato são as coisas. Todavia, é possível estabelecer uma aproximação por intermédio dos resquícios de tal língua que podem ser localizados nas línguas emergentes que a sucederam. O que equivale dizer: o primitivo, pode sim, ser encontrado no derivativo. Mas trata-se de um primitivo que muito embora não possa resgatar a procedência das noções, pode restabelecer a história das nossas descobertas.

Depreendemos, por fim, que para Leibniz, o qual é um cratiliano strictu-senso, que é a semelhança que pode se atribuir os nomes, não o particular. E, em última instância, é a semelhança das coisas particulares que engendra a generalidade. E tal semelhança constitui, com efeito, uma realidade. A qual diferentemente da realidade platônica cuja existência localiza-se no mundo das ideias e da realidade aristotélica que se situa nas coisas, a realidade leibniziana encontra-se no intelecto de Deus. Neste encontram-se os arquétipos, os quais nos conferem forma e imprimem nos nossos espíritos o original das ideias e o original das verdades alojados na mente divina. Há no intelecto de Deus a sede das ideias, o reino das possibilidades; o qual produz a fonte da similitude e também das essências, dos gêneros e das espécies. Se identificamos uma ideia possível, esta ideia tem que se alocar em um entendimento que é o seu lugar; e uma vez que nos referimos a uma ideia possível, pode-se afirmar que o seu último local é o entendimento divino. Daí dimana a realidade das nossas ideias.

Referências bibliográficas

AGOSTINHO DE HIPONA. *As ideias (De ideis)*. Tradução de Moacyr Novaes. Discurso. Revista do Departamento de Filosofia da USP. São Paulo: Barcolla/Discurso, 2008 (40), p. 377-380.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Novos Ensaios Sobre o Entendimento Humano*. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

PIAÚÍ, William de Siqueira. *Leibniz e a linguagem: línguas naturais, etimologia e história*. Curitiba: Kotter Editorial, 2019.

NOTAS INTRODUTÓRIAS SOBRE O REALISMO DE LEIBNIZ

Rayane Ribeiro dos Santos²¹⁹

Resumo: O objetivo desse texto é apresentar uma breve introdução ao realismo de Leibniz. Para isso, iremos mostrar um corte epistemológico dos seus textos antes e depois dos *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, que é a obra principal utilizada nesse texto, faremos essa divisão para evidenciar que o filósofo alemão não é um nominalista, pois em textos anteriores ao que estabelecemos como principal, ele era considerado como tal. Deste modo, para defender a hipótese que Leibniz é um realista seguiremos uma cadeia argumentativa que consiste em um primeiro momento abordar acerca do convencionalismo ou cratilismo de Leibniz a partir da sua consideração das línguas naturais ou históricas. Em um segundo momento, iremos tratar da realidade do conhecimento humano no que concerne à realidade das ideias, discutindo as definições reais e as conexões de ideias para sustentar a hipótese de que Leibniz é um realista.

Palavras-chave: Leibniz; Convencionalismo; Cratilismo; Realismo; Nominalismo.

Abstract: The aim of this text is to present a brief introduction to Leibniz's realism. For this, we will show an epistemological cut of his texts before and after the New essays on human understanding that is the main work used in this text, we will make this division to show that the German philosopher is not a nominalist, because in texts prior to what we established as the main one, he was considered as such. Thus, to defend the hypothesis that Leibniz is a realist we will follow an argumentative chain that consists in a first moment to approach about the conventionalism or cratilism of Leibniz from its consideration of natural or historical languages. In a second moment, we will deal with the reality of human knowledge with regard to the reality of ideas, discussing about the real definitions and connections of ideas to support the hypothesis that Leibniz is a realist.

Keywords: Leibniz; Conventionalism; Cratilism; Realism; Nominalism.

INTRODUÇÃO

²¹⁹ Graduanda do curso de Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe (UFS), integrante do Grupo de Estudos de Filosofia da Linguagem da UFS (GEFILUFS), bolsista voluntária do PIBIC, financiado pelo CNPq, tendo como orientador William de Siqueira Piauí. E-mail para contato: rayribeiro425@gmail.com

O objetivo desse texto é apresentar uma breve introdução ao realismo de Leibniz. Para isso, iremos abordar a diferenciação do conceito de realismo e nominalismo. Tendo feito essa distinção, mostraremos um corte epistemológico dos textos de Leibniz antes dos *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, que é datado de 1764, essa será a obra principal utilizada nesse texto, em outras obras anteriores a essa o filósofo alemão era considerado um nominalista, pois em seu outro texto intitulado *Dissertação sobre o estilo filosófico de Mário Nizólio* (1670), Leibniz era tido como um. Todavia, nossa hipótese central é que Leibniz é um realista, realizando assim uma espécie de ruptura com as ideias antes estabelecidas, o que evidenciará a nossa hipótese. Deste modo, para defender isso seguiremos uma argumentação que consiste em um primeiro momento abordar acerca do convencionalismo ou cratilismo de Leibniz a partir da sua consideração das línguas naturais ou históricas. Em um segundo momento, iremos tratar da realidade do conhecimento humano no que concerne à realidade das ideias, discutindo sobre as definições reais e as conexões de ideias para sustentar a hipótese de que Leibniz é um realista.

Primeiro iremos diferenciar o que é nominalismo e realismo. De acordo com o *Dicionário Básico de Filosofia*, de Hilton Japiassú e Danilo Marcondes, nominalismo é caracterizado como uma:

Corrente filosófica que se origina na filosofia medieval, interpretando as ideias gerais ou universais como não tendo nenhuma existência real seja na mente humana (enquanto conceitos), seja enquanto formas substanciais (realismo), não sendo apenas signos linguísticos, palavras, ou seja, nomes. (JAPIASSÚ, MARCONDES, 2001, p. 140).

Aqui entende-se que o nominalismo é uma doutrina que mostra que as ideias gerais, vistas como gêneros ou espécies, são nomes que não tem realidade fora da mente ou espírito. Entretanto, para os nominalistas existe uma realidade, para eles a realidade são os próprios indivíduos e os objetos particularmente conhecidos. Partindo disso, o nominalismo não admite a existência do universal, ele é um mero conceito abstrato, que se reduz aos objetos ou entidades particulares.

Tendo entendido, por definição, o que é nominalismo, passaremos neste momento, para o conceito de realismo. Segundo o *Dicionário Básico de Filosofia*, de Hilton Japiassú e Danilo Marcondes, realismo é caracterizado como uma:

Concepção filosófica segundo a qual existe uma realidade exterior, determinada, autônoma, independente do conhecimento que se pode ter sobre ela. O conhecimento verdadeiro, na perspectiva realista, seria então a coincidência ou correspondência entre nossos juízos e essa realidade. As principais dificuldades relacionadas ao realismo dizem respeito precisamente à possibilidade de acesso a essa realidade autônoma e predeterminada e à justificação dessa correspondência entre mente e real. (JAPIASSÚ, MARCONDES, 2001, p. 164).

O realismo, diferentemente do nominalismo defende uma linha de pensamento em que os objetos materiais possuem realidade independente de qualquer relação com o indivíduo, ou seja, ideias, coisas, gêneros e espécies são reais. Essa discussão acerca das ideias dos universais, era um dos mais importantes problemas filosóficos principalmente no medievo. Para problematizar ainda mais sobre essa questão, Porfírio de Tiro, em sua *Isagoge*, uma introdução ao estudo das *Categorias* de Aristóteles, trata dessa problemática apresentando algumas distinções acerca dos gêneros e espécies:

Antes de mais nada, no que tange aos gêneros e as espécies, acerca da questão de saber (1) se são realidades subsistentes em si mesmas ou se consistem apenas em simples conceitos mentais (2) ou, admitindo que sejam realidades subsistentes, se são corpóreas ou incorpóreas e, (3) neste último caso, se são separadas ou (4) se existem nas coisas sensíveis e delas dependem. [...]. (*Apud* ARISTÓTELES, 1999, p. 35).

