

O Manguezal Revista de Filosofia

**Julho-Dezembro de 2017
Número 1**

Riso ou Flora



Expediente

Editor Responsável

Nelson Silvério de Sant’Ana Neto, UFS

Conselho Editorial

Marcos Deyvinson Ferreira Damacena, UFS

Nelson Silvério de Sant’Ana Neto, UFS

Revisores

Daniel Silveira Soares, UFS

Igor Ferreira Fontes, UFS

Lucas Américo Andrade Santos, UFS

Marcos Deyvinson Ferreira Damacena, UFS

Mariza Jesus Santos, UFS

Nelson Silvério Sant’ana Neto, UFS

Renata Ribeiro Dias, UFS

O Manguenzal - Rev. Fil., *São Cristóvão*, SE, Brasil. ISSN:N/A – Email:
omanguenzal@gmail.com. Esta obra está licenciada sob uma Licença Creative Commons
Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.

Sumário

TEORIA DAS DESCRIÇÕES DEFINIDAS E O DEBATE COM MEINONG NO ON <i>DENOTING</i>	
Álex Deiwison Fiel de Andrade Candido.....	6
DIÁLOGO HÍPIAS MENOR: ANÁLISE METODOLÓGICA E A PRODUÇÃO GENUÍNA DO AUTOR	
Álex Deiwison Fiel de Andrade Cândido, Carlos Enéas Moraes Lins da Silva, Marcos Roberto Santos Pereira.....	17
RELAÇÃO ENTRE ESSÊNCIA E DEFINIÇÃO NAS SUBSTÂNCIAS COMPOSTAS EM TOMÁS DE AQUINO NO LIVRO ENTE E A ESSÊNCIA	
Allan Wolney Mesquita Santos.....	25
AS RAZÕES E A IMPORTÂNCIA DA SEPARAÇÃO ENTRE CIÊNCIA E RELIGIÃO NA PERSPECTIVA DE FRANCIS BACON	
Bruno de Sousa Bezerra.....	33
RESENHA/ENSAIO ACERCA DA LOUCURA NA LITERATURA: NÓ NA GARGANTA E LUNAR PARK	
Camila Mirelly Santana Santos e Marcos Roberto Santos Pereira.....	41
HOBBS E LOCKE: ESTADO DE NATUREZA E ESTADO CIVIL	
Daniel Soares Silveira.....	50
UMA CRÍTICA AO HUMANISMO: REVISÃO DO PENSAMENTO ANTROPOCÊNTRICO	
Igor Ferreira Fontes.....	61
HUME COMO SOLUCIONADOR DE DISPUTAS: DA LIBERDADE E DA NECESSIDADE	
Kamilee Lima de Oliveira.....	71
UMA ESTÉTICA DA LOUCURA: LACAN E O EXPRESSIONISMO ALEMÃO	
Karina Nunes dos Santos.....	81
FILOSOFIA E VIDA COMUM EM HUME: UM PROJETO DE REFORMA DOS COSTUMES	
Kelton Carvalho Andrade.....	92
DESCARTES E SUA BASE PARA A FORMAÇÃO DA ESTÉTICA	
Lucas Américo Andrade Santos.....	101
FERÉCIDES DE SIRO E SUA TEOCOSMOGONIA	
Marcos Deyvinson Ferreira Damacena.....	111
RELAÇÕES ENTRE A EPISTEMOLOGIA E A TEORIA MORAL DE DAVID HUME	
Moisés Cruz Souza.....	123
FUTEBOL E AS TORCIDAS ORGANIZADAS: A LIBERDADE DO INDIVÍDUO MODERNO	
Rafael de Moraes Baldrighi.....	133
TRADUÇÃO DE ECLESIASTES, 1.1.1-1.18.1	
Rodrigo Pinto de Brito.....	144
IMORAL E SEM VERDADES: O ESPÍRITO LIVRE NIETZSCHIANO	
Rogério Santos dos Prazeres.....	150

Editorial

Aos meus amigos, se me permitem alguma digressão... Talvez a beleza da dialética seja, não o estabelecimento de um ponto de chegada, mas, rascunhar generalidades de algum início. Sem saber, e com *um* mínimo, estranho e absurdo, fazemos aparecer, *emergir*, o que em algum momento pode vir a nos constituir. A difícil pergunta sobre que ponto de partida podemos estabelecer quando queremos saber algo, qual estatuto e extensão dessa partida, como cada novo emergente se relaciona com os outros e como se retro implicam.

Aquele menino ficou louco. Quando na tenra idade, brincava com nossos filhos na senzala, era amável, quieto, inteligente. Nós o tratávamos, e éramos correspondidos. Fizemos até uma festa quando seu pai, nosso senhor de engenho, anunciou que o pequeno iria para fora, como se referiam quando queriam dizer que iria para a Europa. Para fora... Aquele menino ficou louco. Voltou com ira nos olhos, possuído pela cólera. Nos batia, estuprou nossas filhas com quem crescera junto, nos roubou. Foi para fora e voltou faltando algo. Seu amor voltou-se para engenhos que não mais podíamos entender. Estava pior que o pai.

A Universidade para nós, no Brasil, é um evento recente. Por muito tempo, ela foi parte constituinte deste conjunto de relações, intencional ou não, que efetuam transformações em nossos modos de vida, e que proporcionam benesses para todo mundo, exceto para aqueles que se desconstituem quando tornam-se objetos desse conjunto.

Por exemplo, a primeira Universidade a implantar o sistema de cotas foi a UERJ – a mesma que hoje está por acabar – nos primeiros anos do nosso milênio. A UNB foi a segunda em 2004. $2000 + 4 + 2 + 4$ resulta em 2010. Se formos otimistas, os primeiros doutores têm 8 anos. Antes disso, um ou outro errante ia para *fora*. São 500 anos de desconfiança contra 8 de alguma coisa que ainda não se fez. Mesmo aqueles pequenos garotos que se consideram mais próximos daqueles que sempre estiveram se desconstituindo, não são o que somos. Eles são de fora.

Nós também somos. Por isso não sabemos a tarefa que nos cabe. Fomos para fora sem ter espaço na Casa Grande. Voltamos muitas vezes mais frouxos, preguiçosos, com um saber que apenas justifica nossa inanição. Enquanto aqueles que ficaram aprenderam a erguer casas de sucata, cultivar roças em lixões, ou, menos hiperbolicamente, viver com o resto arremetido

de volta. Os que ficaram sabem reconhecer que o lixo que jogam um dia foi o que sumiu quando foram desconstituídos. Nós – esses que foram para fora sem ter lugar para voltar – não sabemos. Vivemos em meio aos que estão sendo desconstituídos. Apesar de compartilhar o saber da desconstituição, falta-nos os meios e os modos. Que bom.

Não ter o que fazer, nesse caso, é um bom sinal. Mas que isso não seja uma racionalização boba que nos leva a inanição. Nosso problema é que os caminhos não foram traçados. Temos apenas oito anos.

Seguem os textos.

TEORIA DAS DESCRIÇÕES DEFINIDAS E O DEBATE COM MEINONG NO *ON DENOTING*

Álex Deiwison Fiel de Andrade Candido¹

Resumo: O presente texto tem a pretensão de expor e analisar a teoria das descrições definidas do filósofo britânico Bertrand Russell (1872 – 1970), à luz das considerações por ele feitas em seu *On Denoting*, de 1905. Além disso, nos empenharemos em também fazer considerações acerca da teoria do filósofo austríaco Alexius Meinong (1853 – 1920) sobre os objetos, com a finalidade de entendermos as objeções de Russell a essa e de observarmos as diferenças entre as soluções apresentadas pelas duas teorias. Para atingirmos nosso objetivo, iremos primeiramente explicar a teoria russelliana das descrições definidas, com a finalidade de entendermos de que modo ela dá uma resposta ao problema concernente às proposições que se referem a objetos não-existentes e às proposições existenciais negativas. Uma vez exposto o problema, iremos conjecturar a solução apresentada pela teoria dos objetos de Meinong a tais questões, contrastando-a com a primeira teoria, que propõe uma análise para mostrar verdadeira forma lógica de tais proposições. Após expormos as duas teorias e suas diferentes respostas ao problema, iremos ver quais são as objeções de Russell à teoria dos objetos, para que possamos entender quais foram as dificuldades levantadas por essa que motivaram o desenvolvimento da teoria das descrições definidas.

Palavras-chave: Russell, descrição definida, lógica, existência, objeto.

Abstract: This text is intended to expose and analyze the theory of definite descriptions of the british philosopher Bertrand Russell (1872 – 1970), in the light of the considerations he made in him *On Denoting*, 1905. Besides that, we will also endeavor to make considerations about the austrian philosopher Alexius Meinong's (1853 – 1920) theory on objects in order to understand Russell's objections to it and to observe the differences between the solutions presented by the two theories. To reach our goal, we will first explain the russellian theory of definite descriptions, in order to understand how it gives an answer to the problem concerning propositions that refer to non-existent objects and existential propositions. Once exposed the

1 Graduando do curso de licenciatura em filosofia pela UFS (Universidade Federal de Sergipe). E-mail: alexwarmane@gmail.com

problem, we will conjecture the solution presented by Meinong's theory of objects to such questions, contrasting it with the first theory, which proposes an analysis to show the true logical form of such propositions. After exposing the two theories and their different answers to the problem, we will see what are Russell's objections to the theory of objects, so that we can understand what were the difficulties raised by that which motivated the development of the theory of definite descriptions.

Keywords: Russell, definite descriptions, logic, existence, object.

Introdução

No ensaio *On Denoting*, o filósofo britânico Bertrand Russell (1872 – 1970) tratará do que ele chama de expressões denotativas, com maior preocupação acerca das descrições definidas. As expressões denotativas são os termos singulares que possuem algum tipo de quantificador, tais como: “todos os gatos”, “alguma cadeira”, “o atual leitor desse texto”, “um homem” etc. Em relação ao que essas expressões denotam, nós temos três tipos:

1ª) A expressão pode não denotar coisa alguma, como é o caso de “o melhor amigo vivo de Platão” e “todos os dinossauros vivos”;

2ª) A expressão pode denotar um objeto definido, como é o caso de “o presidente do Brasil”;

3ª) A expressão pode denotar de forma indefinida, como é o caso de “um aluno” e “alguma pessoa” ;

As descrições definidas, por sua vez, são as expressões denotativas que contêm um quantificador de unicidade, como acontece em “o atual leitor desse texto”, “a melhor sensação da minha vida”, “o gato que pertence à minha tia” etc. O uso estritamente correto dos artigos definidos nessas expressões dar-se-ia quando estas denotassem um objeto definido, ainda que seja comum haver casos em nosso dia-a-dia em que isso não acontece. É

importante ressaltar que expressões como “meu amigo”² e “esse gato” parecem também ser descrições definidas que estão com um artigo definido oculto, pois estamos a falar de “o meu amigo” e “o gato que está ali”; expressões essas que nítidamente parecem descrever um objeto definido.

A teoria da denotação, apresentada por Russell, considera que as expressões denotativas não têm um significado, mas as proposições cujas expressões verbais em que elas ocorrem são significantes e, portanto, as dificuldades relativas à denotação consistem justamente em análises inadequadas das proposições que contém essas expressões. A teoria da denotação propõe, então, um método de análise que consiste na explicitação da forma lógica das proposições que contém uma expressão denotativa. Para analisar adequadamente as expressões denotativas mais primitivas, isto é, *todos*, *nenhum* e *algum*, devemos interpretá-las do seguinte modo:

1ª) “F(*todos*)” = “Fx é verdade para *todo* x”;

2ª) “F(*nenhum*)” = “Fx é falso para *todo* x”;

3ª) “F(*algum*)” = “É falso que Fx é falso para *todo* x”;

As expressões “x” e “Fx” indicam aqui variável de argumento e variável de função proposicional respectivamente. O quantificador universal *todo* é tomado como indefinível e os outros dois são definidos a partir desse e da noção de negação. Se adotarmos uma representação em linguagem formal, obtemos o seguinte:

1ª) “F(*todos*)” = $\forall x(Fx)$;

2ª) “F(*nenhum*)” = $\forall x(\neg Fx)$;

3ª) “F(*algum*)” = $\neg \forall x(\neg Fx)$, ou, $\exists x(Fx)$;

Analisemos como a teoria de Russell se aplica às proposições “todo cisne é branco”; “nenhum cisne é branco” e “um cisne é branco”. Tomemos Cx = “x é cisne” e Bx = “x é branco”:

C1: “Todo cisne é branco” = “Bx é verdade para *todo* x se Cx” = $\forall x(Cx \rightarrow Bx)$;

C2: “Nenhum cisne é branco” = “Bx é falso para *todo* x se Cx” = $\forall x(Cx \rightarrow \neg Bx)$;

2 Russell não faz qualquer menção a referências ostensivas ou uso de pronomes possessivos como descrições definidas no *On Denoting*, isso parece ter sido um desenvolvimento posterior.

C3: “Um cisne é branco” = “É falso que Bx é falso para *todo* x se Cx” = $\neg \forall x(Cx \rightarrow \neg Bx)$;

A proposição “todo cisne é branco” pode também ser lida como “se algo é cisne, então é branco”, o que torna nítida a sua ocorrência por meio de uma condicional, e a proposição “um cisne é branco” está sendo interpretada como “algum cisne é branco”. A partir da noção de quantificação universal afirmativa e de negação, podemos definir a universal negativa e a existencial afirmativa. É importante notar que a pretensão dessa análise é de explicitar a forma lógica das expressões denotativas, que apenas aparentemente têm um significado e, portanto, a expressão desaparece quando é analisada.

Apesar da análise acima conseguir explicitar a forma lógica das expressões denotativas primitivas, o método exposto não é suficientemente capaz de analisar as descrições definidas, dado sua quantificação de unicidade. As descrições definidas se pretendem denotar um, e somente um, objeto. Uma expressão como “o rei do Sol” diz o mesmo que “um, e somente um, indivíduo é rei do Sol”, dado o caráter de unicidade do artigo definido “o”. As descrições definidas, quando ocorrem numa proposição que tem a aparente forma genérica de “S é P”, são uma conjunção de três proposições. Tomemos como exemplo a proposição R, tal que R = “o rei do Sol é velho”:

- (1) “Algum indivíduo é rei do Sol”;
- (2) “Somente um indivíduo é rei do Sol”;
- (3) “Qualquer indivíduo que é rei do Sol é velho”;

Essas três proposições conjuntamente parecem dizer o mesmo que a proposição R, que contém uma descrição definida. As proposições (1) e (2) restringem a quantificação a exatamente um indivíduo que é supostamente denotado pela descrição definida, enquanto a proposição (3) a predica. Se considerarmos $Sx = “x \text{ é rei do Sol}”$ e $Vx = “x \text{ é velho}”$ ao formalizarmos as sentenças, obtemos:

- (1) $\exists x(Sx)$;
- (2) $\forall x \forall y(Sx \rightarrow (Sy \rightarrow (x=y)))$;
- (3) $\forall x(Sx \rightarrow Vx)$;

A proposição R é a conjunção das proposições expressas (1), (2), (3) e, por isso, com o objetivo de obter a forma lógica de R , aplicaremos o método de derivação formal para obter tal conjunção através do sistema de regra de inferências, incluído as regras de derivação para quantificadores, que foram desenvolvidas muito depois da obra de Russell. Consideramos os caracteres “ r ” e “ p ” como constantes obtidas a partir das regras de instanciação existencial e instanciação universal, substituindo-as por “ x ” e “ y ” respectivamente:

- | | |
|---|---|
| 1. $\exists x(Sx)$; | P |
| 2. $\forall x\forall y(Sx \rightarrow (Sy \rightarrow (x=y)))$; | P |
| 3. $\forall x(Sx \rightarrow Vx)$; | P |
| 4. Sr | 1 (<i>Instanciação existencial</i>) |
| 5. $(Sr \rightarrow (Sp \rightarrow (r=p)))$ | 2 (<i>Instanciação universal</i>) |
| 6. $(Sr \rightarrow Vr)$ | 3 (<i>Instanciação universal</i>) |
| 7. $(Sp \rightarrow (r=p))$ | 4,5 (<i>Modus Ponens</i>) |
| 8. Vr | 4,6 (<i>Modus Ponens</i>) |
| 9. $((Sp \rightarrow (r=p)) \wedge Vr)$ | 7,8 (<i>Conjunção</i>) |
| 10. $(Sr \wedge ((Sp \rightarrow (r=p)) \wedge Vr))$ | 4,9 (<i>Conjunção</i>) |
| 11. $\forall y(Sr \wedge ((Sy \rightarrow (r=y)) \wedge Vr))$ | 10 (<i>Generalização universal</i>) |
| 12. $\exists x\forall y (Sx \wedge ((Sy \rightarrow (x=y)) \wedge Vx))$ | 11 (<i>Generalização existencial</i>) |

A partir da demonstração exposta, obtemos a conjunção das proposições (1), (2) e (3), ou seja, obtemos a forma lógica de R expressa do seguinte modo:

$$R: \exists x\forall y (Sx \wedge ((Sy \rightarrow (x=y)) \wedge Vx))$$

Sendo R a conjunção das proposições (1), (2) e (3), basta que uma destas seja falsa para que R também o seja. Se “o rei do Sol” não denotar nenhum objeto, a proposição (1) será falsa, já que ela afirma que há pelo menos um indivíduo que é rei do Sol. Não obstante, se a descrição denotar dois objetos ou mais, ou seja, se a descrição denotar de forma não definida, a proposição (2) seria falsa, já que ela diz que somente um indivíduo pode ser descrito como “rei do Sol”. Já a proposição (3) seria falsa se algum indivíduo descrito como “rei do Sol” não

fosse velho, negando a condicional expressa nessa proposição. É desse modo que Russell, a partir de uma noção da forma lógica das descrições definidas, responde aos problemas ontológicos da referência de objetos não-existentes e das proposições existenciais negativas.

O debate acerca da referência de objetos não-existentes e das proposições existenciais negativas concerne ao fato de que algumas proposições constituídas da forma genérica “S é P”, isto é, sujeito-predicado, parecem ignorar a lei do terceiro excluído³ ou a lei de não-contradição⁴, consideradas leis indubitáveis dentro dos sistemas da lógica clássica. As proposições que se referem a objetos que não existem parecem consistir numa recusa à lei de que as proposições devem ser verdadeiras ou falsas, ao passo que as proposições existenciais negativas seriam paradoxos que levariam a contradições.

Para melhor compreensão da dificuldade no que concerne à referência de objetos não-existentes, tomemos como exemplo a proposição “o pinguim falante é alado” como P é A , onde P significa “o pinguim falante” e A significa “alado”. Se a proposição P é A é significativa, como parece ser, então seus constituintes devem também ser. O sujeito P não parece denotar nenhum objeto existente no nosso mundo e, conseqüentemente, não tem referência. Se não existe um referente para a expressão P , não poderíamos predicar nada a respeito dele, já que esse não existe. Portanto, P é A seria falso, já que não podemos predicar algo que não existe. Contudo, se é falso que “o pinguim falante é alado”, deveria ser verdadeiro que “o pinguim falante não é alado”. Mas a dificuldade surge a partir do momento que estamos atribuindo ainda um predicado a P e esse seria a propriedade de que ele não é alado. Se pudéssemos obter a lista de todas as criaturas aladas e de todas as criaturas não aladas, não encontraríamos nenhum pinguim que fala. Portanto, a proposição “o pinguim falante é alado” parece causar dificuldades à lei do terceiro excluído, já que não podemos dizer que se o pinguim falante é alado ou não, o que nos faria recorrer, *prima facie*, a uma terceira opção.