Com a citação anterior, podemos perceber que existem algumas divisões acerca dos gêneros e espécies, elas podem ser reais ou não, se tiverem realidades são classificadas em mais dois grupos que são corpóreas ou incorpóreas. Para defender o realismo de Leibniz, iremos no ater à possibilidade que os gêneros e as espécies possuem sim uma realidade

Diante dessa distinção dos conceitos de nominalismo e realismo. Passaremos para o recorte epistemológico dos textos de Leibniz anterior aos *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, existem algumas obras desse período que mostram alguns motivos pelo quais o filósofo alemão é considerado nominalista por alguns autores. No entanto, nesse recorte iremos utilizar especificamente o texto chamado de *Dissertação sobre o estilo filosófico de Mário Nizólio* (1670), essa obra é um comentário ao texto de Mário Nizólio intitulado de *Sobre os verdadeiros princípios e o verdadeiro método de filosofar*. Falaremos especificamente dos capítulos, XVII, XXVIII, XXXI, XXXII. No capítulo XVII desse texto, Leibniz discute o problema do realismo quando afirma que só deve filosofar baseado em coisas concretas, não o contrário. Pois, ele acreditava que a imaginação de palavras abstratas tornava a filosofia obscura, porque os modos são relações das coisas com o intelecto ou com as faculdades de representação, nesse aspecto se houver a replicação de infinitos modos pode acarretar em contradição. Por isso, para Leibniz os termos abstratos deveriam ser substituídos por termos concretos, por exemplo:

O homem é racional, substituí-la por o homem tem racionalidade, ou aquele que tem a humanidade tem [também] a racionalidade, ou: a racionalidade está contida na humanidade, não é apenas metafórico, mas é também supérfluo; e do mesmo modo seria como se alguém dissesse no lugar dessa mesma proposição o seguinte: é certo, é verdadeiro, não se pode duvidar; quem quer que esteja atento entenderá, perceberá; a ideia de homem impressa, pelos sentidos, em minha mente confirma que o homem é racional; as quais são capazes de ilustrar e inculcar algo para transformar os gêneros

da realidade que nada acrescentam a não ser relação da coisa com a mente, para filosofar, para definir, dividir e demonstrar com exatidão. (LEIBNIZ, 2021, p. 18/19).

Apesar do tempo de publicação, Leibniz retoma esse assunto no Livro III, dos *Novos ensaios* no capítulo VIII, intitulado de "Os termos abstratos e concretos". Nesse capítulo, o filósofo alemão divide os termos abstratos em dois, um chamado de termos abstratos lógicos e o outro de termos abstratos reais. O primeiro diz respeito as predições reduzidas aos termos, por exemplo, ser homem e ser animal, é possível proferir um do outro sem que haja a verificação na realidade que ser homem é ser animal. Os termos abstratos reais consistem nas essências das coisas e nos acidentes que podem ser destacados nas substâncias.

No capítulo XXVIII, trata de um assunto que é importante para nosso tema porque é onde os comentadores de Leibniz defendem que ele era nominalista por causa da sua defesa aos escolásticos nominalistas.

Mas quanto os escolásticos do século passado e deste eram inferiores em perspicácia que os mais antigos, a escola dos nominalistas pode ser a prova. É a mais profunda [escola] de todas entre as escolásticas e a mais congruente com o método da filosofia hodierna reformada. Como tivesse florescido em outro tempo, agora, certamente, extinguiu-se, pelo menos entre os escolásticos. Donde concluímos que a agudeza, ao invés de aumentar, diminuiu. (LEIBNIZ, 2021, p. 28).

Leibniz afirma no texto que Nizólio era nominalista, por conta disso sua filosofia o leva a grandes equívocos, como por exemplo na refutação da realidade das formas e dos universais. Diante disso, Leibniz decide reunir algum conhecimento acerca dos nominalistas, define eles como sendo “os que pensam que todas as coisas, salvo as substâncias singulares, são [só] puros nomes; negam, pois, absolutamente, a realidade dos abstratos e os universais” (LEIBNIZ, 2021, p. 28). Além disso, os nominalistas defendem que tudo pode ser explicado pela natureza humana, mesmo que não haja universais e as formas reais. Esse argumento advém do pensamento de Aristóteles acerca da demonstração que é percebida pela natureza das coisas. Porém, para Leibniz há um problema porque ao afirmar isso é preciso comprovar que os nomes são universais, ele comenta que muitos estudiosos tentaram explicar com exemplos sobre isso, mas que não obtiveram sucesso.

Nos capítulos XXXI e XXXII, o filósofo alemão vai argumentar sobre o principal erro de Nizólio que é sobre a natureza dos universais. Para ele, “o universal não é outra coisa senão que todos os singulares tomados simultânea e coletivamente e quando digo “todo homem é animal”, o sentido é “todos os homens são animais” (LEIBNIZ, 2021, p. 30). No entanto, Leibniz acha isso incerto pois atribuir uma abstração a um grupo de indivíduos ligados por um predicado comum, não quer dizer a mesma coisa acerca de indivíduos específicos, Leibniz

argumenta que não se segue de que o universal sejam todo o coletivo. Deste modo, segue em oposição a Nizólio, afirmando que se os universais não são nada além de coleção de singulares, a ciência por demonstração estaria comprometida pois restaria apenas uma coleção de induções, coisa que Leibniz rejeita porque causaria dúvidas acerca dos indivíduos, para refutar isso ele menciona o exemplo do fogo, cito:

No entanto, dirás, que o fogo (isto é, o corpo luminoso, trêmulo e tênue) que surge da lenha, ordinariamente, queima; dizemos, universalmente, ainda que ninguém tenha submetido à experiência todos os fogos de tal tipo, mas que naqueles que submetemos à experiência, a coisa ficou esclarecida. (LEIBNIZ, 2021, p. 31).

Diante disso, é bom ressaltar que esse texto de Leibniz é escrito na sua juventude, quando seu sistema filosófico ainda não estava totalmente acabado, podendo conter alterações ao longo do tempo. Pode-se perceber que um dos motivos para que alguns comentadores defendessem que Leibniz é um nominalista, já que ele defendia os escolásticos nominalistas. Além dos assuntos ligados aos termos abstratos e concretos, que culmina no problema dos universais que reconduzirá Leibniz ao problema do realismo.

Partiremos agora para o convencionalismo ou cratilismo de Leibniz a partir da sua consideração das línguas naturais ou históricas. Utilizaremos os *Novos ensaios sobre o entendimento humano* (1764), mais especificamente o livro III, capítulo I, II e III e o livro IX.

Esse livro está escrito na forma de diálogo entre os personagens Teófilo e Filaleto. O primeiro desses, cujo nome significa “amigo de Deus”, representa as opiniões de Leibniz e o segundo, Filaleto, cujo nome significa “amigo da verdade”, representa as opiniões de John Locke. No texto, referenciamos com os nomes dos autores mencionados. Antes de adentrarmos as considerações de Leibniz, é bom apresentar um pouco sobre o cratilismo, o *Crátilo* é uma obra de Platão que mostra um debate entre Crátilo e Hermógenes a respeito dos nomes, se eles são “convencionais” ou “naturais”. Assim, se considerarmos as etimologias de Crátilo como verdadeiras, temos o que chamamos de naturalismo. Em oposição a isso, se tomarmos como certas a interpretação de Hermógenes denominamos como cratilismo. Tendo feito, iremos passar para as considerações de Leibniz, no livro III, capítulo I dos *Novos Ensaios*, Leibniz argumenta que os órgãos são necessários para formação de palavras, em que os termos gerais são essenciais para constituição da linguagem. Além disso, o filósofo alemão é contra a tese de Locke, no qual alega que os termos gerais nomeiam coisas particulares. No entanto, Leibniz defende que se nomeássemos coisas particulares não poderíamos falar de nomes próprios ou apelativos, pois a origem das palavras é de fatos apelativos e não de nomes particulares como defende Locke, mas sim de termos gerais que são fundamentadas nas similitudes.

Os **termos gerais** não só servem à perfeição das línguas (*des langues*), mas, inclusive, são necessários à sua constituição essencial. Pois, se pelas **coisas particulares** entendem-se as individuais, seria impossível falar se só existissem nomes **próprios** e de modo algum **apelativos** (*appellatifs*), isto é, se só existissem palavras para os indivíduos, visto que a todo momento reaparecem novas quando se trata dos indivíduos, dos acidentes e particularmente das ações, que são aquilo que mais se designa; mas se pelas coisas particulares se quer dizer as espécies [ou categorias] mais baixas (*espèces infimas*), além do fato que frequentemente é bem difícil determiná-las, é manifesto que estas já são universais fundadas sobre a similitude (*fondés sur la similitudine*). (LEIBNIZ, 2019, p. 49).