Agora tomemos como exemplo a proposição L como “o monstro do lago Ness não existe”, visando analisar o problema relativo às proposições existenciais negativas. O sujeito da proposição L , isto é, “o monstro do lago Ness” parece não se referir a qualquer objeto

3A lei do terceiro excluído diz que, grosso modo, uma proposição é verdadeira ou falsa, não sendo possível um terceiro valor.

4A lei de não-contradição é a de que, grosso modo, uma proposição não pode ser verdadeira e falsa em um mesmo aspecto e de um mesmo modo. Apesar do extenso debate acerca desses princípios, sejam lógicos, ontológicos ou semânticos, não é interessante para nós que entremos em mais detalhes.

existente e, portanto, é um sujeito sem referência. Sendo um sujeito que denota um objeto não-existente, não pode haver um predicado sobre ele, caso contrário tal objeto existiria enquanto objeto denotado por uma expressão que está sendo predicada. Portanto, se *L* é verdadeira, não pode ser uma predicação para o sujeito “o monstro do lago Ness”, já que assim esse existiria enquanto objeto denotado, o que implicaria que *L* é falsa. Se *L* é falsa, então “o monstro do Lago Ness” existe, o que não é verdade, já que o sujeito dessa proposição se refere a algo não-existente e, portanto, *L* seria verdadeira, já que é justamente isso que ela afirma. A contradição está no fato de que *L* é falsa se for verdadeira e é verdadeira se for falsa, ou seja, *L* é verdadeira se, e somente se, *L* é falsa, o que implicaria em uma nítida recusa ao princípio de não-contradição.

Uma das principais respostas ao problema relativo às proposições existenciais negativas e às que se referem a não-existentes é do filósofo austríaco Alexius Meinong (1853 – 1920), que propôs uma divisão ontológica dos objetos.

Segundo Janet Farrell Smith⁵ (1941 – 2009), a teoria meinongiana dos objetos categoriza os objetos em existentes (*existieren*), subsistentes (*bestehen*) e os que são não-existentes e não-subsistentes (*ausserseind*). Os objetos existentes são, por exemplo, aqueles que estão no espaço-tempo. Os objetos subsistentes são os que, apesar de não existirem, ainda possuem ser, como as abstrações. Os objetos não-existentes e não-subsistentes são aqueles que não podem ser designados como entes, mas que estão “além de ser e não ser”. Desse modo, expressões como “a montanha dourada”, “o círculo quadrado”, “o pinguim falante” etc., denotam um objeto mesmo que este não exista, não subsista ou seja impossível, como é o caso do “círculo quadrado”. Tais coisas podem ainda ser objetos pois possuem algum tipo de propriedade, o que lhes garante algum tipo de ser. Um objeto impossível é aquele que tem a propriedade da impossibilidade, o que lhe garante ser impossível, ou seja, o que lhe garante ser algo. Portanto, se a não-subsistência e a não-existência são propriedades de algo, este algo é um objeto e pode ser referido através de uma expressão. Desse modo, é verdade dizer que “há objetos em que é falso assumir que são objetos”, pois tais objetos tem a propriedade de falsidade quando são assumidos como objetos e, contudo, são objetos.

5A dificuldade de acesso em relação às traduções da obra original de Meinong nos obrigou a utilizar diversos textos escritos por comentadores para tentar reformular a teoria dos objetos que ele apresenta em seu texto, o que dificulta uma abordagem precisa acerca de como filósofo se expressou em seus termos. Além do texto de Smith, foram usados como base os textos de William G. Lycan, Kenneth J. Perszyk e o próprio *On Denoting*.

A distinção estabelecida pela teoria dos objetos de Meinong responde ao problema da referência quando aceita que objetos não-existentes e até mesmo impossíveis e possuem alguma espécie de ser, podendo ser denotados através de uma expressão. Desse modo, o sujeito da proposição “o pinguim falante é alado” denota um objeto que apesar de não existir pode ser denotado. Contudo, apesar de “o pinguim falante” denotar um objeto, esse objeto é não-existente e, por isso, é indeterminado em relação a algumas propriedades a respeito de ser ou não ser, como de ser ou não ser alado. Por esse motivo não podemos dizer que a proposição “o pinguim falante é alado” é verdadeira ou falsa, mas que consiste, na verdade, em uma terceira opção. Portanto, $P \text{ é } A$ não é nem verdadeira nem falsa, já que o sujeito P é indeterminado em relação ao predicado A .

A solução meinongiana ao problema concernente às proposições existenciais negativas é de que é possível que objetos não-existentes sejam sujeitos lógicos de proposições e que podemos corretamente predicar deles a sua propriedade de não-existência. Portanto, proposições como “o monstro do lago Ness não existe” são verdadeiras, já que contém uma expressão que denota um objeto e o predica com a negação de sua existência, ou seja, afirmando a sua propriedade de não-existência.

A teoria das descrições definidas difere da proposta da teoria dos objetos a partir do momento em que diferencia o sujeito lógico do sujeito gramatical. As expressões denotativas, apesar de serem os sujeitos gramaticais das sentenças em que ocorrem, ocultam o verdadeiro sujeito lógico, que será explicitado a partir da análise proposta pela teoria das descrições definidas. Proposições como “o pinguim falante é alado” e “o monstro do lago Ness não existe” necessitam de uma análise adequada para que sua forma lógica venha à tona.

A teoria de Russell propõe uma distinção entre o sujeito lógico e o sujeito gramatical. As expressões denotativas, apesar de serem os sujeitos gramaticais das sentenças em que ocorrem, ocultam o verdadeiro sujeito lógico, que será explicitado a partir da análise proposta pela teoria das descrições definidas. Proposições como “o pinguim falante é alado” e “o monstro do lago Ness não existe” necessitam de uma análise adequada para que sua forma lógica venha à tona.

Se analisarmos do modo proposto pela teoria russelliana, a proposição $P \text{ é } A$ é falsa, já que ela é a conjunção das proposições “algum indivíduo é pinguim falante”, “somente um

indivíduo é pinguim falante” e “qualquer indivíduo que é pinguim falante é alado” e basta que umas destas seja falsa para que $P \text{ é } A$ também o seja. Tomemos Px como sendo “ x é pinguim falante” e Ax como “ x é alado”:

$$P1: \exists x(Px);$$

$$P2: \forall x \forall y (Px \rightarrow (Py \rightarrow (x=y)));$$

$$P3: \forall x (Px \rightarrow Ax)$$

$$P \text{ é } A: \exists x \forall y (Px \wedge ((Py \rightarrow (x=y)) \wedge Ax))$$

A partir dessa análise fica evidente que $P \text{ é } A$ é falsa, dado que a proposição em P1 não é o caso. Contudo, a afirmação de que “o pinguim falante não é alado” permaneceria falsa, já que a negação incide não na expressão denotativa, mas em seu predicado. A negação de uma proposição que contém uma expressão denotativa pode ser de primeira ou de segunda ocorrência, o que influi diretamente no valor-verdade da proposição.

Para determinar qual é a verdadeira negação de uma proposição que, contém uma expressão denotativa, não denotando objeto definido algum, é necessário distinguir entre as negações de primeira ocorrência e segunda ocorrência. Quando a negação incide à frente da expressão denotativa, ela é de segunda ocorrência; quando incide à frente do predicado, de primeira ocorrência. Portanto, no caso proposição $P \text{ é } A$, a negação na proposição “o pinguim falante não é alado” é de primeira ocorrência e em “não é o caso que o pinguim falante é alado”, de segunda. Quando a negação é de primeira ocorrência, ela é falsa, ao passo que quando a negação é de segunda ocorrência, é verdadeira. Ao formalizarmos ambos os tipos de negação, obtemos o seguinte:

$$1^a) \text{ Negação de primeira ocorrência: } \exists x \forall y (Px \wedge ((Py \rightarrow (x=y)) \wedge \neg Ax))$$

$$2^a) \text{ Negação de segunda ocorrência: } \neg \exists x \forall y (Px \wedge ((Py \rightarrow (x=y)) \wedge Ax))$$

No primeiro caso, a proposição permaneceria falsa, já que a negação incide apenas no Ax , mantendo a afirmação “algum indivíduo é um pinguim falante”, que é falsa. No segundo caso temos a negação de toda a conjunção expressa através da forma lógica de $P \text{ é } A$, e, sendo $P \text{ é } A$ falsa, sua negação seria verdadeira. Nota-se que a correta negação de $P \text{ é } A$ é a que

incide em toda a conjunção, ou seja, a de segunda ocorrência. Portanto, as proposições “o pinguim falante é alado” e “o pinguim falante não é alado” são ambas falsas, mas uma não é a correta negação da outra, não implicando em uma exceção à lei do terceiro excluído, mas apenas no resultado de uma análise incorreta da forma lógica da proposição P é A .

Do mesmo modo que se dá a negação de segunda ocorrência, a proposição “o monstro do lago Ness não existe” é verdadeira, já que nega que exista um objeto definido denotado por “o monstro do lago Ness”; todavia, isso não significa que estamos predicando tal objeto com a propriedade de não-existência. Nesse caso, não se trata atribuição da propriedade de não-existência ao objeto, mas a negação da conjunção das proposições que surgem a partir da análise adequada da descrição definida “o monstro do lago Ness”. Se tomarmos Nx como o mesmo que “ x é monstro do lago Ness”, a forma lógica da proposição L seria a seguinte:

$$L: \neg \exists x \forall y (Nx \wedge (Ny \rightarrow (x=y)))$$

Na notação acima, o símbolo de negação incide no quantificador existencial, e não em um suposto predicado que aparecesse em uma função, como Ex tal que significaria “ x existe”. Desse modo, a existência e a não-existência devem ser assumidas não como predicados, mas como quantificadores que tem algum comprometimento ontológico. Quando dizemos que “algum homem é mortal” estamos assumindo que existe um homem, e que ele possui a propriedade de imortalidade. Contudo, o termo “mortal” é o predicado dessa proposição, ao passo que “algum” denota a existência de pelo menos um indivíduo, o que não parece implicar em uma propriedade no mesmo sentido do primeiro termo.

A solução russelliana do problema ontológico e linguístico, proveniente das proposições que se referem a objetos não-existentes e das proposições existenciais negativas, é a proposta de um método de análise da verdadeira forma lógica de tais proposições. Portanto, a teoria das descrições definidas, a partir de considerações lógicas e semânticas, responde a problemas de ordem metafísica, tais como a questão concernente ao ser de supostos objetos não-existentes, presumindo que uma correta análise linguística seria suficiente para explicitar a verdadeira forma lógica das proposições que contêm expressões denotativas que não denotam objeto definido. Por esse motivo, o filósofo britânico contrapõe a sua teoria à de Meinong, com o objetivo de mostrar que a desse, ao tentar resolver alguns aparente paradoxos, acaba criando outros. Para Russell, a teoria dos objetos acaba custando

muito caro, já que aceita que há objetos em que a lei de não-contradição e do terceiro excluído não se aplicam, tais como o “o círculo quadrado”, “o objeto que não é objeto”, etc. Desse modo, a classificação proposta pelo filósofo austríaco leva a análises incorretas de como seria a verdadeira forma lógica das descrições definidas e, por conseguinte, a enganos a respeito do valor-verdade das proposições que as contêm. A resposta ontológica que envolve um “reino dos entes não-existentes” acaba gerando dificuldades ao tentar dar uma resposta a questões que exigiam apenas uma correta análise lógica e semântica das expressões denotativas que quantificam unicidade.

Referências bibliográficas

LYCAN, W. G. Part I: Reference and referring. In: LYCAN, William G. *Philosophy of Language: a Contemporary Introduction*. 2. ed. New York: Routledge, 2008. cap. 2, p. 9-29.

PERSZYK, J. K. *Nonexistent Objects: Meinong and Contemporary Philosophy*. Dordrecht: Springer, 1993.

RUSSELL, Bertrand. “On Denoting”. *Mind*, v. 14, p. 479 – 493. Oxford: Oxford University Press, 1905.

SMITH, J. F. “The Russell-Meinong Debate”. *Philosophy and Phenomenological Research*. v. 45, no. 3, p. 305-350, Mar., 1985.

DIÁLOGO HÍPIAS MENOR: ANÁLISE METODOLÓGICA E A PRODUÇÃO GENUÍNA DO AUTOR

Álex Deiwison Fiel de Andrade Cândido, Carlos Enéas Moraes Lins da Silva, Marcos Roberto Santos Pereira⁶

Resumo: Nos capítulos 3 e 4 do seu texto *A filosofia: O que é? Para quê serve?*, Danilo Marcondes e Irley Franco estabelecem uma tipologia dos textos filosóficos segundo a escrita e dos próprios filósofos segundo os temas trabalhados em suas obras. Dentre os filósofos citados está Platão, cuja escrita é em diálogos, apesar de ser um filósofo metafísico, gênero do qual o tratado seria a forma mais adequada. Para ressaltar essa versatilidade e exemplificar a escrita do autor a análise de um de seus diálogos aporéticos é relevante, por isso tratamos aqui mais especificamente do *Hípias Menor*. Assim, seguindo a ordem dos capítulos do livro de Marcondes e Franco, o presente texto faz o seguinte percurso: análise metodológica do diálogo, formalização de um recurso argumentativo largamente utilizado, e tipificação do autor segundo o tema.

Palavras-chave: *Hípias Menor*; Platão; *elenchus*; crítico; metafísico.

Abstract: At the third and fourth chapters of *A filosofia: O que é? Para quê serve?*, Danilo Marcondes e Irley Franco establish a typology of the philosophical texts according to the way they are wrote, as well as the philosophers themselves (according to the themes treated in their books). Plato is amongst the mentioned philosophers, whose writing is dialogical – although being a metaphysician philosopher, field of the philosophy on which we usually think that the “treatise” would be the more appropriated literary genre. In order to emphasize Plato’s versatility and to exemplify the author’s way of writing, it is relevant to us to analyze one of his aporetic dialogues. Thus we are going here to analyze Plato’s *Hippias Minor*. So following the order of the chapter of Marcondes and Irley’s book, the present text aims to offer: a methodological analyze of the dialogue, a formalization of a widely used argumentative resource, and typification of the author according to the theme.

⁶Todos graduandos do curso de licenciatura em filosofia pela UFS (Universidade Federal de Sergipe).
Respectivos e-mails: alexwarmane@gmail.com; BFEcemls@hotmail.com; marcolinolono00@hotmail.com.

Keywords: *Hippias Minor*; Plato; *elenchus*; criticist; metaphysicist.

O diálogo platônico intitulado *Hípias Menor* é um bom exemplo dos diálogos aporéticos escritos pelo famoso filósofo grego. Especificamente nesta obra é tratado o tema da ação voluntária e involuntária, sendo a questão circundante a relação de valor entre as duas, qual é superior ou inferior. O que desemboca ao fim do diálogo numa aporia quando Sócrates e Hípias concluem que a melhor alma e, portanto, também a mais justa, é igualmente capaz de fazer o bem e o mal, o justo e o injusto. Além das questões teóricas, é possível notar o esforço de Platão em mostrar a ironia e humildade do discurso socrático perante a vaidade e arrogância do que profere Hípias, o sofista. Exploraremos essa obra em dois vieses distintos: num primeiro momento trataremos das questões teóricas, explorando o aspecto aporético e sua forma; noutro, nos dedicaremos a tratar de questões de estilo e suas possíveis intenções, o aspecto vivo que se pretende com o diálogo e o que Platão pretendia empreendendo tal forma no caso do *Hípias Menor*.

Ao longo de todo o discurso Sócrates se mostra como personagem interrogador, mas que, distante de propor um conhecimento assertivo acerca dos temas de que pretende tratar com seus interlocutores, coloca-se sempre num patamar inferior como um eterno aprendiz diante de um professor que lhe ensinaria algo, ou livrá-lo-ia da perturbação do desconhecimento. É o caso de Hípias de Élis, famoso sofista grego do séc. V a.C., conhecido pelos seus dotes como polímata, como alguém bastante versado em cultura geral em especial na matemática, geometria e literatura. Assim, a postura socrática pode ser considerada muito próxima à da figura do filósofo crítico, tal como Marcondes e Franco descrevem em *A filosofia: O que é? Para quê serve?*, uma vez que a conduta de Sócrates é a de confronto com as teses dos seus interlocutores, com o intuito de desestabilizá-las demonstrando sua inconsistência interna (o que será tratado mais adiante no próximo tópico). Porém, Platão, no *Hípias Menor*, não pretende somente mostrar a inconsistência das opiniões defendidas por Hípias, mas também destacar os aspectos considerados negativos na personalidade do sofista, realçando características como “charlatanismo”, a vaidade e arrogância em seu discurso. Por isso, cremos que a escolha platônica pela forma do diálogo, não se limite meramente à intenção de apresentar os argumentos em forma dialética e encadeada, mas que, além disso, há o intuito de transportar o leitor por caminho verossímil para o cenário da vida comum,

destacando e por vezes atacando, personalidades bem conhecidas do mundo grego da época de Sócrates. Finalizando por montar o personagem socrático como o eterno amante da sabedoria que na esperança de curar-se, cura os seus próximos purificando suas opiniões através do reconhecimento da sua ignorância, almejando um conhecimento essencial das coisas – não transcendente ainda, mas essencial. Mas, por outro lado, construindo os interlocutores de Sócrates como personagens arrogantes que julgam saber muitas coisas, mas que ao fim de uma conversa com o filósofo findam prestes a renunciar às suas opiniões.

É precisamente isso que ocorre com Hípias no diálogo do qual trataremos. Vejamos. Logo no início do diálogo Sócrates apresenta sua questão acerca da superioridade ou inferioridade entre Aquiles e Odisseu, considerando Hípias um homem versado na matéria, “já que se explanou em tantas e tão variadas considerações a respeito de Homero e de outros poetas” (363c), tanto que o próprio Hípias cita suas apresentações nas Olimpíadas (363d). Mas a ironia de Sócrates se faz sentir quando responde dizendo: “[...]Surpreender-me-ia se algum dos atletas das competições de força física ali [nas Olimpíadas] se apresentasse para lutar, sem medo e tão confiante no seu próprio corpo como tu dizes estar com relação à tua inteligência” (364a). E a vaidade de Hípias se explicita ao confirmar seu sentimento de superioridade: “É natural, Sócrates, o que se dá comigo. Desde que comecei a tomar parte nos jogos olímpicos, não encontrei ninguém superior a mim, seja no que for” (364a). O que Sócrates reconhece ironicamente: “Que belo monumento de sabedoria, Hípias, deve ser tua glória, para a cidade de Élida e para teus genitores!” (364b); mas, diante da primeira resposta de Hípias acerca da superioridade de Aquiles diante de Odisseu, faz ressaltar que considera a si mesmo ignorante – a clássica modéstia socrática –, e que necessita tecer perguntas para compreender o assunto (364d). Pelo que, através da fala de Hípias, Platão explicita a profissão de sofista do interlocutor socrático da vez, ao afirmar que leciona por dinheiro (364d). Até que este diálogo preliminar retorna à questão posta por Sócrates que interroga a Hípias novamente pela sua resposta.