Neste aspecto, os termos gerais são essenciais para a constituição de nomes próprios e apelativos, porém Locke ainda continua sua tese, afirmando as atribuições sobre os nomes particulares, mas desta vez volta sua investigação para as palavras em que através das ideias sensíveis poderiam nós mostrar a origem de todas as noções e conhecimento. No entanto, Leibniz diz que as ideias sensíveis não são coisas, mas sim similitudes que tratam do nome próprio. Sendo assim, seria impossível conhecer as origens das línguas por causa do decaimento do gênero humano, apenas sendo possível contar a história através das descobertas. Aqui percebemos que Leibniz adere a uma parte da tese do Crátilo, quando argumenta que as palavras significam por associação e não por convenção.

Acontece que nossas necessidades nos forçaram a deixar a ordem natural das ideias, pois esta ordem seria comum aos anjos e aos homens e a todas as inteligências em geral e deveria ser seguida por nós, se não considerássemos absolutamente nossos interesses: foi preciso, então, ater-se àquela [ordem] que as ocasiões e os acidentes à qual nossa espécie está sujeita nos forneceu; e esta ordem não dá **origem a origem das noções**, mas [fornece], por assim dizer, **a história das nossas descobertas**. (LEIBNIZ, 2019, p. 46).

No livro III, capítulo II, Leibniz vai investigar o aspecto material das palavras para provar que elas não são arbitrárias. Na realidade elas precisam de uma razão natural e uma convencional. Para isso, ele começa analisando a corrupção das línguas principalmente no que concerne ao vocabulário de palavras.

Eis um bastante manifesto e que compreende diversos outros. A palavra **oeil** (olho) e sua parentela (*parentage*) pode servir a isso. Para fazê-lo ver, começarei de um pouco mais longe. A (primeira letra) seguida de uma pequena aspiração faz *Ah* e como é uma emissão de ar, a qual produz um som bastante claro no começo e em seguida esvanescente; este som naturalmente significa (*signifie naturellement*) uma pequena expiração (*spiritum lenem*), quando *a* e *h* não são pouco fortes. É daí que *áo*, *aer*, *aura*, *haugh*, *halare*, *haleine*, *átmos*, *athem*, *odem* (alemão). Mas, como a água também é um fluido, e produz barulho, disso surgiu (ao que parece) que *Ah* tornado mais grosseiro mediante duplicação, isto é, *aha* ou *ahha*, foi tomado por água. (LEIBNIZ, 2019, p. 58).

Leibniz procurou evidenciar que a origem das palavras se dá a partir relação de movimentos internos e da sua corrupção. Deste modo, a partir dos aspectos materiais e naturais, a linguagem não deriva apenas de convenção e nem da relação de sentido. Nesse aspecto, a

significação das palavras acontece como uma espécie de misto entre natureza tese do Crátilo e por acaso tese do Hermógenes.

O capítulo III é um dos mais importantes, pois ele trata dos termos gerais. Aqui será retomado o problema da significação das palavras a partir de seus aspectos formais, associado a questão da linguagem, noções de similitude, gênero e espécies que irão evidenciar a questão do realismo em Leibniz. Locke retoma sua explicação acerca da linguagem associada ao seu empirismo quando menciona novamente que o problema dos termos gerais começa quando as línguas foram aperfeiçoadas através deles, significando apenas ideias gerais que são invenções do entendimento. Nesse sentido, Leibniz continua defendendo que os nomes próprios foram ordinariamente apelativos e vai apontando alguns problemas das nomeações de particulares. Porém, Locke argumenta que a questão da similitude só tem importância nos termos gerais, pois os indivíduos recorrem com frequência aos nomes próprios. O filósofo alemão alega que já havia falado desse tema, uma vez que alguns nomes que foram derivados por termos gerais são significados por associação. Assim, as palavras derivam dos termos gerais que foram atribuídos por associação ou similitude.

Adiante, o filósofo inglês denomina a origem dos termos gerais e dos nomes apelativos, quando alega que “as palavras se tornem gerais quando elas são signos de ideias gerais, e as ideias se tornem gerais quando por abstração seja separada delas o tempo, o lugar, ou uma outra circunstância que pode determina-las a uma ou outra existência particular” (LEIBNIZ, 2019, p. 67), ou seja, Locke aqui transformou as palavras em representações de ideias gerais, em que elas só se tornam gerais por meio da abstração. Para Leibniz não tem problema o uso das abstrações, porque elas acontecem de forma crescente que vai das espécies aos gêneros.

Insistentemente, Locke continua defendendo a sua tese que a formação de ideias abstratas é o que atribui certos nomes, essas ideias gerais não tem nenhuma realidade. Aqui percebemos a explicitação dessa conceituação de convencionalismo ou nominalismo, no qual Leibniz é contra insistindo em um realismo baseado na associação de possibilidade, não apenas nominal, mas de sua essência realmente possível. Adiante iremos nos ater aos dois assuntos que estão na obra *Dissertação sobre o estilo filosófico de Mário Nizólio*, que já estávamos debatendo que é acerca dos gêneros e espécies e o problema dos universais que será fundamental para sustentar a nossa hipótese.

Locke segue argumentando que as palavras são definidas pelo gênero ou espécie do termo geral mais próximo, como exemplo que é o homem é um animal racional, homem é a diferença específica dentro de um gênero que é animal, nesse sentido o que difere é a

racionalidade. Leibniz responde que concorda com as observações, mas que seria melhor que as definições fossem de dois termos. Assim, ele utiliza definições de outra área que é a geometria. A depender da organização o gênero toma o lugar da diferença e vive versa.

Assim Locke adentra no problema do universal, afirmando de modo claro que o universal ou geral não existe, é puro conceito, nome. “Segue-se, daquilo que eu acabava de dizer, que aquilo que é chamado geral e universal não pertence de modo algum à existência das coisas, mas que é uma obra trabalho do entendimento” (LEIBNIZ, 2019, p. 70).

Leibniz é contrário a Locke, quando ele diz que as essências de cada coisa são ideias. O filósofo alemão argumenta que não existe essência nenhuma, alcançada nesses nomes. A generalidade consiste na semelhança das coisas entre elas, essa semelhança é uma realidade. “Eu não vejo bem esta consequência. Pois a generalidade consiste na semelhança (*ressemblance*) das coisas singulares entre elas, e esta semelhança (*ressemblance*) é uma realidade (LEIBNIZ, 2019, p. 71).

Partiremos para o último momento do texto, no qual falaremos acerca das realidades das ideias presente no livro IX. O embate de Leibniz e Locke continua, dessa vez no que consiste a realidade das ideias. Para o filósofo alemão, Locke não oferece uma resposta precisa e acaba por criar critérios para responder essa questão.

§2 Respondo que as nossas ideias concordam com as coisas. §3, Todavia, perguntar-se-á qual o *critério*. §4. Respondo, *primeiramente*, que esta concordância é manifesta quanto às ideias simples do nosso espírito, pois, não podendo o espírito formá-las ele mesmo, é necessário que sejam produzidas pelas coisas que agem sobre o espírito; *em segundo lugar*, §5 que todas as nossas ideias complexas (excetuadas as das substâncias), sendo arquétipos que o próprio espírito formou e que não destinou a serem cópias do que quer que seja, nem relacionou com a existência de qualquer coisa como a seus originais, não podem elas deixar de ter toda a conformidade com as coisas necessárias a um conhecimento real. (LEIBNIZ, 1984, p. 315).

Para Leibniz, ter ou não um conhecimento real traz de volta a questão se há originais ou arquétipos de ideias. O filósofo alemão afirma que há os arquétipos, porém estão tanto fora das coisas quanto nas coisas, isso tem uma resposta nas línguas naturais e históricas ou no ambiente das línguas artificiais. As definições reais permitem alcançar as essências mesmo com as ideias complexas como ao alcance de uma realidade, porque acima de tudo se é uma conexão de ideias geram verdades e se essas ideias forem reais, é preciso de uma fonte última da realidade das ideias que nesse caso é o entendimento Divino, e isso é realismo. Por isso, Leibniz retoma aos arquétipos, eternidade e a possibilidade presente livro III, nos capítulos I a III que mencionamos na primeira parte que é a questão da similitude, ela é a fonte assim como cada uma das essências dos gêneros, das espécies e a possibilidade das coisas. Se uma ideia geral for possível, ela é um

arquétipo do entendimento Divino, o problema é que nem toda a ideia é possível, então isso seria apenas nominal, mas quando essa ideia não tem nenhuma contradição é uma possibilidade autêntica que pode ser considerada uma ideia real. Portanto, isso é realismo.

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *Categorias e De interpretatione e Isagoge (de Porfírio)*. Tradução de Afonso Garcia Suarez et al. Madrid: Tecnos, 1999.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário Básico de Filosofia*. Terceira edição revista e ampliada por Jorge Zahar, Rio de Janeiro, Zahar, 2001.