Nesses termos, concluímos que Platão constrói o personagem Hípias apresentando-o como um sofista vaidoso, que se vangloria de seus feitos e de sua fama, seguro de suas qualidades intelectuais. Por outro lado temos um Sócrates humilde e irônico. Como sabemos, ao longo do diálogo a tese de Hípias se revelará vazia e pobre, tão inconsistente que será contradita por ele mesmo ao concordar com os ataques socráticos. E Sócrates, que não sabia

nada, acaba desmontando a opinião de alguém que dizia conhecer muitas coisas e competente no assunto que se propuseram a discutir.

Trataremos agora da formalização lógica e explanação de um argumento bastante presente em toda a obra platônica, o *reductio ad absurdum* (redução ao absurdo, *red. ad absurdum*), cuja larga aparição é possibilitada pelo método refutativo de Sócrates.

O *elenchus* socrático, isto é, o método de refutação apresentado por Platão através do seu mestre em seus diálogos, não dá ao leitor apenas uma sensação de maior verossimilhança em relação aos debates filosóficos, mas também apresenta de modo mais claro uma espécie de argumentação que tem uma forma comumente chamada de *reductio ad absurdum*. O *red. ad absurdum* consiste em um argumento cuja conclusão absurda segue de uma premissa que precisa ser tomada como falsa. O teor absurdo da conclusão pode ser entendido tanto como uma inconsistência formal quanto uma remota probabilidade empírica, que também poderia implicar numa inconsistência entre a crença que se tem e a conclusão que se obteve. Tomemos “A” e “B” como letras sentenciais que simbolizam uma variável de proposição e “P” e “H” como premissa e premissa hipotética respectivamente, e observemos a forma de um *red. ad absurdum* na seguinte estrutura genérica:

1. $(A \rightarrow B)$	P
2. $\neg B$	P
3. A	H
4. B	1,3(<i>Modus Ponens</i>)
5. $(B \wedge \neg B)$	2,4(<i>Conjunção</i>)
6. $\neg A$	3, 5 (<i>Red. ad absurdum</i>)

Na demonstração acima feita, a partir das premissas que já possuímos em (1) e (2), e de uma hipótese aberta em (3), fazemos uso de algumas regras de inferência em (4) e (5) para derivarmos uma contradição em (5), o que nos fez abandonar a premissa hipotética em (6), concluindo que ela é falsa.

A forma dialógica dos textos de Platão possibilita uma maior compreensão de argumentos com a forma *red. ad absurdum*, em que Sócrates deriva conclusões absurdas a partir das premissas de seus adversários. No diálogo *Hípias Menor* não é diferente, e o próprio Sócrates explicita sua estratégia de argumentação: “É assim que agora me pus a reflectir sobre a tua afirmação, relativa aos versos citados agora mesmo, nos quais, segundo dizes, Aquiles se dirige a Ulisses como a um impostor” (369e), e, posteriormente, analisando as implicações que consegue a partir das afirmações de Hípias: “O que me deixa perplexo, supondo-a verdadeira, é que [...] se vê Ulisses dizer falsidades, [...] enquanto essa versatilidade de que falas se vê em Aquiles! Em todo o caso, diz falsidades.” (369e-370a).

Tomemos, em sua forma sucinta e breve, algumas proposições máximas que fazem parte da argumentação socrática no *Hípias Menor* e observemos como procede o seu método de refutação em linguagem formal. Se considerarmos “L” como o mesmo que “quem mente deliberadamente é mais virtuoso que quem o faz sem saber”, e “S” como o mesmo que “aquele que sabe em tudo é melhor que aquele que desconhece”, então podemos formular a seguinte estrutura genérica:

- | | |
|----------------------------------|---------------------------------|
| 1. $(\neg L \rightarrow \neg S)$ | <i>P</i> |
| 2. S | <i>P</i> |
| 3. $\neg L$ | <i>H</i> |
| 4. $\neg S$ | 1,3(<i>Modus ponens</i>) |
| 5. $(S \wedge \neg S)$ | 2,4(<i>Conjunção</i>) |
| 6. L | 3,5 (<i>Red. ad absurdum</i>) |

Na demonstração acima feita, a premissa hipotética em (3) equivale a “não é verdade que quem mente deliberadamente é mais virtuoso que quem o faz sem saber”, e a partir desta derivamos o absurdo em (5) de que “aquele que sabe em tudo é melhor que aquele que desconhece” e de que “não é verdade que aquele que sabe em tudo é melhor que aquele que desconhece”, o que é uma contradição. A partir da derivação dessa contradição, só podemos deduzir em (6) que a premissa hipotética que postulamos em (3) é falsa.

Contudo, a conclusão obtida por Sócrates parece não ser facilmente aceita por Hípias, como é expresso já no fim do diálogo. Sócrates conclui que: “[..] aquele que voluntariamente

erra e comete acções desonrosas e injustas, [...] não pode ser, Hípias, senão o homem bom. ” (376b) e Hípias retruca dizendo que “É neste ponto, Sócrates, que não posso concordar contigo. ” (376b). A aporia do diálogo é finalmente obtida no momento em que o próprio Sócrates admite não concordar com a sua própria conclusão: “Nem sequer eu consigo próprio [...], mas é esta[...] a conclusão evidente da nossa argumentação. [...] nestes assuntos vacilo seguindo o curso dos argumentos. ” (376b-376c). A própria estrutura da aporia parece consistir num absurdo, em que as conclusões obtidas a partir do método de refutação socrático contradizem as crenças partilhadas dos personagens e a própria crença do leitor, que ao se deparar com tamanho absurdo entra também em aporia ao ler o diálogo.

Analizadas as características do diálogo aqui trabalhado, é possível classificar Platão como uma das figuras do filósofo propostas por Danilo Marcondes e Irley Franco em seu livro *A filosofia: o que é? Para quem serve?*. E de imediato nos inclinamos a afirmar que o filósofo seria um típico filósofo crítico, como afirmado no primeiro parágrafo, já que se Sócrates é apresentado como um filósofo crítico e é ele quem conduz o diálogo apresentado na obra, a própria obra e muitas outras de Platão nas quais o protagonista é representado da mesma forma teriam tal aspecto. Contudo a questão não é tão simples.

Cabe aqui distinguir dois “momentos” da produção filosófica platônica. Os seus textos considerados de juventude são comumente chamados de aporéticos, pelo fato de suas conclusões serem um impasse entre teses contrárias expressas nos textos, no caso a respeito do valor das ações voluntárias e involuntárias. Tal aporia torna tais diálogos mais semelhantes ao método socrático da *maiêutica*⁷ e são considerados fontes primárias para a compreensão dele. Assim, só podemos afirmar tais textos de juventude como críticos, segundo a classificação de Marcondes e Franco, na medida em que se aproxima do método socrático, sendo Sócrates e não propriamente Platão um filósofo crítico.

O outro “momento” de produção filosófica é aquele quando Platão expressa suas próprias teorias a respeito do mundo, dentre as quais a mais famosa é a teoria das ideias. Com essa expressão Platão inicia um novo âmbito de perquirição filosófica, apenas vislumbrado pelos pré-socráticos, e distinto da ânsia por saber voltada ao mundo humano de seu mestre, o âmbito da metafísica. E é na figura de filósofo metafísico que ele se enquadra.

⁷ Apesar de no texto *A filosofia* ser afirmado que a *maiêutica* e o *elenchus* significam o mesmo método, aqui optou-se pelo primeiro termo por quisermos ressaltar aqui o aspecto da “parturição” das ideias empreendida pelo indivíduo com quem Sócrates dialoga, sendo o filósofo uma simples parteira.

Tanto Sócrates quanto Platão empreendem um método filosófico de investigação da essência de algo. Contudo, ao contrário do mestre, que tem como finalidade de seu método o mero reconhecimento da ignorância, o discípulo põe o conhecimento das essências como objetivo de seu método. Tal essência é chamada por Platão de ideias, aquilo que serve de molde para várias coisas e que nos leva a considerá-las da mesma espécie.

Como herança das opiniões heraclíticas, afirma Marcondes e Irley citando Aristóteles na *Met.* A 987 a29-b14, Platão retém a teoria do devir das coisas sensíveis, o que impossibilita a existência de essências no âmbito da realidade corpórea. Isto o leva a postular uma realidade extrassensível na qual as ideias se encontrariam. Este aspecto de uma realidade para além da corpórea é o que leva à cunhagem do termo metafísica, cuja forma completa (*ta meta ta physica*) significa as coisas para além das coisas físicas.

Entre as ideias existentes está a de beleza que é de tal modo descrita no *Banquete* : “[...] sempre sendo, sem nascer nem perecer, sem crescer nem decrescer, e não de um jeito belo e de outro feio, nem ora sim, ora não, nem quanto a isso belo e quanto àquilo feio, nem aqui belo e ali feio como se a uns fosse belo e a outros feio [...]” (210e-211b). Nesta passagem é possível reconhecer as características das ideias platônicas como imutabilidade e imperecibilidade. Estas características ressaltam a exigência de uma realidade extrassensível na qual estas ideias existam.

Além da diferença de finalidade do método socrático, Platão apresenta dois novos métodos dialéticos, o hipotético e o das divisões. O primeiro se desenvolve a partir de uma hipótese, a qual é aceita se não houver inconsistências no seu desenvolvimento e conclusão. O segundo, exaustivamente utilizado no *Sofista*, se desenvolve com a distinção de definições que um termo pode receber e análise de qual se atribui com mais concordância ao termo, sendo levado em conta para isto os exemplares empíricos que levam tal nomenclatura.

Dadas todas essas características da obra de maturidade de Platão, torna-se evidente sua classificação como filósofo metafísico. Contudo, cabe aqui, por fim, uma defesa. Compreendemos que as características apresentadas do texto aqui analisado, a saber, o *Hípias Menor*, e o significado do termo “crítico” sejam suficientes para enquadrar a obra e o filósofo do qual ela busca se aproximar, isto é, Sócrates, na figura de filósofo crítico. Por isso,

consideramos mais proveitoso que analisar o autor do diálogo em seu aspecto próprio e não em referência a seu mestre.

Referências Bibliográficas

MARCONDES, Danilo; FRANCO, Irley. *A filosofia: O que é? Para quê serve?* Rio de Janeiro: Zahar: Ed.PUC-Rio, 2011.

PLATÃO. *Hípias Menor*. Tradução de José Colen. *Gaudium Sciendi*, Lisboa, p.160-189, nº4, Julho, 2013.

RELAÇÃO ENTRE ESSÊNCIA E DEFINIÇÃO NAS SUBSTÂNCIAS COMPOSTAS EM TOMÁS DE AQUINO NO LIVRO ENTE E A ESSÊNCIA

Allan Wolney Mesquita Santos⁸

Resumo: O termo ‘definição’ no livro *O Ente e a Essência* de Tomás de Aquino está numa asserção de relevância para o livro: a essência é aquilo que é significado pela definição. E uma vez que o livro trata sobre essência, e essa, por sua vez, é relacionada com a definição, é por causa disso que os três primeiros capítulos da obra tratam exclusivamente dos elementos que a compõe – gênero e diferença, quando significa a espécie - e a qual ela se refere – matéria e forma, quando ela significa o composto –, dado isso é necessário para dissertar sobre a quiddidade, a essência, ente e o princípio de individualização. Baseado na leitura e fichamento da obra, procura-se entender como ocorre o movimento entre definição e essência, na medida em que a segunda é significada pela primeira, já que as substâncias compostas são percebidas como forma e matéria; e as coisas cognoscíveis são classificadas numa espécie que é definida em termos de gênero e diferença, sendo que cada uma delas tem uma essência, mas não parecem ter uma definição.

Palavras-chave: Definição, gênero, espécie, diferença, essência.

Abstract: In Thomas Aquinas' *The Entity and the Essence*, The word 'definition' appears in a important proposition essence is what is meant by the definition. And since the book deals with essence, and this, in turn, is related to the definition, on account of this the first three chapters of the book deal exclusively with the elements that compose it - gender and difference, when it means the species - and which it refers to - matter and form, when it means the compound - following this, it's necessary to investigate on the quidity, the essence, entity and the principle of individualization. Based on the reading and annotations of the work, it is sought to understand how the movement between definition and essence occurs, insofar as the second is signified by the first, since the compound substances are perceived as form and matter; and knowable things are classified into a specie that is defined in terms of gender and difference, each of which has an essence but does not seem to have a definition.

Keywords: Definição, gênero, espécie, diferença, essência.

8 Graduando em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe.

Introdução

O percurso discursivo de Tomás de Aquino é elucidado no prólogo: “[...] começando pelo mais fácil, o aprendizado se dê de maneira mais adequada, pois devemos receber o conhecimento do simples a partir do composto e chegar ao anterior a partir do posterior” (AQUINO, 2005, p. 12), em outras palavras, ele irá discursar sobre a essência a partir do composto. Entretanto, é necessário discutir brevemente sobre o ente, já que é preciso, para tratar de essência, entender em que ela está. Assim, a obra expõe no primeiro capítulo os dois modos de conceber o ser em si e as maneiras de dizer o ente.

Uma vez que se estabeleceu o sentido de ente mais apropriado para se discursar sobre a essência, o texto trata sobre as definições condicionais de dois termos que vão se repercutir durante todo o livro: ‘essência’ e ‘quididade’ e ainda informa aquilo que possui essência.

No segundo capítulo, o foco é a substância composta e o que pode ser dito dela e constituinte de sua natureza, tem-se a introdução de termos como ‘matéria’, ‘forma’, ‘composto’, ‘definição’, ‘espécie’, ‘gênero’ e ‘diferença’, sendo que os três últimos são mais detalhadamente tratados no terceiro capítulo que procura as suas noções e significados.

Entretanto, nesses capítulos acima mencionados, somente a definição das substâncias compostas é tratada. Para discursar sobre isto, deve-se recorrer a forma e a matéria, e, quando se pretende refletir sobre a definição de espécie, é adequado designar por gênero e diferença e, finalmente, quando se quer definir o indivíduo concreto, é preciso recorrer ao princípio de individualização. Portanto, os três primeiros capítulos dessa obra estão todos relacionados com o termo ‘definição’ e isso se deve aparentemente a seguinte afirmação: a essência é aquilo que é significado pela definição.

As maneiras de se conceber o ente

No Prólogo, Tomás começa a obra enfatizando, baseado em Aristóteles que um pequeno erro no princípio é grande no fim e, recorrendo a Avicena, que o ente e a essência são o que é concebido pelo intelecto, portanto, para não que aconteça erros por desconhecimentos deles, é importante dissertar sobre o significado de ambos e sobre suas “intenções lógicas”: gênero, espécie e a diferença. Logo, o princípio pedagógico de Tomás é começar pelo mais fácil, para isso deve-se começar do significado do ente e, então, passar para o significado da essência.

No Capítulo I, Tomás de Aquino começa a tratar sobre o ente por si, segundo o autor embasado notadamente nas categorias de Aristóteles. O ente em si pode ser dito de dois modos: através dos dez gêneros [categorias] e significando a verdade das proposições. Do segundo modo, permite que sejam considerados entes aquilo que não podem ser dito entes da primeira forma; como as privações e negações, no sentido que são enunciados que descrevem a ausência de uma característica, como por exemplo, a ‘cegueira’ que enuncia falta de visão. Assim sendo, essência não pode ser derivada do ente dito como significando a verdade das proposições, pois, desse modo, o que não tem essência é dito ente. Aceitando-se que essência só pode ser dita através do ente dito do primeiro modo, é necessário que ela signifique algo em comum entre todas as naturezas.

Tomás introduz rapidamente sobre as maneiras que se diz o ente: de maneira absoluta, através primeiramente da substância e, depois, através de um determinado aspecto por meio dos acidentes. Por isso, possui essência as substâncias e os acidentes, tomados através um determinado aspecto e modo.

Essência e Quididade

O autor tenta delimitar o escopo do termo ‘essência’ através de definições condicionais, nas quais ele diz em que sentido elas podem ser tomado como tal: pode ser dita como natureza, na medida em que está ordenada à operação da própria coisa; pode ser chamada de quididade, quando por ela e nela o ente tem o ser.

A quididade é a responsável pelas coisas serem estabelecidas no próprio gênero ou espécie por elas mesmas, ou seja, a quididade é algo no qual Sócrates está em homem por ser Sócrates. Ela é derivada de algo que é significado pela definição, a saber, a essência. O autor acrescenta que quididade pode ter alguns sinônimos respeitando algumas condições: ela pode ser dita forma, “na medida em que a certeza de cada coisa é significada pela forma” (AQUINO, 2005, pág. 16) e também pode ser chamada de natureza “na medida em que se diz natureza tudo aquilo que, seja como for, pode ser captado pelo intelecto” (AQUINO, 2005, pág. 16). O autor, aproveitando a relação que acabou de estabelecer entre natureza e inteligência, diz que algo é inteligido através de sua definição e essência.

Finalmente, a essência está em tais coisas: nas substâncias simples e nas compostas. As substâncias simples são causas das compostas. A essência das substâncias simples é de

modo mais verdadeiro e nobre do que nas compostas. Ademais, Deus é sinônimo de substância primeira e simples.

Forma, matéria e composto nas substâncias compostas

No capítulo II, a distinção entre quiddidade, essência e natureza nas substâncias compostas é exposta. Pois nelas percebem-se a forma e a matéria, e algo é cognoscível e classificado em espécie ou gênero através da essência, e essa, por sua vez, compreende matéria e forma, sendo aquilo que é significado pela definição. Em suas palavras: “a essência é de acordo com o que a coisa é dita ser” (AQUINO, 2005, pág. 18). Todavia, para Avicena, a quiddidade é dita como sendo a própria composição de forma e matéria e a natureza que as espécies do devir têm é algo composto de matéria e forma.

A exposição chega ao caso do individuo concreto, em que é necessário discutir sobre o que o fundamenta e o separa da espécie: o princípio de individualização. Esse é dito por Tomás como a matéria da maneira assinalada, ou seja, a matéria “que é considerada sob dimensões determinadas” (AQUINO, 2005, pág. 19), e essa é posta na definição de um indivíduo, enquanto a matéria não-assinalada é posta na definição de uma espécie, como por exemplo: a definição de Sócrates contém esta carne e este osso, enquanto a definição de homem contém carne e osso; outro exemplo seria através dos artigos definidos e indefinidos: Sócrates é um ser constituído de carne e de osso, enquanto o homem é o ser constituído de carne e de osso. Portanto, a distinção entre indivíduo e espécie é pela matéria assinalada e não-assinalada.

“Sócrates nada mais é que animalidade e racionalidade, que são sua quiddidade” (AQUINO, 2005, pág. 19), a diferença entre espécie e gênero é pela diferença constitutiva, que é tomada pela forma da coisa., ou seja, a distinção entre espécie e gênero se deve pela forma determinada e não-determinada.