LEIBNIZ, G. W. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Tradução. Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

LEIBNIZ, G. W. Dissertação sobre o estilo filosófico de Nizólio (1670). Tradução de Hudson Canuto. *O Manguenzal - Revista de Filosofia*, v. 2, n.9, pp. 49-96, 2021.

PIAUI, William de Siqueira. *Leibniz e a Linguagem: línguas naturais, etimologias e história*. Curitiba: Kotter Editorial, 2019.

PIAUI, William de Siqueira. Querela da realidade dos objetos lógico-matemáticos: UMA INTRODUÇÃO À FILOSOFIA MODERNA. *Kalagatos*, [S. l.], v. 11, n. 21, p. 523–549, 2021.

DOI: 10.23845/kalagatos.v11i21.6115. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/kalagatos/article/view/6115>. Acesso em: 16 de abril 2022.

ARTIGOS DE FLUXO CONTÍNUO E TRADUÇÕES

**Leibniz sobre o *Elucidarius Cabalisticus* de Wachter: Uma edição crítica da (chamada)
'Refutação de Spinoza'²²⁰**

Philip Beeley

Trad. Manoel Heleno da Cruz e William de Siqueira Piauí²²¹

Leibniz-Forschungsstelle, Munster

Quando o editor e tradutor responsável pela edição alemã do *Dicionário Histórico e Crítico*²²² de Bayle²²³, Johann Christoph Gottsched (1700-1766), sugeriu a Johann Georg Wachter (1673-1757) que ele fizesse uma explanação das suas opiniões sobre Spinoza para inclusão em um artigo epônimo, ele ficou entusiasmado e agradecido pela oportunidade²²⁴. Wachter era um professor universitário mal sucedido em Duisburg, onde havia conseguido emprego na biblioteca municipal daquela cidade; Gottsched, por sua vez, adotara Leipzig como cidade onde moraria até o final da sua vida. Wachter tinha boas razões para fazer tal explanação. Não somente porque o seu *Elucidarius cabalisticus* (1706)²²⁵ havia sido ferozmente atacado na *Respublica litteraria*, tendo sido considerado como o trabalho de um novo cabalista, cujo intuito

²²⁰ Nota dos tradutores, doravante (NT). A presente tradução, autorizada pelo próprio autor, foi feita a partir de BEELEY, Philip. *Leibniz Review*, v. 12, dezembro de 2002, p. i-viii. O texto pode ser encontrado em <https://philpapers.org/rec/BEELOW>. Informamos aos leitores que em parceria com o prof. Dr. Emanuel Fragoso (UECE) e a tradutora Martha Aratana estamos finalizando a tradução da *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz*, para a qual faremos a apresentação e a partir da qual consideraremos as opiniões de Beeley aqui defendidas; a tradução está praticamente finalizada e deve ser publicada no presente ano.

²²¹ CRUZ, M. H., é formado em Letras, especialista em Programação e Ensino de Língua e Literatura Inglesa pela Universidade de Pernambuco – UPE e História da Arte pela Universidade UNYLEYA, também é coordenador e professor substituto do curso de Licenciatura em Letras do CESVASF, [desde 2012], onde leciona as disciplinas Literatura Inglesa, Teoria da Literatura, Língua Inglesa e Semântica e Pragmática (heleno.cruz@hotmail.com). PIAUÍ, W. S., doutor em filosofia pela Universidade de São Paulo e atualmente professor do Programa de Pós Graduação em Filosofia e do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (piauiusp@gmail.com).

²²² *Herr Peter Baylen's Historisches und Critisches Worterbuch*, traduzido e editado por J. C. Gottsched, 4 partes, Leipzig 1741-1744; reimpressão Hildesheim e Nova Iorque 1974-1978.

²²³ A obra *Dicionário histórico e crítico* foi escrita pelo francês Pierre Bayle (1647-1706), foi lida e comentada por Leibniz a pedido de Sofia Carlota (1668-1705), em sua pequena corte na casa real da Prússia; é em grande medida a recuperação daqueles comentários e críticas que compõem a *Teodiceia* que na sua versão e francês foi publicada em 1710 (NT).

²²⁴ *Ibidem*, IV, p. 271-272.

²²⁵ J. G. Wachter, *Elucidarius cabalisticus, sive recondita e Hebraeorum philosophiae brevis et succincta recensio*, [Halle], 1706; reimpressão (com *De primordiis Christianae religionis* e outros escritos) com introdução de Winfried Schroder, Stuttgart-Bad, Cannstatt 1995.

seria o de defender e propagar o ateísmo e outros supostos artifícios maléficos da filosofia de Spinoza, mas também porque nesse livro aparece como tendo adotado uma posição filosófica oposta àquela que havia defendido alguns anos antes. O seu *Der Spinozismus Im Judenthumb*²²⁶, que havia sido publicado em 1699, quando residiu por um ano em Amsterdã, texto que teria sido dirigido contra um certo Moses Germanus, defensor ferrenho da fé cristã, opositor da filosofia de Spinoza e combatente das ameaças que esse pensamento representava na compreensão dogmática de Deus e dos deveres humanos baseados unicamente em um conhecimento racional, em particular, o seu panteísmo de fundamento²²⁷. Com efeito, enquanto Wachter tinha utilizado a demonstração das raízes cabalísticas e das consequências éticas prejudiciais acarretadas pela filosofia de Spinoza, para mostrar que o cristianismo e o judaísmo são fundamentalmente religiões irreconciliáveis, utilizou-se, então, da primeira parte dessa demonstração como base para apresentar a teoria contida na *Ética* [de Spinoza] como uma teologia filosófica defensável.

Leibniz foi uma das primeiras testemunhas dessa reviravolta ocorrida no início de 1701. Como era próximo de Wachter, que a essa altura ainda procurava construir a sua carreira universitária com a ajuda do ministro prussiano Paul von Fuchs (1640-1704), o filósofo hanoveriano²²⁸ evidentemente debateu com ele, em Berlim, o tema Spinoza e a Cabala. Durante essa discussão tornou-se evidente para Leibniz, como ele observa na carta a Daniel Ernst Jablonski (1660-1741), que o autor do livro sobre Moses Germanus tinha assimilado muitas das ideias fantasiosas do homem que ele tinha anteriormente procurado refutar²²⁹. O fato de ele se referir a tais ideias como “fantasiosas” (*Grillen*) indica claramente a sua posição sobre o tema. Todavia, Leibniz continuava a interessar-se pelo progresso do pensamento de Wachter, escrevendo extensos comentários, não apenas às suas demonstrações matemáticas da lei da natureza, como em *Origines juris naturalis* (1704)²³⁰, mas também à sua tentativa de esclarecer a relação entre Spinoza e a Cabala no *Elucidarius cabalisticus*.

²²⁶ J. G. Wachter, *Der Spinozismus Im Judenthumb, oder die von dem heutigen Judenthumb und dessen Geheimen Kabbala Vergottete Welt. An Mose Germano sonsten Johann Peter Speeth von Augsburg gebürtig Befunden und Widerlegt*, Amsterdam 1699; reimpresso com introdução de Winfried Schroder, Stuttgart Bad Cannstatt 1994.

²²⁷ Cf. H. Holzhey (ed.), *Grundriß der Geschichte der Philosophie; Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*, Bd. 4, Basel 2001, p. 892; A. P. Coudert, *Leibniz und die Kabbalah*, Dordrecht, Boston, etc., 1995, pp. 75-76.

²²⁸ Adjetivo utilizado por Beeley para indicar a cidadania de Leibniz; relativo a quem é natural da cidade de Hanôver, Alemanha (NT).

²²⁹ Carta de Leibniz a Jablonski, março de 1701 (?), *Leibnitz' Deutsche Schriften*, Hrsg. G. E. Guhrauer, 2 Bände, Berlim 1838-1840, II, p. 176.

²³⁰ J. G. Wachter, *Origines juris naturalis, sive de jure naturae humanae demonstrationes mathematicae*, Berlim 1704. Uma transcrição das notas de Leibniz pode ser encontrada em G. Grua *Textes inédits*, Paris 1948, p. 667-680.

A sugestão de Leibniz de que Wachter poderia ter sido influenciado pelo homem que ele tentava derrotar [, ou seja, Spinoza,] é sobretudo uma referência às circunstâncias nas quais *Der Spinozismus Im Judenthumb* surgiu. Durante o tempo que residiu em Amsterdã, Wachter adquiriu um vasto conhecimento tanto do misticismo judeu quanto da filosofia de Spinoza. Mas igualmente decisivo, se não mais, para a escrita deste livro, foi um debate travado naquela cidade entre ele e Johann Peter Spaeth (1645-1701)²³¹. Católico de nascimento, Spaeth havia procurado refúgio na espiritualidade em vários movimentos protestantes, incluindo o dos Quakers²³², antes de se converter ao judaísmo, época em que adotou o nome Moses Germanus [, Moisés Alemão]. Desde então, e até a sua morte, Spaeth permaneceu fiel à fé judaica, apesar dos vários esforços do teólogo Philipp Jakob Spener (1635-1705), de Wittenberg, para trazê-lo de volta ao protestantismo. Apesar dos ataques de Wachter a Spinoza e à Cabala, àquela altura, eram dirigidos principalmente contra Spaeth, há [no entanto] poucas evidências que sugerem que o antigo católico estava realmente inclinado para uma outra fé²³³. Pelo contrário, ele rejeitou explicitamente os escritos adulterados da Cabala, principalmente a versão da tradição cristã iniciada por Johannes Reuchlin (1455-1522) e Pico della Mirandola (1463-1494), que haviam chegado às mãos de autores alemães seus contemporâneos. Assim, numa carta a Franciscus Mercurius van Helmont (1614-1698) fica evidente que Spaeth se distanciara claramente dos textos contidos no *Kabbala denudata* (1677-1684), publicado por Knorr von Rosenroth (1636-1689), obra que ele caracterizou como tendo maior teor de origem pagã que judaica²³⁴.

Essa distinção também foi pontuada por Leibniz²³⁵, mas, ao contrário de Spaeth, ele acreditava que nos escritos cabalísticos transmitidos havia, pelo menos, vestígios dos antigos ensinamentos da tradição hebraica²³⁶. Haja vista que não mantinha qualquer contato com aquele que se autodenominava Moses Germanus [ou seja, Spaeth], Leibniz aceita a narrativa da imagem que Wachter teceu dele como um homem que ousara abusar da Cabala, assim como

²³¹ Carta de Leibniz a Müller, 11 de Dezembro, 1699, A I, 17.475.

²³² Famoso movimento religioso e político de origem inglesa que surgiu no século XVII. Tinha por base a religião cristã e a *Bíblia*; pregava a simplicidade, o pacifismo e ações beneficentes; acreditavam que o homem pode se conectar com Deus sem intermediações, uma crítica à Igreja e suas ostentações (NT).

²³³ W. Schroder, Einleitung zu J. G. Wachter, *Der Spinozismus Im Judenthumb*, pp. 15-16.

²³⁴ Carta de Spaeth a van Helmont, 1696, citado em W. Schroder, introdução a J. G. Wachter, *Der Spinozismus Im Judenthumb*, p. 15 (nota 30).

²³⁵ Ver por exemplo *De numeris characteristicis ad linguam universal em constituendam*, A VI, 4, 264: “unde nata est Cabbala quae dam vulgaris a vera longe remota”.

²³⁶ Carta de Leibniz a Müller, 11 de setembro, 1699, A I, 17, 475.

Spinoza supostamente havia feito anteriormente²³⁷. Ao mesmo tempo, ele elogia constantemente Knorr von Rosenroth por sua coleção de textos [, principalmente traduções,] relativa ao assunto e, em particular, pelos seus esforços para reduzir a Cabala a uma espécie de sistema doutrinário²³⁸. Reconhecidamente, isso pode, em parte, ser explicado pela longa amizade entre Knorr e Leibniz. No entanto, mesmo após Knorr ter traído a amizade entre eles, ao publicar em 1680 uma tradução alemã da sua *Hypothesis physica nova* (1671) sem a sua permissão²³⁹, Leibniz ainda se referia a ele sem restrições como um homem de grande conhecimento, como sendo “possivelmente o homem mais culto da Europa e uma sumidade no que diz respeito ao conhecimento de assuntos secretos relacionados aos judeus”²⁴⁰.

A questão sobre serem os escritos cabalísticos genuínos [ou não] desempenha um importante papel na discussão ocorrida em 1706/7 a qual provavelmente teria dado a Leibniz o impulso imediato para escrever as suas notas no *Elucidarius cabalisticus* de Wachter. O comerciante suíço Louis Bourguet (1678- 1742), que à época escrevia um artigo sobre a história do alfabeto, e almejava entrevistar o missionário jesuíta Joachim Bouvet (1656-1730) sobre a herança judaica na China, notadamente quanto ao teor de sua carta a Leibniz sobre os caracteres *fohy* [, uma espécie de código binário,] oriundo da China, documento esse que o filósofo havia publicado no periódico *Memoires de Trevoux*, em 1704. Bourguet, que já se correspondia com Jablonski, pregador da corte em Berlim, e um aclamado estudioso do hebraico, pediu-lhe que encaminhasse a carta primeiramente a Leibniz, com o intuito de saber, antecipadamente, o julgamento do filósofo sobre o tema. Jablonski viu-se obrigado [a fazê-lo] e, assim, enviou a carta de Bourguet a Leibniz juntamente com uma lista de perguntas idealizadas por ele sobre os judeus na China. Além da carta e a lista de perguntas, Jablonski enviou também uma carta de sua autoria²⁴¹ a Bouvet. Leibniz também escreveu longos comentários sobre os pontos

²³⁷ Ver *Teodiceia*, Discurso preliminar, § 9, GP VI, 55; Carta de Leibniz para Jablonski (?), 15 de dezembro, 1707, GP III, 546. O rascunho da presente carta, bastante reformulado, está no Niedersächsische Landesbibliothek, LBr 105, B1. 53r-54v.

²³⁸ Carta de Leibniz a Jablonski (?), 15 de dezembro, 1707, GP III, 546; Carta de Leibniz a Bourguet, 3 de janeiro 1714, GP III, 563. Cf. também Carta de Leibniz a von Runckel, 11 de fevereiro de 1707, in Niedersächsische Landesbibliothek, LBr 791, B1. 3r.

²³⁹ *Ein ander vortrefflicher Tractat wider die gemeinen Irrtümer, von der Bewegung natiirlicher Dinge [...]* in die reine Hochteutsche Sprach tibersetzet, mit ungemeinen Anmerkungen erlautert [...] durch Christian Peganium, in Teutsch Rautner genannt, Frankfurt und Leipzig 1680.

²⁴⁰ Carta de Leibniz a Laloubere, 4 de fevereiro de 1692, Niedersächsische Landesbibliothek, LBr 519, B1. 22v: “[...] *peut etre le plus habile homme de l’Europe pour la connoissance des choses les plus cachées des juifs*”.

²⁴¹ Carta de Leibniz a Bouvet, 13 de dezembro de 1707; Niedersächsische Landesbibliothek, LBr. 105, B. 43r. Cf. também Carta de La Crose a Leibniz, 1 de dezembro de 1707, Niedersächsische Staatsbibliothek, LBr 517, B1. 7v.

levantados por Bourguet, os quais ao chegarem às mãos deste foram o ponto de partida de uma série de correspondências entre os dois no ano de 1709.

Assim como Jablonski havia demonstrado um grande interesse quanto à Cabala, tendo já em 1701 solicitado a Leibniz que lhe emprestasse seus manuscritos sobre o tema, documentos que haviam ficado em sua posse após a morte de van Helmont²⁴², também Bourguet [teve o mesmo interesse]. Não tão surpreso, tendo em vista a sua pesquisa histórica, uma das suas preocupações centrais consistia em distinguir quais das doutrinas atribuídas à Cabala eram [de fato] genuínas ou fictícias. Embora tenha reconhecido que muito do que havia encontrado nos escritos cabalísticos eram dados sólidos e consistentes, Bourguet percebera ao mesmo tempo que usando a metafísica como subterfúgio facilitaram uma má interpretação, primeiro e acima de tudo pelo autor da *Ética*²⁴³. De fato, ele deixa isso bem claro na sua carta a Jablonski, de 12 de agosto de 1706, na qual ele escreveu que “esse filósofo maléfico [Spinoza] extraiu as suas doutrinas ímpias não de Descartes, mas da teologia e da Cabala dos Judeus”²⁴⁴. Afirmção similar foi feita em sua carta a Bouvet, visto que Leibniz nos seus comentários sobre esse documento confirma a opinião de Bourguet sobre as origens da filosofia de Spinoza. Nesse contexto, Leibniz faz alusão a Spaeth como um homem que também seguiu o caminho do descrédito tal qual ocorrera a Spinoza, e afirma que isso ficou evidente “na chamada refutação de Spinoza” de Wachter²⁴⁵. Em seguida, Leibniz pontua que foi através da teoria das mônadas, precisamente, que o espinozismo foi derrotado²⁴⁶.