Duas definições de corpo: um sendo gênero e o outro sendo espécie

Tomás de Aquino analisa duas definições de Corpo: uma na qual ele é espécie de animal, outra na qual ele é gênero de animal; a primeira como algo que tem uma tal forma designada por três dimensões e a segunda é a forma que as três dimensões é designada nela. Segundo o próprio:

[...] Este nome corpo pode significar uma certa coisa que tem tal forma, da qual decorre nela a designalidade de três dimensões exclusivamente [...] Deste modo, corpo será parte integral e material do animal; pois, assim, a alma estará à parte daquilo que é significado pelo nome de corpo e será superveniente ao próprio corpo, de tal modo que o animal é constituído de ambos, isto é, do corpo e da alma, como de partes [...] Este nome corpo pode também ser tomado de tal modo que signifique uma certa coisa que tem tal forma a partir da qual três dimensões possam ser designadas nela [...] Deste modo, corpo será gênero de animal, pois em animal nada há a tomar que não esteja contido implicitamente em corpo. Pois a alma não é outra forma distinta daquela pela qual as três dimensões poderiam ser designadas naquela coisa [...]. Assim, a forma do animal está contida implicitamente na forma do corpo, na medida em que corpo é seu gênero (AQUINO, 2005, págs. 19 - 20).

O que significa gênero, diferença e espécie

Tomás expõe o que significa gênero, diferença e espécie: o primeiro significa indeterminadamente o todo que está na espécie, pois não significa apenas matéria, entretanto, designa a matéria determinada; o segundo significa o todo, que parece estar também na espécie, e não significa apenas a forma, entretanto, designa a forma determinada; e a espécie ou definição compreende gênero e diferença. Assim, existe um paralelo entre matéria, forma e composto; e gênero, diferença e espécie, entretanto os três últimos não podem ser predicados um dos outros.

Tomás de Aquino retoma o assunto sobre a quiddidade através de dois exemplos: “humanidade significa aquilo donde procede que o homem seja homem” (AQUINO, 2005, pág. 23) e “a humanidade é significada como uma certa forma, e diz-se que é a forma do todo” (AQUINO, 2005, pág. 24). A distinção fornecida posteriormente é feita entre os termos ‘homem’, que é uma espécie, e ‘humanidade’, que é a quiddidade. Ambos significam a essência do homem, mas de maneiras diferentes, pois o primeiro não prescinde da designação da matéria, enquanto o segundo sim. E além disso, ‘homem’ pode ser predicado, ‘humanidade’ não.

As noções de gênero, espécie ou diferença

A noção de gênero, espécie ou diferença é tratada no capítulo três. Primeiramente, ele elimina duas possibilidades de significação deles: a modo de parte e pela forma pura. Resta aceitar que o único modo a considerar destes é o ‘de todo’, que pode ser dito de duas maneiras: De acordo com sua noção própria ou de acordo com o ser que tem nas coisas individuais. O autor elucida que a quiddidade é o princípio do gênero, espécie e diferença e não

o próprio gênero, espécie e diferença, como por exemplo: humanidade não é espécie, mas princípio de espécie.

De acordo com sua noção própria, também dita como absoluta, tudo o que é verdadeiro é o que está contido nela, então, aquilo que lhe for atribuído e que não esteja nela será falso, ou seja, o sujeito possui todos os predicados. Portanto, atribuir branco ao homem é falso, pois na sua definição contém apenas racional e animal, enquanto atribuir racional é verdadeiro já que este está contido na definição.

Ao considerar espécie, gênero e diferença de acordo com o ser que tem nas coisas individuais, ele estabelece que essas recebam um predicado accidental porque o indivíduo o possui, e o predicado só caberá a esses enquanto esses forem o indivíduo, em outras palavras, o homem é branco, porque Sócrates é branco, e isto cabe a homem por ser Sócrates, mas não cabe ao homem por ser homem. Este modo possui um duplo ser: um nos singulares e outro na alma, pelo dois a natureza pode receber predicados accidentais. Nos singulares, tem um ser múltiplo de acordo com a diversidade dos singulares, mas nenhum desses seres é a natureza no modo da própria noção. A natureza do gênero, espécie ou diferença tomada de maneira absoluta, abstrai de qualquer ser de tal maneira que não exclui nenhum deles. Esta natureza é o predicado de todos os indivíduos. E isso é possível, pois a natureza não pode ser uma nem múltipla nem una, pois se o gênero, espécie ou diferença fosse múltiplo, nunca poderia ser una, mas de fato ocorre o uno quando está no indivíduo. Se o gênero, espécie ou diferença fosse uno, os distintos indivíduos seriam iguais e um só, sem possibilidade de torna-se plurais.

A espécie pode ser predicada ao indivíduo devido aos acidentes que estão em conformidade com o seu ser. A essência está para noção de espécie: essa noção não é daquilo que lhe cabe de modo absoluto, nem pelos acidentes que o acompanha conforme o ser que está fora da alma, mas sim é dos acidentes que a acompanham conforme o ser que está no intelecto; e também, da mesma maneira, cabe-lhe a noção de gênero ou diferença.

A noção de universal, comunidade e unidade

A noção de universal não pode ser essa acima, pois a unidade e a comunidade são da noção de universal. Não existe comunidade no indivíduo, pois tudo que há nele está individualizado. A noção de gênero ou de espécie não pode ser dito através do ser que tem nos indivíduos, pois esta natureza tem que ser algo que abriga muitos, e isto é exigido pela noção

de universal. A noção de espécie, gênero e diferença vem do ser que tem no intelecto. O intelecto humano possui um ser abstraído de tudo que é individual e tem uma noção uniforme para todos os indivíduos, na medida em que eles são semelhantes entre si. E essa tal relação que o intelecto estabelece entre os indivíduos, ele descobre o gênero, espécie ou diferença e lhe atribui, ou, também, pelas palavras de Avicena: “O intelecto é que produz a universalidade nas coisas” (apud AQUINO, 2005, pág. 27).

A natureza inteligida é a noção de universal: quando é comparada com as coisas fora da alma; e de particular: quando é levado em consideração o ser em um determinado intelecto. A diferença de noção entre comunidade e singular [próprio] é explicitada através do exemplo da estátua que representa o homem: é singular na medida em que está numa determinada matéria, mas comum, ou seja: relativo a comunidade, na medida em que é uma representação de vários.

Para Tomás:

A predicação é algo que se completa pela ação do intelecto que compõe e divide, tendo fundamento na própria coisa, a unidade daqueles dos quais um é dito do outro [...] A noção de predicabilidade pode estar encerrada na noção desta intenção que é o gênero [...] O que o intelecto atribui a intenção de predicabilidade, compondo-o com outro, não é a própria intenção de gênero (AQUINO, 2005, pág. 28).

Conclusão

Tomás de Aquino, ao tratar das substâncias compostas no capítulo II, cria uma relação entre essência e definição que é da seguinte maneira: a primeira é significada pela segunda. A quididade é dita derivada do significado da definição e o princípio de individuação estaria na definição do indivíduo, se existisse tal coisa, no mesmo capítulo. E da mesma forma, iguala-se espécie e definição no terceiro capítulo. Nota-se, nessas ocorrências, a necessidade de ligar a maioria dos termos em que são investigadas a essência ao ‘termo’ definição e isso se deve aos seguintes dados:

Primeiro: A coisa é cognoscível para alma através as classificações: gênero, diferença e espécie. Entretanto, a definição de espécie é estabelecida em termos de gênero e diferença.

Segundo: Uma vez que conhecemos a espécie, identificamos o indivíduo, que é a substância composta, através o princípio de individuação, que nada mais é do que a matéria assinalada, na qual estaria na definição do indivíduo.

Portanto, a necessidade de relacionar essência e definição é devida a uma intelecção que a alma faz do indivíduo que a enquadra em classes assim que a apreende. Sendo assim, o método de começar pelas substâncias compostas para tratar da essência, não é puramente pedagógico. Realmente a alma apreende a essência, e a traduz para intelecção através a definição, entretanto nem toda a essência possui uma definição que a significa, como é explicitado no capítulo III, no qual o termo ‘noção’ é utilizado para designar uma certa natureza para os termos ‘gênero’, ‘diferença’, ‘universal’, ‘particular’, ‘comunidade’, ‘singular’ e etc., na qual a definição não consegue delimitar. Desse modo, os três primeiros capítulos dessa obra – além de abordarem sobre o ente, a essência das substâncias compostas; e as noções de gênero, diferença e espécie – tratam daquilo que é passível de definição.

Referências Bibliográficas

AQUINO, Tomás de. *O ente e a essência*. Trad. Carlos Arthur do Nascimento. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

AS RAZÕES E A IMPORTÂNCIA DA SEPARAÇÃO ENTRE CIÊNCIA E RELIGIÃO NA PERSPECTIVA DE FRANCIS BACON

Bruno de Sousa Bezerra⁹

Resumo: Neste ensaio, pretendo apresentar as principais razões que influenciaram Bacon a propor a separação entre ciência e religião. Em vista desse objetivo, iniciarei este texto apresentando, na perspectiva de Bacon, a importância da fundamentação de uma verdadeira ciência e do seu progresso como benefício para a sociedade. Partirei desse ponto com fito de enfatizar a relevância desta separação para ambas as esferas, a ciência e a religião.

Palavras chaves: Francis Bacon; Ciência; Religião; Filosofia.

Abstract: In this essay I intend to present the main reasons that influenced Bacon to propose the separation between science and religion. In view of this objective, I will begin this text by presenting, in the Bacon's perspective, the importance of the foundation of a true science and of its progress like benefit to society. I will start from this point with objective to emphasize the relevance of this separation for both spheres, science and religion.

Keywords: Francis Bacon; Science; Religion; Philosophy.

Considerações iniciais

A Idade Média representa, para Francis Bacon (1999), um período de estagnação na produtividade do conhecimento. Ela foi a maior fase da história da ciência em conservar e valorizar as descobertas e as produtividades científicas dos períodos precedentes, neste caso, a ciência de Aristóteles. E este talvez tenha sido o principal erro cometido pelos medievais, visto que a ciência dos gregos, inclusive a de Aristóteles, estava fundamentada, segundo Bacon, em palavras, e não em obras que beneficiassem à sociedade (1999).

Essa ciência, contudo, não é algo a ser desvalorizado na história da ciência, mas uma base de conhecimento que pode ser criticada e desenvolvida de acordo com os novos fatos

⁹ Graduando em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe. Atua como pesquisador no projeto: A pesquisa científica e a natureza da ciência (PIBIC/UFS), Pesquisando: A Teoria copernicana e o critério de simplicidade. Criador do Blogue: A perspicácia, perspiccia.wordpress.com. Áreas de interesse: Filosofia da Ciência (modernidade), Francis Bacon, Hume, Nietzsche e Temas religiosos. E-mail: brunogmuh@hotmail.com.

que surgem no transcorrer da história. Esta é a visão de uma verdadeira ciência em Bacon, isto é, um saber fecundo em resultados práticos, o qual deve ser fundamentado e criticado pela experiência. Sendo que estes resultados devem ser úteis à sociedade. E este método, da experimentação seguida por um espírito crítico, é o caminho que, para Bacon, conduzirá a ciência para o seu verdadeiro progresso, dado que quando a experiência é deixada de lado, a ciência torna-se embaraçada, algo que serve mais para confundir os homens do que informar.

Segundo Bacon (1999), o respeito exacerbado à ciência de Aristóteles pelos medievais não somente corrompeu o caminho da verdadeira ciência, mas também a religião cristã. Em linhas gerais, a ciência de Aristóteles foi interpretada e utilizada para fundamentar e justificar a fé, e também foi utilizada para fortalecer as proibições bíblicas sobre a busca de conhecimentos que ultrapassassem os limites permitidos por Deus.

Toda essa influência dominante dos medievais, segundo Bacon (1999), afastou o homem dos seus dois grandes propósitos aqui na terra: primeiro, ser ministro e intérprete da natureza, isto é, a liberdade de investigar e criticar a natureza de forma experimental e racional; segundo, a recuperação da inocência e da ligação do homem com Deus perdidas na sua queda do Éden.

Apresentado esses pontos introdutórios, seguirei com o objetivo de expor os motivos que levaram Bacon a propor a separação entre ciência e religião. Assim, para concretude deste objetivo, apresentarei os seguintes tópicos: (1) A necessidade da purificação do intelecto e de auxílios para a fundamentação de uma verdadeira ciência; (2) O método científico de Bacon: a Indução Eliminativa; (3) A religião como impedimento do progresso da ciência; e, por fim, no tópico (4), A proposta de Bacon acerca da separação entre ciência e religião.

A necessidade da purificação do intelecto e de auxílios para a fundamentação de uma verdadeira ciência¹⁰

Inconformado com a situação em que se encontrava a ciência nos seus dias, Francis Bacon (1999), considerado por muitos o pai da ciência e da filosofia moderna, declara que o conhecimento presente, o qual era utilizado pela igreja para explicar os fenômenos da natureza, “mas atravancara as ciências que concorrera para aumentar-lhes o peso” (BACON, 1999, p. 62), isto é, este conhecimento era visto por Bacon como estéril, sem fins práticos, o

¹⁰ Essa necessidade deu-se por dois grandes motivos: primeiro, afastar a ciência de pseudoconhecimentos; segundo, propor o verdadeiro caminho para a investigação científica.

qual não progredia no andamento da ciência e nem para o benefício da sociedade. A partir dessa perspectiva, ele decidiu formular, segundo diz Aluysio¹¹:

(...) [um] método que permitisse o progresso do conhecimento; não apenas a catalogação de fatos de uma realidade supostamente fixa, ou obediente a uma ordem divina, eterna e perfeita. O saber natural deveria ser concebido como saber ativo e fecundo em resultados práticos, ‘Saber é poder’ afirmava Bacon. (1999, p. 11)

Todavia, para que esse método pudesse ser concretizado, seria necessário, primeiramente, que aqueles que ousassem investigar a natureza de forma crítica passassem por um processo de purificação dos preconceitos que ocupam a mente humana, pois tais preconceitos, segundo Bacon, poderiam impedir que o investigador pudesse fazer uma investigação minuciosa sobre os mistérios da natureza. Portanto, para solucionar esse problema, Bacon formulou a teoria dos ídolos, isto é, aquilo que ele mesmo chamou de purificação da mente.

A teoria dos ídolos¹², purificação da mente, é o ponto de partida do seu método, pois consiste em eliminar os preconceitos que afetam a mente humana, com intuito de obter conhecimento seguro e verdadeiro sobre o fenômeno que esteja sendo investigado. Os ídolos estão classificados de quatro formas, a saber: o *ídolo da Tribo*, o *ídolo da Caverna*, o *ídolo do Foro* e o *Ídolo do Teatro*. O primeiro diz respeito ao conhecimento adquirido na cultura, por meio de outras pessoas, que influenciam na conduta de cada indivíduo; o segundo, sobre as percepções que o indivíduo constrói dentro de si, a partir das experiências do senso comum, e que as vivencia como se estivessem corretas. O terceiro ídolo refere-se à linguagem, ou seja, a duplicidade de sentidos na comunicação e o último corresponde às percepções e os dogmas construídos por filósofos ou cientistas que influenciam o pensamento de toda sociedade. Esse ponto do método de Bacon é denominado de “parte destrutiva” da Grande instauração, pois, segundo o nosso filósofo:

Os ídolos e noções falsas que ora ocupam o intelecto humano e nele se acham implantados não somente o obstruem, a ponto de ser difícil o acesso à verdade, como, mesmo depois de seu pórtico logrado e descerrado, ressurgirão ‘como

11 Comentador da “Vida e Obra” de Francis Bacon exposta na “Coleção os Pensadores” de 1999.

12 Essa teoria, para Bacon, é o que diferencia a sua proposta de ciência dos demais procedimentos de descobertas anteriores, como também afasta a ciência das pseudociências, visto que esta teoria tem como objetivo “eliminar” os preconceitos da mente humana, antes mesmo de ser feito qualquer tipo de investigação. Pois, acreditava ele, esses preconceitos são os motivos que fizeram os anteriores procedimentos de descobertas serem insuficientes para investigação e obtenção do conhecimento.

obstáculo à própria instauração das ciências, a não ser que os homens, já precavidos contra eles, se cuidem o mais que possam. (BACON, 1999, p. 39)

Outro ponto importante de sua obra é o enfatizar que o nosso filósofo faz sobre a importância de se ter auxílios que ajudem na produção e no desenvolvimento da ciência:

Se os homens tivessem empreendido os trabalhos mecânicos unicamente com as mãos, sem o arrimo e a força dos instrumentos, do mesmo modo que sem vacilação atacaram as empresas do intelecto, com quase apenas as forças nativas da mente, por certo muito pouco se teria alcançado, ainda que dispusessem para o seu labor de seus extremos recursos. (BACON, 1999, p. 28)

Os Instrumentos mecânicos são fundamentais para ciência, pois são estes instrumentos que auxiliam os cientistas em suas análises empíricas e na captação dos dados científicos. No entanto, o principal auxílio para um cientista, segundo Bacon (1999), é a utilização de um método científico que o oriente bem em suas investigações. Este método para Bacon seria o Indutivo Eliminativo.

O método científico de Bacon: a Indução Eliminativa

O método de Bacon parte da observação e experimentação dos fatos da natureza com objetivo de descobrir o conhecimento geral da causa¹³ do fenômeno que esteja sendo investigada. Por conseguinte, os resultados alcançados são estendidos a todos os fenômenos análogos. No entanto, este processo de partir do particular para se chegar ao universal, indução, é bem distinto do processo da indução enumerativa ou vulgar¹⁴, pois, primeiramente, o filósofo natural passa por um processo de eliminação dos preconceitos que ocupam a mente humana, purificação da mente; em um segundo momento, os primeiros dados obtidos nas observações de um determinado fenômeno são experimentados em vários casos análogos, ou seja, naqueles casos nos quais tais dados não se encontram em tais fenômenos, por exemplo, por que existe ausência de calor em determinados fenômenos, já que o calor está presente em fenômenos que aparentam ser semelhantes a estes? E, por fim, de acordo com Menna (2011), os resultados obtidos nas investigações, não podem ser encarados como verdades absolutas, mas como hipóteses ou teorias, as quais conduzam com frequência a repostas satisfatórias. Pois, no meu entender, isso geraria ídolos e, por conseguinte, iria contra a teoria dos ídolos

13 Lei ou causa que rege o fenômeno, ou seja, a 'forma' nas palavras de Bacon. Com isso é possível, segundo o terceiro aforismo de Bacon (1999), deduzir os efeitos dos fenômenos, ou ter controle sobre eles.

14 Método que através de poucas experiências partículas gera-se uma conclusão geral, por exemplo, todas as manhãs acordo oito horas, logo concluo que todas as manhãs acordarei as oito horas em ponto. Esse método será discutido melhor nos próximos parágrafos.

proposta pelo nosso filósofo, como também, em um dado momento, interromperia as investigações do conhecimento. Em linhas gerais, esse um método que crítica os primeiros dados obtidos nas observações, a experiência, para que em seguida, estes possam ser finalmente estendidos, caso os resultados sejam satisfatórios, para os casos gerais, que resultará na obtenção de um conhecimento mais amplo e mais seguro sobre tudo aquilo que, a primeira vista, era obscuro ao filósofo natural. Por isso, esse método é denominado de indução *‘eliminativa’*, pois é um método que crítica a própria experiência, ou seja, que procura eliminar os dados que aparentam não ser satisfatórios ou seguros¹⁵ antes de elevar o conhecimento aos casos gerais.

Para a realização desse ambicioso plano, Bacon também reconhecia que seria necessário que a ciência e a religião ocupassem lugares distintos, ou seja, que ambas se separassem para que, assim, a ciência progredisse verdadeiramente.

A religião como impedimento do progresso da ciência

Partindo da crença que a perda da fé é causada pelo pecado da curiosidade de querer sempre ir além dos conhecimentos revelados, a Igreja Católica, no período medieval, propôs proibições à investigação da natureza. Pois ela acreditava que o grande motivo da queda do homem do paraíso foi a sua curiosidade pelo conhecimento da natureza. Assim, segundo Bacon (1999), tentar romper com essas proibições significaria distorcer e ultrapassar os limites de obtenção de conhecimento permitido por Deus.

De acordo com a interpretação de Menna (2015), essas proibições tinham um mesmo pressuposto: a repreensão daquilo que estivesse além das forças humanas, de suas capacidades cognitivas¹⁶. E que elas tinham as seguintes finalidades, a saber: desmotivar os pensadores independentes, reforçar o poder da Igreja e conservar as hierarquias políticas existentes.

Para fortalecer e dar razão às proibições, a Igreja Católica implantou nos seus fundamentos a ciência de Aristóteles. A partir desta implantação, esta ciência foi sendo utilizada para dar significação erudita as Sagradas Escrituras, conservando e deduzindo as verdades da religião. No entanto, na visão de Bacon, essas proibições e a união da ciência

15 Os acidentais, ou seja, aquilo que não aparenta ser essencial ou imutável na correlação entre fenômenos análogos. Sendo que o essencial é o meio pelo qual seria possível fazer generalizações indutivas, acreditava Bacon. (LOSSE, 2000, pág.77)

16 Buscar conhecimentos não revelados nas Sagradas Escrituras significava tentar igualar-se ou ser melhor do que Deus.

aristotélica com a religião demonstravam insegurança da parte da Igreja Católica com os firmamentos da sua própria fé. Disse Bacon:

[...] finalmente, parecem temer que a investigação da natureza acabe por subverter ou abalar a autoridade da religião, sobretudo para os ignorantes. Mas estes dois últimos temores parecem-nos saber inteiramente a um instinto próprio de animais, como se os homens, no recesso de suas mentes e no segredo de suas reflexões, desconfiassem e duvidassem da firmeza da religião e do império da fé sobre a razão e, por isso, temessem o risco da investigação da verdade na natureza. (1999, p. 72)

Além disso, Bacon buscou reinterpretar as passagens bíblicas que estavam sendo utilizadas para justificar as proibições relacionadas à investigação da natureza. Por conseguinte, ele chegou à conclusão que as proibições não dizem respeito à curiosidade de querer-se investigar, criticar e adquirir conhecimento fidedigno sobre a natureza, mas que se referem aos mistérios divinos, ou seja, a busca por conhecimentos acerca da natureza de Deus que estivessem além daquilo que foi revelado nas sagradas escrituras. Mediante esta conclusão, Bacon irá propor a separação das esferas, ou seja, o campo e o limite de pesquisa da religião e da ciência, sendo ambos os campos distintos e trabalhando separadamente.

A proposta de Bacon acerca da separação entre ciência e religião

Discordando completamente das interpretações religiosas sobre as passagens bíblicas relacionadas à proibição da investigação do conhecimento, Bacon decidirá expor, de acordo com suas interpretações, que os limites não dizem respeito à curiosidade e ao desejo de querer-se investigar a natureza, mas sim que se referem aos mistérios divinos. Assim, ele irá propor, como forma de solucionar os conflitos entre a ciência e a religião, os seguintes limites à investigação do conhecimento da natureza, a saber: 1) Que a indagação e a sede pelo conhecimento não leve o pesquisador à soberba, ao esquecimento de sua mortalidade; 2) Que o conhecimento adquirido pelo investigador da natureza seja útil para o benefício e desenvolvimento da sociedade, não para sua destruição; 3) A investigação da natureza não é capaz de revelar os mistérios de Deus, apenas os mistérios de suas obras, os quais são para o benefício da vida humana. (1999)

Expressado esses novos limites, Bacon acreditava que a ciência e a religião poderiam ser reparadas, isto é, que ambas, finalmente, poderiam seguir com suas investigações contemplando e recuperando aquilo que o homem tinha perdido na sua queda do Éden, como

podemos constatar no último aforismo do seu segundo livro do *Novum Organum*: “Pelo pecado o homem perdeu a inocência e o domínio das criaturas. Ambas as perdas podem ser reparadas, mesmo que em parte, ainda nesta vida; a primeira com a religião e com a fé, a segunda com as artes e com as ciências.” (BACON, 1999, p. 218)

Reinterpretando as passagens bíblicas e, por conseguinte, propondo novos limites tanto para a religião quanto para a ciência, Bacon não quis em nenhum momento desvalorizar e nem dizer que a ciência é superior à religião. Mas que, para ambas alcançarem as suas finalidades, seria necessário o reconhecimento dos seus campos e limites de pesquisa para que, assim, a investigação e o progresso do conhecimento não estagnassem. Portanto, para Bacon (1999), a religião ficaria restrita aos conhecimentos relacionados à fé, ou seja, às sagradas escrituras e aos seus mistérios; e a ciência com a investigação da natureza, isto é, com a obra de Deus que foi dada para o homem ministrar e interpretar e, por conseguinte, produzisse benefícios à sociedade. Esta relação bíblica do homem com a natureza pode ser constatada, por exemplo, nas seguintes passagens do livro de Gêneses:

E disse Deus: façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança; e domine sobre os peixes do mar, e sobre as aves do céus, e sobre o gado, e sobre toda a terra, e sobre todo réptil que se move sobre a terra. [...] E disse [ainda] Deus: Eis que vos tenho dado toda erva que dá semente e que está sobre a face de toda a terra e toda árvore em que há fruto de árvore que dá semente; ser-vos-ão para mantimento. (Capítulo 1, versículos 26:29)

Bacon, portanto, mesmo propondo a separação entre a religião e a ciência, seguirá o princípio teológico da caridade, “à compaixão que leva a fazer o bem aos demais” (MENNA, 2015, p. 24). Assim, conforme foi expresso nos limites da investigação do conhecimento, é essencial que o pesquisador da natureza não permita que as descobertas científicas elevem o seu ego, mas que elas sejam sempre úteis à sociedade em geral.

Considerações finais

Em suma, neste ensaio apresentei, primeiramente, uma introdução sobre a importância da fundamentação de uma verdadeira ciência na perspectiva de Francis Bacon, enfatizando o valor dessa ciência para a sociedade. Em seguida, expus a teoria dos ídolos de Bacon como uma forma de purificação do intelecto, enfatizando isso como forma de afastar a verdadeira ciência dos pseudoconhecimentos. Posteriormente, apresentei os motivos que fizeram com que a Igreja Católica proibisse a investigação do conhecimento, mostrando que a curiosidade

pelo saber, segundo a Igreja, poderia levar a perda da fé, mas que, para Bacon, isso demonstrava uma insegurança com os fundamentos da religião. Por fim, exprimi a proposta de Bacon acerca da separação entre ciência e religião, expondo que a separação de ambas as esferas permitiria o retorno das seguintes finalidades: na ciência, o homem retornaria a ser ministro e intérprete da natureza; na religião, a recuperação da inocência e ligação com Deus perdidos na sua queda do Éden.

Referências Bibliográficas

BACON, Francis. *Novum Organum*. Tradução de José Aluysio Rei de Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção os Pensadores)

LOSEE, John. *Introdução histórica à filosofia da ciência*. Tradução de Borisas Cimbleris. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 2000.

MENNA, Sergio Hugo. *Máquinas, gênios e homens na construção do conhecimento: uma interpretação heurística do método indutivo de Francis Bacon*. Campinas. Tese de doutorado. P. 413. Universidade Estadual de Campinas, 2011.

MENNA, Sergio Hugo. *Máquinas, gênios e homens na construção do conhecimento*. Lisboa: CFCUL, 2015.

RESENHA/ENSAIO ACERCA DA LOUCURA NA LITERATURA: NÓ NA GARGANTA E LUNAR PARK

Camila Mirelly Santana Santos e Marcos Roberto Santos Pereira¹⁷

Resumo¹⁸: Pretendemos com este texto resgatar os pontos cruciais de dois romances, *Nó na garganta* e *Lunar Park*, a fim de estabelecer uma conexão filosófica acerca de um tema comum às duas obras: a loucura. Dessa forma, resumiremos as duas obras e desenvolveremos uma análise mais apurada envolvendo ações, gestos, círculo social, família e deformidades psicológicas. Os dois textos se passam em contextos bem distintos, o que inicialmente nos levou a considerar impossível ambos produzirem reflexões semelhantes. No entanto, a filosofia tem a função de desconcertar qualquer visão concebida previamente. Portanto, como um desapontamento benéfico, encontramos características comuns aos textos, e discorreremos acerca delas.

Palavras-chave: *Nó na garganta*, *Lunar Park*, loucura, círculo social, família.

Abstract: In this text we intend to redeem the relevant points of two novels, *The butcher boy* and *Lunar Park*, to stablish a philosophical connection about the common theme to both books: the madness. Then, we will sum the two works and develop an analysis more acurated involving the actions, gestures, social circle, family and psicologic deformities. Both texts have really differents contexts, what initially take us to consider impossible to them produce similar thoughts. However, the philosophy has the role of bewilder any previously concepted opinion. So, as a benevolous bewilder, we find common characteristics to the texts and develop them.

Keywords: *The butcher boy*; *Lunar Park*; madness; family.

17 Graduandos do curso de filosofia pela Universidade Federal de Sergipe. Respective e-mails: camilamirelly082@gmail.com; marcolinolino00@hotmail.com

18 Este texto é resultado da segunda avaliação da disciplina Leitura e Composição de Textos Filosóficos III do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe, ministrada pelo professor Rodrigo Pinto de Brito.

As diferenças entre os livros *Nó na garganta* e *Lunar Park* veem-se reduzidas no que se refere à loucura como pano de fundo das obras. O primeiro apresenta como protagonista um interno de manicômio, no qual se encontra e onde narra, apaticamente, os fatos da sua vida até culminar no auge de sua loucura, quando comete assassinato. O segundo apresenta a tentativa de redenção de um famoso autor literário ao finalmente constituir família depois de acometido por uma overdose. O primeiro apresenta uma estória cujos fatos não se pretendem reais, enquanto o segundo é afirmado pelo autor como uma autobiografia. Ambos, contudo, expressam a loucura de seus protagonistas como advindas de uma desestrutura familiar.

O romance irlandês *Nó na Garganta* tem um cenário caótico que gradualmente se torna perturbador. A narração é de escrita peculiar, pois não possui muitos sinais de pontuação, o que faz com que muitas vezes seja necessário reler todo um parágrafo e colocá-lo em ordem para compreender. Sem preocupação com as regras textuais, é como se uma criança tivesse escrito com muita euforia e vontade de desabafar a respeito da própria história.

Francie Brady, protagonista e narrador da própria história, é filho de dois seres humanos notadamente abalados pela vida. Benny Brady é um pai alcóolatra e ausente, amargurado por ter passado parte de sua vida abandonado em um orfanato. Annie Brady, mãe do garoto, possui problemas psiquiátricos, se mostra depressiva, bipolar e até compulsiva. Dessa maneira, Annie frequenta o hospício, o que a traz uma paz com prazo de validade curtíssimo e facilmente corruptível. Logo, vemos um cenário que se caracteriza como o oposto do saudável, onde uma criança está imersa. Por conta de tantas brigas e lamúrias, o garoto foge de casa e sua mãe, abandonada pelo único liame com a vida, comete suicídio. Francie volta para casa e seu pai, cheio de remorso, mas incapaz de assumir qualquer parte de responsabilidade, culpa a criança pela morte da mãe.

Assim, Francie libera toda sua rebeldia acompanhada de horror e maldade e declina na insanidade progressivamente. Largado à própria sorte, é levado para um orfanato e lá é abusado sexualmente. De tão calejado de sofrimento, parece nem se importar. O garoto, com a noção de que nada tem a perder, já que tinha sido abandonado por todos a seu redor, apronta maldades e alcança o ápice quando assassina Dona Nugent, mãe de Philip Nugent, que, segundo Francie, tinha roubado seu melhor amigo. A senhora é esquartejada e escondida em meio a lavagens que ele coletava no trabalho. Ele conta desde o início que isso já faz muito tempo e que hoje continua no hospício onde foi colocado depois do assassinato. Nesse

momento, não demonstra arrependimento e fala como se nunca tivesse crescido. Não há maturidade em suas palavras. Notoriamente, *Nó na Garganta* mostra o que a desestrutura familiar regada a pobreza pode fazer com uma mente em formação. No seu ápice, ela pode tornar a mente doentia, insana, psicopata, enfim, alicerçada na loucura. Tais consequências foram gradativas e abordadas no romance, não como enfermidades de súbito, mas como um processo gradual, em que os acontecimentos determinaram qual ou quantos seriam os níveis de degradação avançados. A fim de fazer um breve apanhado, analisaremos esses níveis.

No início da narrativa, Francie Brady diz: “Quando eu era um cara jovem há vinte ou trinta ou quarenta anos, morava numa cidadezinha e todo mundo estava atrás de mim pelo que fiz com dona Nugent.” (MCCABE, 1997, pág. 9). O que chama a atenção nesse trecho é que a sua incerteza em relação a quanto tempo faz possui uma diferença absurda de um achismo para outro, como se o narrador não soubesse qual a sua idade, quanto tempo se passou. A partir daí começa a descrever aspectos do seu cotidiano e a falar dos momentos que passa com seu melhor amigo, Joe Purcell.

Como já dito, sua mãe, Annie Brady, por ter problemas mentais, frequentava o hospício, mas parece que Francie via isso com muita naturalidade, principalmente no que se refere à estranheza do comportamento. Há várias passagens em que o garoto deixa claro o que percebe, mas não fala disso como algo de fato anormal e sim como se fosse mais um detalhe do cotidiano. O extremo dessa desordem mental, vemos em:

O que está fazendo aí em cima mamãe pergunto e um fio elétrico de papai amarrado no teto e balançando mamãe não disse o que estava fazendo lá parada cutucando uma unha e ia dizer alguma coisa e depois não dizia. Disse para ela a loja da Mary está fechada será que ainda posso ficar com os seis pence ela disse que eu podia *Oba!* (MCCABE, 1997, pág. 16)

Logo depois, Annie é levada para o hospício e volta entusiasmada e disposta. Essa passagem ratifica o que foi dito sobre a intensidade dos problemas da mãe de Francie, e também deixa implícito, através da reação dele, que tal ato era recorrente, já que se mostrou indiferente. A todo tempo, Francie se mostra ciente da situação que o cerca, ressaltando até alguns detalhes que seriam indiferentes para adultos, quiçá para crianças. Acostumado com a pobreza latente e com um cotidiano pleno de anormalidade, Francie possivelmente se tornaria um garoto problemático e frágil, visto que todo acontecimento muda-o de forma negativa,

mostrando assim o quanto é influenciável e sem estrutura psíquica para lidar com os problemas mais comuns.

É clichê, mas inegável e evidente: A família forma as bases de todo ser humano, a infância é um período de filtrar o que está ao redor e de adotar modelos (que se espera que sejam benéficos). Pode até ser que a criança desvie de suas bases, mas em parte significativa das vezes, a partir dessas bases, se constrói a estrutura mental.

O suicídio da mãe, logo depois que ele foge, é o gatilho para sua loucura em avanço. Depois do orfanato, Francie passa um período na cidade e muda sua conduta. Agora ele cuida da casa, trabalha em um açougue e, por isso, comunica-se bastante com os moradores.

Em consequência de uma súbita revolta por ter sido abandonado por Joe Purcell, ele invade uma farmácia e desvairadamente engole vários comprimidos, o que o deixa em um estado psíquico alterado, causando-lhe alucinações. Como que de súbito, nesse acesso de raiva, desconsidera todo o cuidado com o próprio corpo. É alguém que não se importa se vive ou morre. Em decorrência disso, é enviado aparentemente para um hospício, onde será tratado.

Voltando à cidade, o garoto continua obcecado em vingar-se de Dona Nugent. No ápice de sua insanidade, assassina-a, esquarteja e coloca o cadáver junto à lavagem que recolhia da cidade. Mesmo depois de ser descoberto, não demonstra remorso algum e sim orgulho pelo que fez, mesmo sabendo que as consequências seriam drásticas. Francie Brady é encaminhado para um hospício, em que ficou todos esses anos em uma solitária, e só no final da narração demonstra algum sentimento, pois, quando vai subir as montanhas, (subida iniciada de maneira aparentemente despretensiosa) diz que as lágrimas escorrem pela sua face. Não deixando explícito se por ter finalmente saído da solitária ou por algum arrependimento pela vida desperdiçada, imersa em tristeza, insatisfação, perdas, abandonos, e atos monstruosos.

Infelizmente virou moda dizer que se é louco, como se fosse uma característica benéfica e pré-requisito para ser moderno. Não há graça nem vantagem na loucura diagnosticada. Imaginar a perda da consciência de si e do mundo é algo desolador para quem tem o mínimo de senso crítico. E viver tal situação só não é mais desolador pois quem a sofre não tem consciência disto. Os manicômios estão cheios de seres humanos com muita história,

mas sem noção alguma disso. Foram esquecidos pela família, médicos, enfermeiras, governo, sociedade, o sistema de modo geral. São tratados como máquinas que só precisam de reabastecimento com drogas para não incomodar. Quando essas drogas usadas em tratamentos psiquiátricos são administradas compulsoriamente, e sem uma revisão dos casos dos pacientes, tende a piorar muito a situação, e assim, aos poucos, apaga quem se é, apaga da mente a própria história. A loucura não é um simples desvio de conduta, ideia ou forma de pensar incomum. É muito mais complexo do que isso, pois se trata de uma doença e que não se manifesta de maneira homogênea e padronizada. Há vários transtornos psiquiátricos que se agravados, chegam ao ápice a que se chama “loucura”. A sensação permanente deve ser a de sobrevivência em um abismo constante e na incoerência de si mesmo.

Trataremos agora da manifestação da loucura presente em *Lunar Park*, que também tem como causa a desestrutura familiar. Contudo, tal desestrutura é engendrada por um ambiente oposto ao de *Nó na garganta*.