Nos seus comentários sobre a carta de Bourguet a Bouvet, Leibniz levanta a possibilidade de que o uso incorreto da Cabala, no sentido Spinozano, pode ter ocorrido devido à ausência de conceitos filosóficos diferentes na antiga tradição judaica. Segundo ele, geralmente isso decorre da mistura do que é genuíno com o fictício, acepções tais que levaram à criação de um corpo de ensinamentos cabalísticos que, desde os primeiros tempos, estava aberto a diversas interpretações errôneas, como ele tão bem pontuou, “homens semi educados [ou semi ignorantes] que procuram contemplar coisas mais elevadas”²⁴⁷. Como exemplo

²⁴² Carta de Jablonski a Leibniz, 5 de março de 1701, *Leibnitz's Deutsche Schriften*, II, 174.

²⁴³ Carta de Bourguet a Leibniz, 7 de junho de 1709, Niedersächsische Landesbibliothek, LBr 103, Bl. Iv-2r.

²⁴⁴ Carta de Bourguet a Jablonski, 12 de agosto de 1706, Niedersächsische Landesbibliothek, LBr 103, Bl. 91 v-92r: “*Hinc non dubitavi, illum perniciosissimum Philosophum, non ex Cartesio sed ex Theologia et Cabbala Judaeorum impia sua dogmata hausisse*”.

²⁴⁵ Carta de Leibniz a Jablonski (?), 15 de dezembro de 1707, GP III, 545: “*Verissimum est, Spinozam Cabala Hebraeorum esse abusum*”. Cf. também *Teodiceia*, § 372, GP VI, 336-337.

²⁴⁶ Carta de Leibniz a Bourguet, dezembro de 1714, GP III, 575.

²⁴⁷ Carta de Leibniz a Bourguet, 11 de abril de 1710, GP III, 551: “*Idque in primis contingit, cum homines semidocti ad res sublimiores contemplandas admittuntur, frenaque imaginationi suae laxantur*”.

moderno desses erros, ele cita o trabalho do [filósofo e místico luterano alemão] Jakob Boehme (1575-1624). Em outro lugar, ele aponta a Cabala como apenas um dos numerosos assuntos sobre os quais os estudiosos contemporâneos se formam sem, entretanto, estarem devidamente treinados [para compreendê-los] e se entregam ao mesmo tempo a apologia de conceitos de conhecimento acroamático [ou seja, indistinguível]:

Entre os teólogos, os ensinamentos irênicos²⁴⁸ devem ser como segredos revelados, assim como os filólogos estudam a Cabala, os advogados os ensinamentos do direito natural, os médicos os ensinamentos químicos, os filósofos, o conhecimento sublime sobre Deus. Mas hoje todas as coisas estão invertidas: Há quem queira trabalhar com álgebra sem compreender Euclides, aqueles que querem pregar a Cabala sem compreender o seu teor sagrado, aqueles que querem disseminar ensinamentos irênicos por meio de livros mal editados [...].²⁴⁹

O destino da antiga Cabala é para Leibniz, em muitos aspectos, semelhante aos ensinamentos dos pitagóricos, algo em vão quando “palavras e superstições vazias” negligenciaram sua verdadeira fonte de ensinamentos. A respeito disso, também há uma leve semelhança com o que ocorrera com a língua adâmica, que era tradicionalmente considerada como a origem da verdade e da paz: a língua perfeita antes da maldição no episódio da Torre de Babel que necessariamente evitava o conflito por garantir a univocidade de significação. Na verdade, enquanto algumas pessoas – em particular teólogos – viam o hebraico como descendente da língua original, outras assimilaram que a língua adâmica podia ser descoberta através do estudo da Cabala.

Precisamente por tais razões, Leibniz, no contexto do seu trabalho sobre a criação da uma língua exata ou uma escrita genuinamente filosófica, “em que os conceitos são reduzidos a um tipo de alfabeto do pensamento humano”, no qual tudo pode ser descoberto [ou tudo resulta] a partir do que é dado através de uma espécie de cálculo – da mesma forma como os problemas aritméticos ou geométricos podem ser resolvidos – muitas vezes fala de uma tal

²⁴⁸ Termo cunhado no período pós Reforma Protestante, tratava-se de uma nova forma de refletir sobre os diferentes e conflitantes pensamentos dos luteranos, reformistas e católicos, propondo o diálogo, a paz e a harmonia como forma pacífica de solucionar conflitos. Os irênicos buscavam refletir sobre os fundamentos e os preceitos do cristianismo primitivo, bem como provocar reflexões sobre as diferenças, propondo a igualdade e a fraternidade entre as pessoas em busca do bem comum a todos. O termo irênico foi citado pela primeira vez na obra *Eirenicum*, do teólogo Franz Junius, o Velho, em 1593 (NT).

²⁴⁹ Carta de Leibniz a von der Hardt, 19 de outubro de 1707, Niedersächsische Landesbibliothek, LBr 366, Bl. 320v-321r: “*Apud Theologos inter arcana Acroamatica esse deberit doctrina irenica; apud philologos Cabala; apud jurisconsultos doctrina juris naturae; apud medicos chymia; apud Philosophos sublimia de deo scientia. Sed hodie invertuntur omnia: Algebra tractare volunt, qui non intelligunt Euclidem; Caballam tractant qui textum sacrum non intelligunt, irenica prestuuntur libris inconsulte editis; tirones qui non didicerunt leges receptas, volunt ad scientiam Nomotheticam provocare, et de jure naturae emendatione legum disputare; Chymia per empiricos male accipitur [...]*”. [A tradução procurou seguir a versão em inglês. (NT).]

língua como sendo uma “verdadeira Cabala de palavras místicas” ou uma “aritmética pitagórica dos números”²⁵⁰.

Essa “verdadeira Cabala” ou “Cabala dos sábios”²⁵¹ que expressaria os *arcana rerum*²⁵² ou os segredos da natureza está profundamente enraizada na metafísica de Leibniz. Assim, em sua opinião não há nada que não se submeta a ser compreendido numericamente, conceito que ele considera como sendo parte incondicionalmente verdadeira da antiga tese segundo a qual “Deus criou todas as coisas de acordo com peso, medida e número” (*Deum omnia pondere, mensura, numero fecisse*)²⁵³. Desde a publicação de a *Dissertatio de arte combinatoria* (1665), na qual se atribui um papel chave ao conceito de relação na aplicação da combinatória para a compreensão da natureza, e com exceção do período geométrico do *Theoria motus abstracti*, a sua posição foi consistentemente a de que o número é uma espécie de figura metafísica (*quasi figura metaphysica*) e que a aritmética representa uma espécie de estática do universo (*quaedam statica universi*). Com efeito, a prática aritmológica [ou que se vale da aritmética] da Gematria²⁵⁴, tão querida dos intérpretes populares da Cabala, encontra aqui a sua mais verdadeira expressão.

É contra o pano de fundo da própria interpretação de Wachter sobre a Cabala e da relação histórica de Spinoza com ela, que devemos compreender as notas de Leibniz sobre o *Elucidarius cabalisticus*. O filósofo de Hanover não pretende refutar Spinoza, como sugere o tendencioso título [*Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz*] de Foucher de Careil [publicado em 1854]. Ao invés disso, ele aborda as alegações feitas por Wachter sobre questões como a origem da Cabala (capítulo um)²⁵⁵, a sua difusão (capítulo dois), os seus principais ensinamentos (capítulo três) e, acima de tudo, sobre o que há de comum entre a Cabala e a filosofia de Spinoza (capítulo quatro). Não tão surpreendentemente, este último tópico é o que

²⁵⁰ *De arte characteristic ad perficiendas scientias ratione nitentes*, A VI, 4, 911: “Si daretur vel lingua quaedam exacta (qualem quidam Adamicam vocant) vel saltem genus scripturae vere philosophicae, qua notiones revocarentur ad alphabetum quoddam cogitationum humanarum, omnia quae ex datis ratione assequi licet, inveniri possent, quodam genere calculi, perinde ac resolvuntur problemata Arithmeticae aut Geometriae. Atque ea vera foret sive Cabbala vocabulorum mysticorum, sive Arithmetica numerorum Pythagoricorum, sive Characteristica Magorum hoc est Sapientium.” Para mais exemplos cf. *De organo sive arte magna cogitandi*, A VI, 4, 156; *Guilielmi Pacidii plus ultra*, A VI, 4, 675.

²⁵¹ *Introductio ad encyclopaediam arcanam*, A VI, 4, 527.

²⁵² “O mistério [no sentido de arcano] das coisas”, a expressão latina pode ser compreendida como algo que é secreto, hermético, enigmático, esotérico, místico (NT).

²⁵³ *De numeris characteristicis ad linguam universalem*, A VI, 4, 263-264. [Trata-se de uma referência ao *Livro da Sabedoria* 11, 21 (NT)]

²⁵⁴ Método hermenêutico de análise de palavras hebraicas de fonte bíblica no qual atribui-se um valor numérico a cada letra (NT).

²⁵⁵ A partir daqui temos a divisão dos cerca de 44 parágrafos da *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz* defendida por Beeley (NT).

mais atrai a atenção de Leibniz. Com efeito, ele não cita diretamente o autor de *Ética*, mas faz isso através de Wachter. Portanto, os comentários de Leibniz sobre a filosofia de Spinoza, que são amplamente conhecidos a partir de outros escritos seus²⁵⁶, são, de fato, de importância menor, como Friedmann²⁵⁷ já havia corretamente sugerido²⁵⁸. As observações leibnizianas sobre o estudo da Cabala são de imenso valor, sendo talvez o seu trabalho mais detalhado sobre um tema que, evidentemente, manteve seu interesse desde a sua juventude.

Esta nova edição das notas de Leibniz sobre o *Elucidarius cabalisticus* de Wachter foi preparada tendo duas considerações em mente. Em primeiro lugar, considerando que, apesar da importância que o texto teve para a bolsa de estudos de Leibniz, raramente há referências a ele, principalmente devido à raridade da edição de Foucher de Careil. Em segundo lugar, considerando que, apesar de todo o crédito que cabe a Foucher de Careil por disponibilizar esse texto em primeira mão, a sua transcrição, infelizmente, contém graves erros, como já havia apontado Grua²⁵⁹. Falhas que, não raramente, dão às palavras de Leibniz um sentido diferente daqueles que ele pretendia originalmente.

O trabalho editorial foi realizado utilizando-se o programa TUSTEP que desde os anos 1970, principalmente através dos esforços de Heinrich Schepers, tem sido aplicado no *Leibniz-Forschungsstelle*, em Münster, na produção de séries filosóficas (Ser. II e Ser. VI) da edição crítica de texto *Sämtliche Schriften und Briefe*, de Leibniz, e que agora também é utilizada na produção da edição de *Os escritos políticos de Leibniz* (Ser. IV) atualmente em curso na Editionsstelle, em Potsdam. Os princípios editoriais que têm sido aplicados são, em sua maioria, os mesmos utilizados na edição das séries filosóficas.

Gostaria de agradecer aos meus colegas em Münster pelo apoio dado durante a preparação desta edição. Um agradecimento especial à Henna Kliege-Biller por me ajudar a programar o TUSTEP para este trabalho, e a Gerhard Biller, pela sua generosa contribuição na transcrição de algumas linhas quase ilegíveis do texto. A responsabilidade por quaisquer erros que possam ter restado é, todavia, exclusivamente minha. Agradecimentos adicionais ao diretor do Leibniz-Forschungsstelle, Martin Schneider, por ter gentilmente permitido que a edição assumisse este formato. Finalmente, gostaria de agradecer ao diretor da Niedersächsische

²⁵⁶ Cf., por exemplo, os textos contidos em V. Morfino (ed.), *Spinoza contra Leibniz. Documenti di uno scontro intellettuale* (1676-1678), Milan 1994. Cf. também L. Stein, *Leibniz und Spinoza*, Berlin 1890, pp. 281-362.

²⁵⁷ Referência a Georges Philippe Friedmann (1902-1977), filósofo, sociólogo e escritor francês, estudioso de Leibniz e Spinoza; logo abaixo teremos a referência a Gaston Grua (1903-1955), filósofo francês, jurista, escritor e também estudioso da obra de Leibniz (NT)

²⁵⁸ G. Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, Paris 1946, pp. 140-141.

²⁵⁹ *Textes inédits*, pp. 556-557.

Landesbibliothek Hannover por generosamente ter permitido que eu acessasse o conteúdo do manuscrito LH IV 3 3D, Bl. 1-3 para ser publicado.

Leibniz-Forschungsstelle
Westfälische Wilhelms-Universität Münster
Rothenburg 32
48143 Münster
beeley@uni-muenster.de

O bandido da luz vermelha. Direção (roteiro) de Rogério Sganzerla. Urano Filmes. Brasil: 1968. São Paulo: Sagres Filmes, 2 dez 1968; Brasil: Sagres Filmes, 12 mai 1969. [VHS]. (92 min), p & b.

Um criminoso desconcerta a polícia paulistana ao utilizar técnicas peculiares de ação auxiliado sempre por uma lanterna vermelha; como assaltante de residências possui as vítimas, trava longos diálogos com elas e protagoniza fugas ousadas para depois gastar o fruto do roubo de maneira extravagante; perseguido e encurralado, encontra no suicídio a saída para sua extensa e mal-afamada carreira de crimes. Com um ritmo alucinante, cortes e movimentos de câmera que surpreendem e atordoam o espectador, *O bandido da luz vermelha* é um filme que revolucionou o cinema com inventividade, energia e genial estranheza, um dos mais excêntricos e singulares longas-metragens do cinema brasileiro de todos os tempos, impressionante por ainda ser atual e provocador em toda a sua absurda baderna audiovisual. Acompanhamos o comportamento delinquente de Jorge, suas invasões de residências, roubos, assassinatos, estupros, escapando sempre que a polícia está prestes a pegá-lo em flagrante delito. Assim, poderíamos deduzir que esse roteiro tem tudo para ser um filme convencional de comédia de gato e rato. Mas como estamos tratando de Rogério Sganzerla, o puramente convencional não tem lugar aqui, ele que como pioneiro do Cinema Marginal aproveita-se tanto das forças “atmosféricas” do Cinema Novo quanto das excrescências hollywoodianas que abarrotam as salas de exibição daquela época, ocasião em que uma “estética do lixo” surge deglutindo e triturando essas influências, numa busca desenfreada e sem precedentes pela realização do *cinema péssimo*, palavra empregada mais judiciosamente pelos cineastas que pelos críticos. Com efeito, podemos conceder a Sganzerla e aos demais realizadores do Cinema Marginal a vontade irresistível de inventar filmes de contracultura — e o que é a contracultura senão a passagem de um proceder artístico para outro por uma série contínua de metamorfoses? —, através de uma atitude cênica escandalosa, satírica, carnavalesca e subversiva, tomada a partir

²⁶⁰ Graduado em Filosofia Licenciatura (2019/2) pela Universidade Federal de Ouro Preto com mobilidade acadêmica (2018/1) para Universidade de Coimbra (orientador: Prof. Dr. Mário Nogueira de Oliveira). Autor de resenhas e ensaios originalmente publicados em revistas acadêmicas no endereço eletrônico <https://mateus-tolentino.blogspot.com/>. Email: mateustolentino@hotmail.com.br.

de um processo de composição que revela sua imagem somente em meio ao caótico e ao múltiplo. Porque filmes sobre criminosos procuram capturar a curiosidade mórbida de quem quer conhecer a história real por trás da notoriedade de seus feitos condenáveis, Sganzerla dá ao roteiro de *O bandido da luz vermelha* uma direção inesperadamente imprevisível, e a começar pela forma como rompe com princípios tradicionais da linguagem cinematográfica — cortes inusitados, continuidade visual interrompida, quebra da quarta parede sem explicação —, ele, ao invés de escrever uma crônica de polícia, oferece-nos, de modo essencialmente artesanal, e sob a forma de uma abstração, a história burlesca de um indivíduo entregue à contravenção e ao banditismo. É o que fica especialmente evidente no caso dos personagens. Eles não possuem múltiplas facetas dramáticas, não são tridimensionais; antes, são figuras reduzidas a um único estímulo latente. A dialética da identificação e da compaixão é o correlato formal dessa dialética criativa da poesia. *Quando a gente não pode fazer nada, a gente avacalha. Avacalha e se esculhamba.* Sganzerla esgarça as razões ocultas do terceiro-mundismo tupiniquim, as roupas velhas e desgastadas do cosmopolitismo entreguista, enquanto expõe sua galeria de tipos desviantes: o bandido mau-caráter, a prostituta interesseira, o político corrupto, o delegado incompetente. Como no drama barroco, em que a culpa natural determina o destino trágico dos personagens, no Cinema Marginal a infelicidade pela situação política, vigente na ditadura militar, determina a insurgência de uma ação estética anárquica e escarnecedora. A revolta, não somente a individual como a frágil, a inútil, a revolta que significa o desejo de viver contra todas as inconcebíveis condições objetivas do mundo, contra o aprisionamento dos desejos, contra a destruição das utopias, transforma-se aqui em ecletismo revolucionário. E o profundo desprezo de Sganzerla por todo moralismo dileitante da elite golpista de 1964 — a cena do bandido segurando um rifle no meio de uma avenida movimentada de São Paulo, com sua atmosfera *western*, é típica — atinge níveis tão arrebatadores que seu objeto, exausto e despido sob o sol do meio-dia, parece esperar apenas pelo momento de ser aniquilado.