Bret Easton Ellis, autor de *Lunar Park*, inicia seu livro com um prólogo no qual apresenta a sua fama instantânea após a publicação de seu primeiro livro, quando ainda se encontrava na faculdade. Com a fama, toda uma vida de drogadição e alcoolismo é adicionada. Como decorrência desta vida, o autor e protagonista é acometido por uma overdose e decide-se por uma vida calma e familiar num subúrbio pouco distante da metrópole estadunidense mais próxima, Nova York. Tal distância é uma medida de precaução tomada por sua esposa, para cuja casa o personagem se muda, frente a atentados terroristas, que têm geralmente como alvo cidades grandes.

A principal preocupação do protagonista, contudo, é outra. Desde sua mudança para a casa da esposa, doze garotos da mesma faixa etária e classe social que seu filho haviam desaparecidos por completo. Resultado, insinua o autor, da criação familiar dada a essas crianças. O livro apresenta esse receio como elemento essencial. Contudo, no presente texto, muitas referências a ele não serão feitas, visto considerarmos mínima a sua relevância para o tema aqui tratado.

A família de Bret Ellis é composta por sua mulher, uma famosa e cobiçada atriz de Hollywood, e seus filhos, dos quais apenas um é seu filho biológico. A mãe, Jayne Dennis, representando o estereótipo da alta classe estadunidense, é uma mulher que não se restringe

para alcançar um ideal deturpado, e ironicamente prejudicial, de perfeição familiar. Assim, seus filhos são usuários de remédios contra ansiedade e depressão, bem como de soníferos. E, apesar de poderem ter todo conforto que queiram, percebe-se que esse não é um ambiente saudável, mas sim bastante suscetível a desequilíbrios, devido justamente à criação dada pela mãe. Bastando, para que isso ocorra, a presença de um elemento desarmônico.

Na convivência familiar, Bret Easton Ellis torna-se o elemento desarmônico. A família de Jayne Dennis, antes da chegada de Bret, tinha polos de comando e subserviência bem definidos. A mãe comandava autoritariamente a vida em família e os filhos, o cachorro e as empregadas obedeciam. Havia harmonia, apesar de estabelecida uma atmosfera de mera formalidade, na qual os integrantes da família não se conheciam de fato. Com a sua chegada, o protagonista se vê intensamente pressionado, principalmente por sua mulher, a ser um bom pai e marido. Isso, juntamente com as relações inevitáveis com o novo integrante, servem de catalisador da ruína familiar e da loucura do protagonista e de alguns outros personagens. Uma forma de loucura completamente distinta da que se vê em *Nó na garganta*.

A primeira manifestação dessa forma de loucura se dá no dia 30 de outubro. Durante uma festa na véspera de Halloween, o protagonista percebe a presença de alguém supostamente disfarçado de Patrick Bateman, protagonista do livro mais famoso do autor, *O Psicopata americano*. Contudo, pensa o autor posteriormente, não era alguém disfarçado do personagem, mas sim o próprio. E aqui percebe-se de que forma a loucura estará presente no livro. Os personagens criados por Bret Ellis criarão vida e atormentarão a sua família no decorrer da obra.

Ainda naquela festa, sua filha mais nova o informa que o brinquedo dela, Terby, uma espécie de ave animatrônica, está irritado com o barulho da festa. Depois de algumas insinuações, a vivacidade do brinquedo é acreditada pelo protagonista a ponto de ele desovar a ave em um deserto de uma avenida interestadual por medo do que poderia acontecer se o objeto continuasse na casa. E, como depois é revelado de forma surpreendente (pois até então não havia indício algum disso), um outro exemplar do Terby havia aterrorizado Bret e acabara por se tornar personagem de um livro infantil de terror, escrito por ele, repleto de imagens desenhadas do brinquedo sob o olhar do autor e narrando seus atos perversos.

Além disso, ainda na infância, o protagonista havia criado um personagem monstruoso em um conto chamado “A Tumba”. Um monstro de pelos negros e louros, cego por conta da escuridão na qual vivia, com dentes capazes de roer portas de madeira e caçador de crianças. Esse personagem cria vida e se manifesta na noite de Halloween, seguinte ao dia da festa, e entra em conflito com o cachorro da família, enquanto Bret Ellis observa o embate do jardim coberto pela escuridão no fundo da casa.

Esta primeira forma de loucura é acompanhada pela constante transmutação da casa onde vive naquela de sua infância. O protagonista não é somente atormentado por suas criações, mas a casa onde morava quando criança força-se a sobrepor-se à atual. Isto fica expresso na mudança contínua dos móveis, que se dispõem de forma semelhante à dos móveis da morada da infância. A tintura da casa atual se descasca sozinha, evento presenciado pelo protagonista, revelando a argamassa rosa-salmão, cor da casa da infância.

As consequências destas assombrações para os que rodeiam o protagonista chegam a ser drásticas. Em uma determinada noite, Bret Ellis, seu filho Robby e sua filha Sarah são atormentados pelo brinquedo da filha e pelo monstro de pelos negros e louros. Robby fica cara a cara com o brinquedo, que paira ameaçadoramente de asas abertas sobre as costas do seu pai dormente, sua mandíbula revelando uma fileira desorganizada de presas. Sarah é puxada pelos pés pela criatura monstruosa de “A Tumba”. E o pior, uma amante de Bret é assassinada por Patrick Bateman da mesma forma que uma personagem de nome parecido havia sido no manuscrito original de *O Psicopata Americano*, lido apenas por Bret Ellis.

Como se não bastasse, o vídeo gravado minutos antes da morte de Robert Ellis, pai do protagonista, é encontrado anexado em uma série de e-mails. Desde sua mudança, Bret passa a receber e-mails enviados às 2:40 da madrugada da agência do Bank of America em Sherman Oaks, sua cidade natal. Porém, sempre que liga para a agência à procura de explicações, é informado de que neste horário ela não está em funcionamento. O vídeo mostra os atos feitos por Robert Ellis antes de sua morte como se fossem gravados furtivamente. Contudo há momentos em que seria impossível não perceber a filmagem e aquele que a realiza, e o reflexo do espelho diante do qual a câmera se posiciona, intermediados pela figura do pai, não apresenta nada senão as costas dele. Apesar disso, em um determinado momento do vídeo é

possível perceber a figura de Clayton¹⁹, outra manifestação de personagens, como sendo o responsável pela gravação.

Assim, o passado atormenta o personagem de Bret Easton Ellis. Não como um peso na consciência pela relação que havia estabelecido com seu pai, mas pela manifestação de elementos fictícios e reais do passado que haviam sido reprimidos por serem justamente expressão da conturbada relação. A semelhança entre o presente e o passado serve de gatilho para a emersão desses elementos. Ao assumir a função paternal, Bret Ellis reativa uma parte propositalmente esquecida da sua memória ao perceber que agora a desconfiança, o desgosto contido que ele sentia quando filho é o mesmo que o de Robby. E a vontade de aceitação que antes pesava sobre a cabeça de seu pai, agora pesa sobre a sua. Ainda mais, acrescentado a tudo isso existe o receio por conta dos desaparecimentos de crianças, potencializado pelas suspeitas de que sejam planejados pelas próprias crianças. E tudo isso é tão intenso que mesmo seus mais antigos personagens, afundados na lama do seu inconsciente, criam vida.

É importante perceber que os dois livros giram em torno da loucura, mas que possuem bases diferentes. Um, *Nó na garganta*, se passa em um cenário que não se pretende real, mas que com certeza é comum na vida de muitos. Tal cenário é baseado na pobreza e no contraste com a riqueza e família estruturada e saudável de outros. O outro, *Lunar Park*, gira em torno de uma vida familiar cuja perfeição é constantemente requerida e cegamente considerada pela matriarca. Dessa forma, a loucura não possui receita padrão pra que se origine. A loucura tem terreno fértil independente da classe social do indivíduo.

Independente, inclusive, da diferença de tratamento dado à loucura nestes livros. Seja diagnosticada psiquiatricamente ou não, é inevitável afirmar a presença da loucura em ambos. Alguns, talvez, tentassem defender a inexistência dela em *Lunar Park*, contudo estariam agindo como os personagens da obra que se recusam a percebê-la, por considerarem o protagonista um usuário de drogas. Com isto, seus defensores estariam assemelhando as alucinações promovidas por substâncias psicotrópicas à crença em momentos sóbrios de que um brinquedo estaria vivo, por exemplo. Entendemos com essa recusa a demonstração do sentimento de proeminência da classe alta retratada na obra, que se recusa a se considerar suscetível a falhas. Enquanto em *Nó na garganta*, apesar de a loucura ser diagnosticada psiquiatricamente, entendemos o tratamento dado a ela como uma resolução de problemas.

19 Personagem do primeiro livro de Bret Easton Ellis, *Abaixo de zero*, livro que o levou ao sucesso vertiginoso.

Não há intuitos benevolentes ou meramente altruístas, mas simplesmente um egoísmo disfarçado que decide se livrar do problema da maneira mais conveniente.

Referências Bibliográficas

ELLIS, B. E.. *Lunar Park*. Tradução de Aulyde Soares Rodrigues e Maria Parula. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

MCCABE, P. *Nó na garganta*. Tradução de Lidia Cavalcante Luther. São Paulo: Geração Editorial, 1997.

HOBBS E LOCKE: ESTADO DE NATUREZA E ESTADO CIVIL

Daniel Soares Silveira²⁰

Resumo: Thomas Hobbes e John Locke são dois autores importantes do contratualismo. Não obstante defenderem que a origem do poder civil não é divina, mas sim fruto de um acordo mútuo entre os homens com o intuito de sair do Estado de natureza, nossos autores defenderão posições contrárias em relação a extensão do poder do Estado Civil. Defendemos que devido a forma como cada filósofo irá conceber o homem no seu estado natural, implicará num Estado mais liberal, em Locke, e num Estado absolutista, em Hobbes, dada essa diferença na concepção da condição natural do homem. Assim, neste texto, evidenciaremos essas diferenças na teoria da concepção do homem no estado de natureza, bem como a diferença de poder e autoridade nos Estados Civis propostos por cada filósofo.

Palavras-chave: Locke, Hobbes, Estado de natureza, Estado civil.

Abstract: Thomas Hobbes and John Locke are two important authors of contractualism. Although they argue that the origin of the civil power is not divine, but rather the result of a mutual archodo between men with the intention of leaving the state of nature, our authors will defend contrary positions in relation to the extension of the power of the Civil State. We argue that because of the way each philosopher will conceive man in his natural state, it will imply a more liberal state in Locke and an absolutist state in Hobbes given this difference in the conception of the natural condition of man. Thus, in this text, we will show these differences in the theory of the conception of man in the state of nature, as well as the difference of power and authority in the Civil States proposed by each philosopher.

Keywords: Locke, Hobbes, State of nature, Civil state.

²⁰ Aluno do 7º período do curso de filosofia (UFS).

Introdução

Thomas Hobbes (1588-1679) e John Locke (1632-1704) são conhecidos, entre outras coisas, pelos seus tratados políticos que, em grande medida, destoavam da forma corrente de se pensar o Estado na época dos autores. Nossos filósofos viveram num período conturbado politicamente. No período que abrange suas vidas, houve quedas e ascensões de reis; guerras e disputas religiosas entre católicos e protestantes e entre as seitas que então se proliferavam; além das lutas do parlamento inglês por maior autonomia frente aos reis, que reivindicavam poder e autoridade absolutos. Nessa querela, Locke e Hobbes assumiram posições contrárias. O primeiro defendia maior liberdade política e religiosa, delimitando com precisão a extensão de ambos os poderes. Já o autor do *Leviatã*, advogava poder ilimitado ao soberano, em ambas as esferas, negando, assim, o direito de revoluções e protestos por parte da população.

Ambos tinham uma preocupação comum, a manutenção da ordem civil e o fim das guerras político/religiosas que assolavam a Inglaterra e quase toda Europa. Partindo desta preocupação, eles apontaram qual seria o modelo de estado que poderia sanar as disputas entre os homens e regular suas vidas em sociedade. Para tanto, tiveram que idealizar como seria a natureza do Homem, qual seria a condição do Homem naturalmente, fora da sociedade; para, com base nisso, dizer qual seria o melhor modelo de estado para o Homem assim concebido.

Ambos conceberam o Homem como um ser capaz de escolher racionalmente, assim, capaz de usar sua razão para pensar seu estado natural e buscar sair dele. Não obstante, consideram o Homem como sendo movido por suas paixões, colocando seu interesse acima dos demais e agindo, portanto, em causa própria. São contratualistas, ou seja, defendem que os homens não vivem em sociedade por natureza, como defendia Aristóteles na *Política*²¹, mas através de um contrato saem de seu estado natural (estado de natureza) e formam um corpo político ou Estado Civil.

No seu estado natural os homens são iguais e livres, não necessitam se submeter à vontade de nenhum outro homem. Assim, nossos filósofos negam que o poder do governante possui origem divina, como costumavam defender os partidários da monarquia absoluta --

21 “[...] toda Cidade está na natureza e que todo homem é naturalmente feito para a sociedade política. Aquele que, por natureza e não por obra do acaso, existisse sem nenhuma pátria seria um indivíduo detestável, muito acima ou muito abaixo do homem” (ARISTÓTELES, 2002, p.4).

dentre os quais Hobbes é uma notável exceção --, como Sir Robert Filmer, notadamente, na obra *Patriarca*, contra quem Locke irá escrever seu *Primeiro Tratado Sobre o Governo*²².

Podemos ver que nossos filósofos possuem opiniões ora concordantes, ora conflitantes. Um dos maiores pontos de conflito de suas obras é sobre a concepção da condição do Homem no estado de natureza e da extensão e poder do estado civil e, conseqüentemente, do governante. Defendemos que, devido à forma como cada um dos filósofos pensa o estado de natureza, tem implicações na maneira como a sociedade civil é concebida, para que dê conta de cercear os apetites destrutivos dos homens, bem como promover uma vida mais próspera e segura a eles. Defendemos que, devido à forma como cada um pensa o estado de natureza, a concepção de cada um dos filósofos implica em sociedades civis com autoridade e poder distintos.

Tendo isso em vista, pretendemos, primeiramente, caracterizar o estado de natureza em ambos os filósofos, evidenciando suas discrepâncias. Na segunda parte, veremos como o estado de natureza defendido por cada um implica em sociedades com poderes e extensões distintas.

O estado de natureza e a condição do Homem nele

Hobbes

O estado de natureza caracterizado por Hobbes é um estado em que todos os homens são iguais e são cientes dessa igualdade: as mesmas capacidades físicas e intelectuais são comuns a todos e a superioridade física ou intelectual de alguns não é grande o suficiente para assegurá-los de não serem atacados e destruídos pelos demais. Um homem, mesmo que possua grande força, ao dormir pode ser atacado e morto por outro fisicamente mais fraco ou um grupo pode se associar, temporariamente, para privá-lo de um bem que outrora tinha em seu domínio. Mesmo a inteligência não é capaz de assegurar, definitivamente, um objeto a uma pessoa, até mesmo por que a inteligência, no estado de natureza, está restrita à experiência e os homens incapazes de produzir ciência nesse estado. Em suma, no estado de natureza os homens são tão iguais que aquilo que é desejado por um deles, outro não só pode desejar, mas ter a esperança de possuir. Esta igualdade natural, ao invés de ser vantajosa aos

22 Sobre a defesa do direito divino dos reis governarem, na obra de Filmer, e a contraposição de Locke, cf. (SILVA, 2013, p. 33-47).

homens, gera-os muitos inconvenientes e coloca-os em um estado de guerra constante, uma guerra de todos contra todos.

Vemos, sem grandes dificuldades, que o problema do Homem no estado de natureza está, para Hobbes, no fato de que todos eles são naturalmente iguais, não tendo um que se distingue por natureza, de modo a exercer domínio natural sobre os demais. A tese de Hobbes é que a igualdade dos homens no estado de natureza gera, inevitavelmente, uma guerra de todos contra todos. Já que nosso filósofo não aceita uma superioridade natural de um homem em relação aos outros, para dominá-los, terá de evidenciar por que uma distinção artificial é necessária e como ela acontece. Para entendermos melhor esta posição do filósofo é necessário entendermos como ele concebe a natureza humana.

Os homens possuem as mesmas faculdades e as mesmas paixões. O principal instinto do Homem é preservar sua vida e seus membros, para isso ele fará o que achar necessário e estará “coberto” pela lei de natureza.²³ Como possuem as mesmas paixões e necessidades, inevitavelmente desejarão possuir o mesmo objeto, muitas vezes ao mesmo tempo, porém, na maioria delas, não é possível possuírem ao mesmo tempo e, um não tendo maior direito ao objeto que o outro, lutarão por ele. Pode-se somar a isso que, ao contrário do que defendiam os gregos antigos, para o filósofo inglês, os homens não buscam a presença dos demais por prazer, mas apenas por necessidade ou para obter algum benefício. Este benefício, muitas vezes, é algo vão, como elogios e destaque em relação aos demais. Ademais, poucas vezes isso é possível e sempre que o é, implica o rebaixamento explícito ou implícito dos demais. Assim, acabam por entrar em conflitos por ninharias, por um olhar tido como ofensivo ou por um desprezo.

A vida dos homens, dessa forma, é pautada pela desconfiança mútua. Um sempre planejando atacar ou se defender do ataque de outrem. Este medo constante de ataque deixa os indivíduos ainda mais violentos e desconfiados, fazendo-os atacar outros por prevenção. A vida, por isso, é curta, pobre e violenta. O estado de natureza, para Hobbes, implica um estado de guerra, não uma guerra qualquer, mas uma guerra de todos contra todos:

23 No estado de natureza é lícito a todos os homens se disporem de todas as coisas como bem entenderem, até mesmo para destruí-las; pois aquilo que eles desejam, desejam por verem nisso algum bem, e tal desejo indica que de alguma forma isso ajuda a si preservarem, ou lhes parece que ajuda, e isso, portanto, lhes dá o direito de possuí-las. “[...] no estado de natureza, a medida do direito está na vantagem que for obtida”. (HOBBS, 2002, p. 33).

[...] não haverá como negar que o estado natural dos homens, antes de ingressarem na vida social, não passava de guerra, e esta não ser uma guerra qualquer, mas uma guerra de todos contra todos. Pois o que é a guerra, senão aquele tempo em que a vontade de contestar o outro pela força está completamente declarada, seja por palavras, seja por atos? O tempo restante é denominado paz (HOBBS, 2002, p.33).

Nesse estado não pode haver ciência, pois faltam aos homens as condições básicas para seu surgimento. Também não há propriedade privada porque não há leis que a regule e a garanta, pois não existe poder comum que as estabeleçam. E se não há leis, também não há justiça ou injustiça, já que, para Hobbes, elas só existem em sociedade.

Hobbes não poupa argumentos para caracterizar o Homem como um ser embrutecido, vaidoso e violento. Essa pintura do Homem levará o filósofo inglês a propor um Estado totalitário com o poder centrado nas mãos de poucos, de preferência de um único indivíduo, cuja vontade comandará os demais. Sem a obrigação de obedecer a um indivíduo ou um grupo pequeno de indivíduos, os homens se destruiriam mutuamente. Já John Locke, como veremos, irá conceber um estado de natureza mais pacífico, por isso também irá defender um Estado civil com maior liberdade individual.

Locke

Locke também concebe os homens como sendo livres e iguais no estado de natureza, não tendo de se submeter a nenhuma outra pessoa²⁴. Não obstante, essa liberdade, diz o filósofo, não é licenciosidade, ou seja, os homens não podem se dispor a tudo como bem quiserem:

Contudo, embora seja este um estado de liberdade, não o é de licenciosidade; apesar de ter o homem naquele estado liberdade incontestável de dispor da própria pessoa e posses, não tem a de destruir-se a si mesmo ou a qualquer criatura que esteja em sua posse, senão quando uso mais nobre do que a simples conservação o exija. O estado de natureza tem uma lei de natureza para governá-lo, que a todos obriga; e a razão, que é essa lei, ensina a todos os homens que tão-só a consultem, sendo todos iguais e independentes, que nenhum deles deve prejudicar a outrem na vida, na saúde, na liberdade ou nas posses. (LOCKE, 1973, p. 42).

Portanto, dirá Locke, o Homem é criado por Deus com algum propósito, sendo apenas Ele possuidor do direito sobre a vida dos homens. Deus instituiu a lei de natureza para orientar a vida dos homens e esta lhes é suficientemente clara se eles se esforçarem em

24 A não ser se for criança ou se possuir alguma incapacidade mental, pois ambos não são capazes de exercer a liberdade por não terem a razão suficientemente desenvolvida.

conhecê-la. Sendo assim, os homens no estado de natureza, por possuírem essa lei, poderiam viver muito bem uns com os outros.

Ao contrário de Hobbes, Locke defende que já existe propriedade privada e amor entre os homens no estado de natureza e, de maneira geral, os homens respeitam aquilo que pertence ao próximo. Locke, apoiando-se em Hooker, dirá que cada homem por ser igual aos demais, e buscarem as mesmas coisas, como ser amados e respeitados, nada mais natural que também amem e respeitem seus próximos. Pois, se um homem não possuir bons sentimentos para os demais, não pode esperar que os outros tenham para com ele. Assim, nada mais natural que não ataquem a propriedade de outrem, ou seja, sua vida, liberdade e bens em geral.

Apesar de defender que toda criatura racional possa conhecer e se guiar pela lei de natureza, da qual são derivados os direitos naturais, Locke admite que os homens são parciais, ou seja, são movidos pelos seus interesses. E, por isso, surgem inconvenientes no estado de natureza proposto pelo secretário de Shaftesbury. No estado de natureza todo Homem é juiz e executor da lei de natureza²⁵, assim, por vezes, eles podem ser duros demais ao aplicarem uma pena ou pode acontecer que um não tenha força suficiente para aplicar a lei sobre o infrator. Também pode acontecer que um animal de um homem invada a plantação de outro e consuma parte dela. O dono da plantação poderá querer mais do que o devido como pagamento ao prejuízo causado pelo animal do primeiro que, também, pode não querer ressarcir o valor justo ao dono da plantação. Portanto, a falta de um terceiro para julgar, imparcialmente, as disputas entre os indivíduos resulta em contendas que fazem as pessoas buscarem o estabelecimento de um Estado civil para remediar alguns inconvenientes do estado de natureza.

Estabelecimento do Estado, seu poder e extensão

Hobbes

As formas como Locke e Hobbes concebem o Homem e seu estado de natureza nos mostra o porquê deles conceberem o poder do Estado de forma tão diferente. Vejamos agora como os dois filósofos entendem que deve ser o poder civil.

25“(…), pois a lei de natureza seria vã, como quaisquer outras leis que digam respeito ao homem neste mundo, se não houvesse alguém nesse estado de natureza que não tivesse poder para pôr em execução aquela lei[...]

(LOCKE, 1973, p. 42)

As paixões do medo e da esperança; medo de morte violenta, e a esperança de poder desfrutar com segurança do fruto de seu trabalho, farão com que o Homem, diz Hobbes, pense seu estado natural e busque, com o auxílio de sua razão, meios para sair dele. Sendo assim, podemos antever que o fim deste estado é a conservação da vida de seus membros e o usufruto, por parte deles, de seu trabalho. Tendo isso em vista como é instituído Estado²⁶? E como o Estado fará para levar a cabo seu intento?

Diz-se que um Estado foi instituído quando uma multidão de homens concordam e pactuam, cada um com cada um dos outros, que a qualquer homem ou assembléia de homens a quem seja atribuído pela maioria o direito de representar a pessoa de todos eles (ou seja, de ser seu representante), todos sem exceção, tanto os que votaram a favor dele como os que votaram contra ele, deverão autorizar todos os atos e decisões desse homem ou assembléia de homens, tal como se fossem seus próprios atos e decisões, a fim de viverem em paz uns com os outros e serem protegidos dos restantes homens. (HOBBS, 2004, p. 145).

Hobbes irá defender a tese de que os homens precisam de um Estado forte, com poder suficiente para manter seus habitantes em paz, um Estado que consiga manter outros grupos ou Estados receosos de iniciarem uma guerra. Para conseguir isso, dado a natureza má dos homens, é necessário que uma só vontade comande as demais: o Soberano, um homem ou um grupo pequeno de homens que exerce domínio absoluto sobre os demais. Este domínio só pode se dar se ele possuir os meios, ou seja, a força de todos os homens para criar e executar as leis que garantirão a paz no Estado. Mas é mesmo imprescindível que o poder esteja nas mãos de tão poucos? E poderiam os homens, após o pacto, voltar atrás e firmar algum outro?

Mesmo que os homens estejam reunidos em uma grande multidão, só isso não é suficiente para lhes assegurar a paz. Pois, se cada um agir segundo sua própria vontade, não haverá unidade e serão incapazes de se defender de um inimigo comum e mesmo de viverem em paz entre si. Se não fosse assim, não seria necessária a união de pessoas em um Estado civil, mas poderiam viver em harmonia sem o domínio do Estado. Também não é viável que os homens estejam sob uma única vontade por um período determinado de tempo, apenas para vencer um inimigo considerado comum porque pode acontecer que nem todos os membros do grupo considerem as mesmas pessoas como inimigas, gerando conflitos internos e, após vencerem uma batalha, irão cair novamente numa luta interna, dado a multiplicidade de suas

²⁶Hobbes aponta duas formas de criação do Estado: Estado por instituição, por acordo entre os homens e Estado por aquisição, por força natural, ou seja, quando o pai submete seus filhos ou quando um homem submete seus prisioneiros a obedecê-lo. Neste texto, tratamos apenas do primeiro tipo.

vontades e seus desejos de distinção e honra. Assim, quanto menor for o número dos comandantes e quanto maior for seu domínio sobre os demais, menor será a instabilidade do estado e maior será a capacidade de se defender de outro.

Os homens não podem, após o estabelecimento do contrato, voltar atrás. Assim constitui injustiça tentar retirar o poder entregue ao soberano, pois isso feriria o seu direito adquirido e colocaria os homens novamente naquele estado de guerra. Se alguns homens tentam romper o pacto ou não aceitam a decisão da maioria, continuam em estado de natureza em relação aos demais e podem ser destruídos sem injustiça alguma, por parte do Soberano. Porquanto, ao entrarem em assembleia fica implícito que concordam com o resultado, além disso, como o soberano age em nome de todos, age em nome daqueles próprios que por ventura querem destroná-lo. Seria um absurdo dizer que alguém foi injusto consigo mesmo. Após a realização do pacto, só o Soberano está autorizado a transferir sua soberania a outrem. Portanto, o poder do soberano vem por transferência, os demais homens dão o direito e os meios para manter a paz na sociedade, autorizando todas as suas ações como sendo as ações de todos os indivíduos que pactuaram. A ele cabe criar as leis, regular a propriedade privada, as distinções e horarias entre os homens e decidir quando o Estado deve ou não entrar em guerra com outro, além da escolha de qual será a religião praticada no Estado, porquanto a pluralidade de doutrinas poderia gerar crenças absurdas e disputas entre as diversas facções religiosas por poder.

Dessa forma vemos que, para Hobbes, a única maneira de um Estado se manter em ordem é quando há um poder comum e reconhecido entre os homens, poder este tão grande que amedronte e impeça os homens de si destruírem mutuamente, evitando, portanto, revoluções e guerras civis, que seriam a morte do Estado. Para isso, as pessoas entregam todo seu poder e liberdade ao Soberano para agir conforme julgar ser o melhor, pois “Dado que o soberano está encarregado dos fins, que são a paz e a defesa comuns, entende-se que ele possui o poder daqueles meios que considerar mais adequados para o seu propósito” (HOBBS, 2004, p. 149).

Locke

A sociedade civil é constituída, diz Locke, para preservar os bens civis²⁷ de seus membros, garantindo sua posse segura. Portanto, Cabe ao magistrado legislar, imparcialmente, sobre os conflitos entre os membros da sociedade, além de protegê-los de inimigos externos:

Sendo os homens, conforme acima dissemos, por natureza, todos livres, iguais e independentes, ninguém pode ser expulso de sua propriedade e submetido ao poder político de outrem sem dar consentimento. A maneira única em virtude da qual uma pessoa qualquer renuncia à liberdade natural e se reveste dos laços da sociedade civil consiste em concordar com outras pessoas em juntar-se em comunidade para viverem com segurança, conforto e paz umas com as outras, gozando garantidamente das propriedades que tiverem e desfrutando de maior proteção contra quem quer que não faça parte dela. (LOCKE, 1973, p. 77).

Para ter uma maior eficiência na preservação de suas propriedades, os homens entregam seu direito de julgar e punir, que possuíam no estado de natureza, nas mãos do Estado. Dessa forma, o governante utiliza o poder que lhe foi entregue pelos demais homens para punir o infrator da lei, que ataca a paz e segurança da comunidade, privando-o de alguma posse, da liberdade ou mesmo da vida. Tais castigos não são meramente vingança, mas são para evitar que o infrator volte a cometer o crime e que os demais homens, pelo exemplo, também não o cometam. Não obstante, esse poder, como temos visto, não pode ser usado para outros fins, que não seja a preservação e ampliação dos direitos naturais. O magistrado não pode abusar do poder para oprimir os homens, muito menos possui poder absoluto sobre eles. Os homens não são bestas feras nem são incapazes de gerir suas próprias vidas para que um governante desfrute deles como achar melhor. A finalidade do Estado está em dar uma maior unidade a eles e acabar com alguns inconvenientes que possuem no estado de natureza.

Revoluções e desordem dificilmente ocorrerão se os homens puderem dispor de liberdade política e religiosa; e se um pequeno grupo tentar fazê-lo, o magistrado pode, como vimos, usar a força dos cidadãos para reprimir tal grupo, restabelecendo a paz no Estado. “Os governos justos e moderados são por toda parte tranquilos e seguros; mas, quando os homens são oprimidos pela injustiça e tirania, eles são sempre recalcitrantes” (LOCKE, 1973, p. 31).

27 “Denomino de bens civis a vida, a liberdade, a saúde física e a libertação da dor, e a posse de coisas externas, tais como terras, dinheiro, móveis, etc.” (LOCKE, 1973, p. 11).

Se o governante age, injustamente, abusando do poder que o povo o concedeu, está se colocando em estado de guerra contra o povo e pode, sem injustiça alguma, ser deposto e destruído pelas pessoas ofendidas. Mas como nos aponta Dunn,

numa sociedade política legítima, nem mesmo o pior dos tiranos pode ser visto como um mero animal nocivo. Além do direito de vingar ofensas pessoais, há também o dever de preservar a sociedade civil. A revolução, para Locke, não é ato de vingança; é um ato de restauração, de recriação de uma ordem política violada (DUNN, 2003, p. 75).

Considerações finais

Locke e Hobbes escrevem suas obras pensando em qual seria a melhor forma do Estado ser gerido. Ambos temiam a desordem civil e a luta constante e cega por poder, a qual poderia levar o Estado à ruína. Mas ao pensarem a solução para isso, são levados a concepções contrárias de poder e extensão do governo civil. O primeiro, partindo do pressuposto que os homens no estado de natureza estão imersos, irremediavelmente, no estado de guerra de todos contra todos, propõe um governo civil autoritário, com o poder de decisão nas mãos de um único indivíduo, que pode se dispor dos demais como bem entender, pois, apesar de alguns inconvenientes que isso pode gerar aos demais, é muito melhor do que voltarem ao seu estado anterior.

Se em Hobbes o Soberano tem como função acabar com guerra geral, comandando os homens com autoridade e poder absolutos e os impedindo da mútua destruição; em John Locke, o governante apenas é instituído para preservar e ampliar os direitos de natureza do Homem, assim, não pode atentar contra sua propriedade, ou seja, sua vida, liberdade e bens matérias injustamente. Pois Locke pensa o estado de natureza dos homens como sendo, relativamente, pacífico, mas a propensão natural dos homens de serem parciais e a falta de um legislador imparcial para julgar as disputas no estado de natureza levam os homens a estabelecerem a sociedade civil. O magistrado desta irá usar o poder comum para proteger a propriedade de cada indivíduo, punindo quem atentar contra ela. Como a sociedade civil e o governante existem em função da proteção da propriedade dos homens, nem mesmo o próprio governante pode atentar injustamente contra ela e se o fizer, coloca-se em estado de guerra contra os demais homens, podendo ser deposto e punido por eles.

Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES. *A política*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DUNN, John. *Locke*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

HOBBS, Thomas. *Do Cidadão*. Tradução, apresentação e notas de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Abril Cultural, 2004. (C. Os Pensadores)

LOCKE, J. *Carta acerca da tolerância*. 1 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (C. Os Pensadores)

LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo*. 1 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (C. Os Pensadores)

SILVA, S. ROBERT FILMER, JOHN LOCKE E A CONTROVÉRSIA SOBRE A ORIGEM E A EXTENSÃO DA AUTORIDADE POLÍTICA. In: *História e política no pensamento moderno*. Antônio José Pereira Filho e Marcos Ribeiro Balieiro (Orgs.) – Porto Alegre: Redes Editora, 2013. P. 33- 47.

UMA CRÍTICA AO HUMANISMO: REVISÃO DO PENSAMENTO ANTROPOCÊNTRICO

Igor Ferreira Fontes²⁸

Resumo: O presente artigo objetiva fazer uma análise geral das críticas feitas ao pensamento Humanista, principalmente a partir de Blaise Pascal, em *Pensamentos*, e Giacomo Leopardi, nos *Opúsculos Morais*. Iniciaremos o trabalho apresentando de forma sintática o Humanismo tradicional na figura de Giovanni Pico della Mirandola, em seu *Discurso sobre a dignidade do homem*, para, a partir dele, explorar as críticas que posteriormente foram feitas à ideia de que o homem seria o centro da natureza, senhor dela e que esta teria sido criada para seu uso e proveito. Primeiro trataremos da ideia de que o homem seria inteiramente livre e pleno senhor de si, utilizando como contraponto a ideia de fortuna apresentada por Nicolau Maquiavel em *O Príncipe*, o que limitaria a possibilidade de ação do homem e seu controle sobre os acontecimentos. Na sequência, criticando a visão clássica humanista, oporemos as visões de Pascal e Leopardi à de Pico, que colocam o homem como sendo incapaz de conhecer a natureza em sua totalidade: limitado intelectualmente, ele só é capaz de conhecer aquilo que lhe está próximo, mas não o todo. Eles o caracterizam, ainda, como um ser infeliz, que busca formas de não pensar em sua desgraça e miséria, e insignificante perante a grandeza do universo, o qual seguiria normalmente seu rumo caso os humanos desaparecessem, agindo sem se importar se produzirá felicidade ou infelicidade aos homens, sendo completamente indiferente a eles.

Palavras-chave: Humanismo. Antropocentrismo. Leopardi. Pascal.

Riassunto: Il presente articolo si pone come obiettivo quello di fare un'analisi generale delle critiche rivolte al pensiero Umanista, principalmente partendo da Blaise Pascal, nei *Pensieri*, e Giacomo Leopardi, nelle *Operette Morali*. Inizieremo l'articolo presentando sintatticamente l'Umanesimo tradizionale nella figura di Giovanni Pico della Mirandola, nel suo *Discorso sulla dignità dell'uomo*, affinché, cominciando da lui, sia possibile esplorare le critiche che posteriormente furono fatte all'idea che l'uomo sarebbe al centro della natura, suo signore e che questa sarebbe stata creata a suo uso e consumo. Dapprima, tratteremo dell'idea che

28 Estudante do curso de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (UFS). E-mail para contato: igor-fontes@outlook.com

l'uomo sarebbe pienamente libero e completamente signore di sé, utilizzando come contrappunto l'idea di fortuna presentata da Niccolò Machiavelli ne *Il Principe*, il che limiterebbe la possibilità di azione dell'uomo ed il suo controllo sugli eventi. Proseguendo, criticando il pensiero classico umanista, opporremo il punto di vista di Pascal e Leopardi a quello di Pico della Mirandola, i quali vedono l'uomo come incapace di conoscere la natura nella sua totalità: limitato intellettualmente, lui è capace solo di conoscere quello che gli è vicino e, nemmeno tutto. Ancora: viene caratterizzato come un essere infelice, che cerca modi per non pensare alla propria disgrazia e miseria, ed insignificante davanti alla grandezza dell'universo, il quale, quest'ultimo, seguirebbe comunque il suo corso normale, nel caso in cui gli uomini scomparissero, agendo senza interessarsi se ciò dovessi dare felicità o infelicità agli uomini, essendogli, di fatto, completamente indifferente.

Parole chiave: Umanesimo. Antropocentrismo. Leopardi. Pascal

Introdução

O pensamento Humanista foi responsável por influenciar as ideias de vários autores ao longo da história. Adotando como um de seus pressupostos a concepção de livre-arbítrio, de que o homem possui a capacidade de escolher, o Humanismo concebia o homem como um ser capaz de determinar seu futuro, governante de si, superior aos outros animais, senhor deles, e a mais feliz de todas as criaturas. Cabia ao homem fazer bom uso de seu livre-arbítrio para de fato fazer-se soberano das outras criaturas e elevar-se para se aproximar dos seres divinos.

Tal pensamento, contudo, depara-se com algumas restrições, das quais tratar-se-ão aqui algumas delas; iniciaremos o trabalho representando a visão Humanista em Giovanni Pico della Mirandola, e em seguida trabalharemos delas. O primeiro contraponto a ser feito é quanto à ideia de que o homem é governante de si: algumas de suas ações são determinadas por uma força que lhe é superior. Para discutir este tema usaremos como auxiliar a ideia de fortuna apresentada por Nicolau Maquiavel em *O Príncipe*.

O segundo ponto a ser discutido trata-se da ideia de que o homem é um ser paradoxal, simultaneamente grande e miserável, partindo dos *Pensamentos* de Pascal. Ainda neste autor, trataremos também de sua visão sobre o homem como um ser finito e limitado, incapaz de compreender toda a natureza. Veremos, ainda, que na concepção do autor, o homem é um ser infeliz, vazio, que busca formas de distrair-se para não pensar em sua miséria.