Também a subversão cômica da expectativa pode ser vista na forma como o bandido comete seus crimes. “Como estado passageiro, o ceticismo é insurreição lógica; como sistema, ele é anarquia. Um método cético seria mais ou menos o mesmo que um governo insurgente”,²⁶¹ Friedrich Schlegel afirma nos fragmentos da *Athenäum*. Ou seja, de modo geral, no cosmos de uma existência marcada pela renúncia a uma vida honesta e respeitável, as coisas têm sempre

²⁶¹ SCHLEGEL, 1997, p. 61.

o mesmo ar de galhofa. Tiros são disparados a esmo, recados são deixados em cadáveres como se fossem mensagens carinhosas, vítimas são obrigadas a cozinhar sob a mira de um revólver — esse foi um filme que em nenhum momento vendeu-se como uma comédia; e sua singularidade não se limitou à desconstrução de princípios de linguagem cinematográfica. Dentro da noite tenebrosa, perpetrada e perpetuada pela classe dominante, Sganzerla concretiza e expande seu ímpeto transgressor, numa mescla de tendências tão díspares quanto inusitadas, e leva o espectador a tomar consciência de uma condição histórica que identifica a política com o demoníaco. Pois armados com a convicção de que o culto do mal é um aparelho de desinfecção e isolamento da política, ao melhor estilo dos anarquistas da literatura *fin de siècle*, podemos talvez ir adiante e afirmar que o jogo de referências presente no filme não é apenas aleatório. Ele pode conter também uma dimensão de planejamento e de cálculo, como uma trilha sonora de espetáculo, cujas canções são dispostas conforme o estado de espírito dos personagens em cena, uma fusão de ruído e silêncio que rompe com a forma de associação entre som e imagem vigente na indústria do cinema mundial. Contudo não há um estilo musical determinado em *O bandido da luz vermelha* — para quem quer fazer-se ouvir, todos os meios são úteis —, que em seus caminhos aventureiros percorre o samba, a *habanera* cubana, a música de ópera, o *rock and roll*, a música folclórica brasileira. Tampouco ali existe um gênero cinematográfico específico, porquanto mais o filme avance mais fique evidenciada a modéstia contida em sua definição inicial. *Trata-se de um faroeste sobre o Terceiro Mundo*. Mas não somente. Também é um documentário, um filme policial, uma chanchada e até mesmo uma ficção científica, para não falar da miscelânea de estéticas midiáticas. Material impresso de toda ordem, de origem jornalística, cartazes de cinema, programas televisivos, justaposição de longas-metragens estrangeiros, faixas de propaganda política e anúncios de revista enxameiam nesse filme. Além do papel crucial desempenhado pelo rádio, que traz um dos melhores elementos da obra: uma narração feita por radialistas, sátira dos programas policiais sensacionalistas da época. *Porque ele não passava de um ladrão grosso, chato, faroleiro, sobretudo mentiroso, dono de um imenso repertório de palavrões*. É como se nada escapasse do apetite voraz de Sganzerla por amalgamar múltiplas facetas, traduzindo assim todas as possibilidades, contradições e sobreposições da vida metropolitana brasileira nos conturbados anos de 1960. Não fazer distinção entre gêneros cinematográficos é uma atitude genuinamente cinéfila, misturar vários gêneros cinematográficos é uma virtude revolucionária por excelência. Não é por acaso que um letreiro luminoso chama *O bandido da luz vermelha* de filme de cinema.

Assim, se a direção de Sganzerla parece inconsequente, é porque esse é de fato um conto sobre inconsequências. Não só pelo protagonista, imprudente e com um oscilante senso de autopreservação, mas pelos crimes que parecem nunca causar efeitos negativos, a ponto de o próprio bandido questionar a impunidade para com ele. *Está tudo certo, mas fico invocado com uma coisa: a gente ataca, mata, faz o diabo e nunca acontece nada.* Também isso é embriaguez, um exibicionismo moral, que nos é extremamente necessário. Uma pouca-vergonha contra o “bom comportamento” de determinados setores da sociedade, representantes da moral e dos bons costumes. *O bandido da luz vermelha* não é desconexo, mas profético, como mostram as palavras na abertura do filme, palavras que voltam mais tarde como ecos do passado. *Eu pensava que estava dando o maior dentro, foi o maior fora da minha vida.* E se logo no começo o filme nos promete que o Terceiro Mundo vai explodir, é porque essa promessa vai ser cumprida. Passamos os próximos minutos acompanhando a degradação do Terceiro Mundo de bandidagem, até que no final ele explode com o apocalipse mais inesperado que um filme policial poderia ter. O fim dos tempos é uma invasão alienígena que traz consigo uma explosão de música popular, de mitologia cinematográfica, de imagens surreais e de sonoridades conflitantes. O resultado é uma catártica cacofonia, melhor dizendo: uma alegoria barroca moderna. E aqui termina o que Sganzerla imaginou para o estado de exceção política decretado pela ditadura militar brasileira. Pois a “coisa” e o “objeto” da seguinte passagem, em seu sentido, podem ser um estado de exceção política: “As alegorias envelhecem, porque sua tendência é provocar a estupefação. Se o objeto se torna alegórico sob o olhar da melancolia, ela o priva de sua vida, a coisa jaz como se estivesse morta, [...], entregue incondicionalmente ao alegorista, exposta a seu bel-prazer. Vale dizer, o objeto é incapaz, a partir desse momento, de ter uma significação, de irradiar um sentido; ele só dispõe de uma significação, a que lhe é atribuída pelo alegorista. Ele a coloca dentro de si, e se apropria dela, não num sentido psicológico, mas ontológico. Em suas mãos, a coisa se transforma em algo de diferente, através da coisa, o alegorista fala de algo diferente, ela se converte na chave de um saber oculto, e como emblema desse saber ele a venera. Nisso reside o caráter escritural da alegoria”.²⁶² Caráter escritural que, neste caso, são os próprios artifícios usados no *Bandido da luz vermelha* contra esse estado de exceção política; um filme que como nenhum outro revela a verdadeira face da ditadura militar, embora por um método mais filosófico e menos arrebatado que a cinebiografia militante.

²⁶² BENJAMIN, 1984, p. 205-206.

Não será a atração que a temática do grande criminoso exerce sobre o povo um indício, mesmo inconsciente, da suspeita que aludiria à origem violenta do direito? Não será a sua figura a portadora de um sentido que não é o de punir a infração do direito, mas, antes, a mensageira de um ordenamento que é o de instaurar o novo direito, contrário ao direito de prerrogativa dos poderosos? Pois é correto dizer que o filme oferece a oportunidade ao espectador de ver o mundo através dos olhos e da mente delirante e doentia de um notório criminoso brasileiro. Mas é ainda melhor afirmar que *O bandido da luz vermelha* nos conduz a uma excursão panorâmica pela metafísica da bandidagem, categoria invariavelmente vinculada a uma essência que produz uma disposição mental da qual ninguém consegue se inteirar sem ficar horrorizado. A ditadura militar é um ritual satânico no qual a sociedade brasileira foi oferecida como um sacrifício sangrento a Mammon e seus demônios. Já o satanismo de Sganzerla não deve ser tomado demasiadamente a sério. Não se pode falar de exorcismo político-ideológico sem o tom blasfematório com que Sganzerla desfaz, ontem como hoje, esse sinistro feitiço do destino.

Referências bibliográficas

- BENJAMIN, Walter. (1928). *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984. 276 p. (Elogio da filosofia).
- SCHLEGEL, Friedrich. *O dialeto dos fragmentos*. São Paulo: Iluminuras, 1997. 253 p. (Biblioteca Pólen).