Por fim, usaremos os *Opúsculos morais* de Giacomo Leopardi para tratar de como o homem é não apenas incapaz de conhecer a natureza em sua amplitude, mas também insignificante e arrogante – além de infeliz. Suas criações importam somente a ele, que ousa chamar seus eventos de *eventos mundiais*; acha que o mundo fora feito para ele e que a natureza age pensando nele. Não basta ser insignificante perante a natureza, o homem é ainda a mais infeliz das criaturas e por isso busca formas de esquecer momentaneamente sua infelicidade.

A condição humana

O Humanismo, uma filosofia que ganhou destaque durante o período renascentista, colocava o homem no centro do mundo. Um de seus pressupostos é a noção de liberdade: o homem é dotado do livre-arbítrio e, por isso, tem a possibilidade de escolher o que fazer. O homem, senhor de si, pode se comportar de forma a elevar-se entre as outras criaturas e aproximar-se dos seres divinos – louvando-se sua dignidade, racionalidade, valores morais – ou rebaixar-se às criaturas inferiores.

Um grande representante dessa visão é Giovanni Pico della Mirandola. Pico, em seu *Discurso sobre a dignidade do homem*, afirma ser o homem a criatura mais admirável. Deus, após criar os céus, a terra, os mares e todos os animais que povoam a superfície, desejava um ser que fosse capaz de compreender, amar e admirar a beleza de toda essa criação, alguém capaz de contemplar toda essa obra: assim, criou Deus o homem²⁹. Contudo, todos os grandes atributos já haviam sido dados aos outros animais; Deus, então, criou o homem como um ser de natureza indefinida. O homem, desse modo, é capaz de obter aquilo que desejar: por ser um ser de natureza indefinida, não é constrangido por limitações, tal como os outros animais, sendo através do uso de seu próprio livre-arbítrio que o homem determinará quais se imporá; colocado no centro do mundo para ver melhor tudo que nele há, o homem, “árbitro e soberano artífice de si mesmo” (MIRANDOLA, 1989, p.57), pode se forjar da forma que preferir, seja degenerar-se às bestas inferiores, ou regenerar-se aos seres superiores, divinos (MIRANDOLA, 2014, p.11).

29 Aqui, Pico utiliza a criação encontrada no primeiro capítulo do livro do Gênesis. Nesta, Deus criou primeiro as montanhas, mares, toda a natureza que cobre o planeta; em seguida os animais e por último o homem, para ser senhor de todos os seres vivos (Gn 1:20-26). No segundo capítulo, entretanto, esta ordem é alterada, com Deus criando a natureza, em seguida o homem, da argila, depois os animais para lhe fazerem companhia e por fim a mulher, tirada de sua costela (Gn 2:4-24).

Por esses aspectos, segundo Pico, “é o homem o mais feliz de todos os seres animados e digno, por isso, de toda a admiração” (MIRANDOLA, 1989, p.55). A ele foi concedido o poder de ter o que desejar, ser o que quiser, sem que nenhuma natureza o determine e o limite: o homem é um camaleão, dotado dos germes de cada espécie e gênero de vida, que crescerão e florescerão conforme ele os cultive. Cabe ao homem cultivar os aspectos que o elevem, que o aproxime das coisas mais altas, e cuidar para que seu livre-arbítrio não se torne nocivo: que sua alma se encha com uma “sagrada ambição”, que o eleve, e que não se contente com coisas medíocres, desdenhe as coisas terrenas, refreie o ímpeto de suas paixões e purifique sua alma, “limpando-a das sujidades da ignorância e do vício” (MIRANDOLA, 1989, p.65).

O primeiro ponto, contudo, é que o homem não é plenamente senhor de si, inteiramente livre: nem todos os eventos que ocorrem em sua vida são controlados por ele. De fato, alguns estão além da sua capacidade de controle. Como aponta Nicolau Maquiavel, no capítulo XXV de *O Príncipe*, “a fortuna decide sobre metade de nossas ações, mas deixa a nosso governo a outra metade, ou quase” (MAQUIAVEL, 2010, p.131). O homem, assim, só seria capaz de controlar no máximo metade de suas ações, estando o resto sob domínio da fortuna. É importante mencionar que Maquiavel não anula o livre-arbítrio humano, apenas ressalta que o homem não é tão livre quanto se imaginava. Nem a fortuna é inteiramente controladora das ações humanas, nem o homem é pleno governante de si: ambos os elementos atuam em suas ações. Tem-se, portanto, que a possibilidade de ação humana, e seu livre-arbítrio, ao contrário da visão de Pico, são limitados por uma força mais poderosa – a fortuna.

Além de ter suas ações restringidas por uma força que lhe é superior, o homem ainda é, simultaneamente, grande e miserável; finito e limitado tanto na natureza quanto na possibilidade de conhecê-la; e mesmo que mire suas ações para atingir a felicidade, nem sempre a alcança. Para Pascal, a relação que ocorre é paradoxal: o homem, ao mesmo tempo em que é um ser dotado de grandeza, é um ser miserável. O homem, segundo Pascal, possui duas naturezas: a primeira, próxima a Deus, do momento em que foi criado. O homem, nessa primeira natureza, era perfeito, pleno de luz e de inteligência; ele via a majestade de Deus. Entretanto, quis o homem ser o centro de si mesmo, independente de Deus; afastou-se de seu criador desejando encontrar felicidade nele mesmo; caiu, assim, nas trevas e aflições que hoje o cercam (PASCAL, Pensamentos, artigo IV). Possuidor da melhor natureza, o homem caiu para uma semelhante à dos animais.

O homem é um meio entre nada e tudo: “um nada em relação ao infinito, tudo em relação ao nada” (PASCAL, Pensamentos, artigo XVII, I). Ele é incapaz de conhecer os extremos, que estão para ele ocultos. Sua inteligência ocupa, na ordem do inteligível, a mesma posição que seu corpo na natureza. Segue-se que ele só consegue captar, então, aquilo que estiver pelo meio: o que estiver nas extremidades lhe escapa da percepção, como se não existisse para elas, e elas para ele. O homem, finito e limitado, composto de duas naturezas diferentes, é incapaz de conhecer em absoluto a natureza, infinita e simples.

Presunçoso de desejar encontrar a felicidade em si mesmo, o homem afastou-se de Deus e caiu de sua natureza primeira. E, nessa queda, encontra-se sua miséria. Tal como um rei destronado que é infeliz por não ser rei, o homem é miserável pois caiu da melhor natureza para uma semelhante à dos animais (PASCAL, Pensamentos, Artigo XVIII, V). Porém, disso ele tira sua grandeza, pois somente ele é capaz de reconhecer sua miséria. Capaz de pensar e fazer sua autorreflexão, o homem torna-se grande à medida em que reconhece que é miserável, afinal

é, pois, ser miserável conhecer-se miserável; mas é ser grande conhecer que se é miserável. Todas essas misérias provam sua grandeza. [...] Numa palavra, o homem conhece que é miserável. Ele é, pois, miserável, de vez que o é; mas, é bem grande, de vez que o conhece (PASCAL, Pensamentos, artigo XVIII, VII-VIII.).

Toda a dignidade do homem reside no pensamento, tal como em Pico, e cabe ao homem, a partir do pensamento, elevar-se. Ele precisa encher-se de luz e pensar: em si, no seu autor, e no seu fim. Esse deve ser o pensamento humano, para Pascal. Ele deve fazer sua autorreflexão, tornar-se ciente de suas grandezas e baixeiras, de como é grande e ao mesmo tempo miserável; usar do pensamento, “coisa admirável por natureza” (PASCAL, Pensamentos, artigo XVIII, XIII), para se elevar e buscar Deus, pois é em Deus que está a felicidade: ela não está nem no homem, nem fora dele, mas em Deus, “tanto fora como dentro de nós” (PASCAL, Pensamentos, artigo XVIII, I).

É preciso, contudo, que o homem busque verdadeiramente Deus, pois Ele só se revelará aos que verdadeiramente o procurarem. A estes, Deus aparecerá, enquanto que o contrário ocorrerá aos que não o fizerem (PASCAL, Pensamentos, artigo XII). Cabe à verdadeira religião ensinar a adorar e amar Deus, que a “felicidade é estar nele, e o nosso único mal estar separado dele” (PASCAL, Pensamentos, artigo IV). Os homens, todavia,

evitando pensarem em si, enchem-se de divertimentos, julgando que nisso encontrarão a felicidade, quando ela só ocorre de fato no repouso. Ao invés de ficarem num quarto, em repouso, buscam a agitação, o tumulto, algo que os distraiam e os dispersem. Ignoram que esses divertimentos não preencherão o vazio de suas existências e que, se a felicidade consistisse nesse divertimento, eles seriam dependentes de algo exterior para ser feliz; entretanto, a felicidade não está nem dentro nem fora, mas, segundo Pascal, em Deus.

Todos os homens buscam a felicidade. Eles diferem no meio que utilizam para alcançar seu objetivo, mas este é o fim de todas as ações humanas. Entretanto, ninguém conseguiu alcançar a felicidade sem a fé – aqui há, para o autor, o limite da razão, e por isso o homem precisaria da graça Divina. Se nunca se corrompesse, o homem gozaria da felicidade. Mas, caído de sua primeira natureza, tenta preencher seu vazio com o que o rodeia, esperando que assim encontre a felicidade, porém esta só está em Deus, alcançada através do repouso, por aqueles que O buscarem, com auxílio da verdadeira religião.

Tem-se ainda que o homem, limitado em ações e conhecimento, grande e miserável, quase sempre infeliz, é incapaz de conhecer a totalidade da natureza; sequer é, como se pensava, centro dela – que, aliás, não fora feita para sua dominação. Ao contrário do que se poderia pensar, as criações humanas apenas importam a eles mesmos: como aponta o poeta italiano Giacomo Leopardi em seus *Opúsculos morais*, no *Diálogo de um duende e um gnomo*, invenções como nomear dias da semana, por exemplo, só afetam aos homens, visto que os dias não deixarão de surgir se não os chamar pelos nomes (LEOPARDI, 1994, p.48). Todas essas coisas são, ao final, irrelevantes à natureza, pois se todos os humanos morressem, ela seguiria seu fluxo tal como era antes deles surgirem (LEOPARDI, 1994, p.49). No referido diálogo, um duende e um gnomo conversam após o fim da raça humana, e em um momento o gnomo diz:

Bem gostaria que um ou dois daquela canalha ressuscitasse e também seria bom saber o que pensariam, vendo que as outras coisas ainda duram, apesar de desaparecido o gênero humano, permanecem e procedem como antes, quando se acreditava que todo o mundo fosse feito e mantido para eles (LEOPARDI, 1992, p.78)

Pode-se ainda observar, no trecho acima, que Leopardi inicia uma crítica ao antropocentrismo. Pico, como visto, concebia o homem como centro da natureza, criado para ser superior aos outros animais e contemplador da obra divina. Em Leopardi, entretanto, o

homem acredita que o mundo foi feito para ele, assim como “também as lagartixas e as moscas acreditam que todo o mundo foi feito exatamente para uso das suas espécies” (LEOPARDI, 1992, p.78); ou seja, cada espécie animal vai acreditar que o mundo foi feito para o seu uso. Tal posição pode ser encontrada também em Nietzsche: em *Sobre a verdade e mentira* o autor diz que também a mosca voa sentindo-se como centro do mundo (NIETZSCHE, 1983, p.45).

Mas não bastaria ao homem achar que o mundo fora feito para seu uso: ele precisa também crer que é superior aos outros animais, chamando seus eventos de “revoluções do mundo, e às histórias de seus povos histórias do mundo” (LEOPARDI, 1992, p.79), usando-se como medida para a natureza. Entretanto, o homem, suposto senhor dos outros animais, não é capaz de conhecer toda a natureza: há animais e vários outros seres que os homens não conhecem, seja por seu tamanho, seja por viverem em regiões nunca visitadas pelos humanos. Seu conhecimento sobre a natureza é limitado, percebendo apenas uma parte dela, mais próxima da capacidade perceptiva humana, porém sem poder conhecer a totalidade – tal ideia de limitação da inteligência humana em relação à natureza é encontrada, com alguma semelhança, também em Pascal, como foi visto, que concebia o homem como um ser incapaz de compreender a natureza como um todo.

Uma diferença, contudo, entre Leopardi e Pascal, se dá na percepção que cada um tem do homem em relação aos outros animais: enquanto que para este o homem é apenas diferente dos outros animais, sem significar com isso uma necessária superioridade em relação a eles, para aquele o homem não é diferente dos outros animais, tendo como ressalva o fato de que ele destrói a natureza. Os outros animais vivem na natureza sem modifica-la – ou, se ainda o fizerem, ao menos sem destruí-la – enquanto que isso não ocorre com o homem: ele guerreia entre si, mata outros, desmata florestas, altera ordens de rios, polui o ambiente em que vive.

No *Diálogo da natureza e um islandês*, o poeta concebe o homem como um ser deslocado na natureza, sem um clima ou ambiente em que ele pudesse viver bem, tal como ela fizera com os outros animais (LEOPARDI, 1994, p.105). É interessante a comparação dessa visão com a de Pico: ambos parecem compartilhar da ideia de o homem não possuir um lugar fixo na natureza, feito para que ele ali vivesse. Todavia, enquanto que para Pico isso é algo bom, pois ele interpreta como uma não-limitação do homem, podendo a ele, então, ser e ter o que quiser, Leopardi vê isso como um problema, dado que o homem, desse modo, além de

deslocado, sem possuir nenhum ambiente que lhe seja próprio, não pode, com isso, ter uma vida feliz – ou, ao menos, “sem miséria e dificuldades” (LEOPARDI, 1992, p.122).

Ainda neste diálogo, dando voz à natureza, o autor reforça a indiferença dela para com os homens: ela não age pensando neles, e não tem em mente sua felicidade ou não quando realiza algo. Na verdade, a natureza sequer percebe o que eles sentem, a não ser por raríssimas vezes. Complementa ainda que, se, por acaso, ela exterminasse a espécie humana, sequer perceberia (LEOPARDI, 1994, p.108-109). O mundo não foi feito para o homem, a natureza não apenas não se importa com ele, como não age pensando nele e lhe é tão indiferente que se ele deixasse de existir, ela não perceberia.

Há, ainda, outra oposição a se fazer ao pensamento de Pico: a felicidade humana. Para ele, o homem era a mais feliz das criaturas, digno de toda a admiração. Na visão de Leopardi, entretanto, o homem é, na verdade, “a mais complicada e infeliz de todas as criaturas” (LEOPARDI, 1992, p.200). Sem um lugar no mundo que seja de fato seu para viver bem, o homem é obrigado a viver com miséria e dificuldades, enfrentando as ações da natureza que, apesar de não importar-se com ele, a ele parece que o odeia e lhe é cruel.

Segundo aponta Leopardi, o homem é condenado a viver com sofrimento em todos os dias de sua vida, não tendo a oportunidade sequer de aproveitar: a natureza lhe havia obrigado a viver nessa condição, tendo que sofrer e não aproveitar (LEOPARDI, 1994, p.107-108). Uma pequena semelhança a este pensamento pode ser vista no parágrafo 341 da *Gaia Ciência*, de Nietzsche, no qual, para ele, se alguém lhe dissesse que viveria exatamente a mesma vida novamente, isso seria uma maldição, pois falta, na vida humana, algum “instante descomunal” que fizesse com que se desejasse viver, novamente, a exata mesma vida (NIETZSCHE, 1983, p.208-209). Apesar de Leopardi não pensar numa repetição da vida vivida, em ambos nota-se a ausência da felicidade na vida humana, repleta de misérias.

O homem, sem nada que compensasse essa situação, sem momentos de grande alegria, lidando com sofrimento em todos os dias de sua vida, aparentemente destinado a sofrer (LEOPARDI, 1994, p.107-108), encontra, na embriaguez – apontado pelo autor em *Elogio dos pássaros* – uma forma de esquecer-se um pouco de si e de distrair-se de seus males – ao menos durante aquele momento no qual o homem encontra-se embriagado (LEOPARDI, 1994, p.207-208). Há, nesse ponto, uma leve semelhança com o tratamento que Pascal dá ao

divertimento: em ambos o homem diverte-se com facilidade, esquecendo-se de si por um momento, buscando uma forma de não pensar em sua infelicidade, miséria e sofrimento. Entretanto, para Pascal, tal ocorre com o divertimento de modo geral, enquanto Leopardi trata aqui mais especificamente da embriaguez. O homem é um ser tão infeliz e miserável que necessita de algo que lhe tire do presente e da realidade, fazendo-o esquecer, assim, de si e de sua desgraça, para que possa, com isso, suportar o fardo que é a sua existência

Conclusão

A tradição Humanista, como se viu, buscou elevar o homem. Em sua tentativa de torna-lo superior aos outros animais, atribuiu-se-lhe poderes que ele não possuía, como o de ser pleno governante de si. O homem depara-se, ao decorrer de sua vida, com situações que estão fora de seu alcance, situações as quais ele não pode controlar e que determinam o modo pelo qual ele agirá. Mesmo que ele possa controlar uma parte, trata-se apenas disso, estando o todo aquém de sua capacidade.

Também a tentativa de atribuir ao homem posição central na natureza mostrou-se problemática. Ele é insignificante em relação a ela, a ponto de poder ser destruído e ela seguir seu fluxo tal como era antes dele existir. Soma-se a isso que ele é finito, limitado, incapaz de compreender a natureza em seu todo. Sua inteligência apenas consegue conhecer uma parte, que está mais próxima de suas limitações; mas o que estiver fora dessa faixa é-lhe desconhecido. E, com isso, atinge-se ainda sua crença de que tudo foi criado para ele. A natureza não foi criada para o homem, nem possui a obrigação de satisfazê-lo.

Nem a felicidade é-lhe plenamente concedida. Sendo obrigado a encontrar um lugar na natureza e a enfrentar diversas misérias e sofrimentos, o homem busca, em todas as suas ações, encontrar a felicidade. Contudo, cabe-lhe apenas contentar-se com formas de esquecer momentaneamente suas desgraças, utilizando da fuga da realidade para esquecer por um momento de si, evitando a autorreflexão. Embriaguez, divertimentos ou qualquer que seja o método usado, o homem busca formas de não pensar em sua infelicidade, agindo, por vezes, em direção contrária à sua felicidade.

O homem não pode controlar tudo, o mundo não foi feito especialmente para ele, ele não é o centro do universo, e nem tudo pode ser por ele compreendido. Quando extinguir-se, ele não fará falta para a natureza, que continuará sendo como antes. Sua existência na Terra é

passageira, tal como ocorreu com outros animais; e seu tempo de vida, comparado ao do planeta, é efêmero – e ainda mais insignificante se colocado em relação ao tempo de existência do universo.

Referências Bibliográficas

GORGULHO, G. S.; STORNILO, I.; ANDERSON, A. F. (coords.). **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2013

LEOPARDI, G. **Operette morali**. Milano: Biblioteca universale Rizzoli, 1994

LEOPARDI, G. **Opúsculos Morais (Operette Morali)**. Trad. Vilma Katinsky. Campinas: Hucitec, 1992

MACHIAVELLI, N. **Il principe**. Torino: Einaudi, 1972

MAQUIAVEL, N. **O príncipe**. Trad. Maurício Santana Dias. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2010

MIRANDOLA, G. P. della. **Discurso sulla dignità dell'uomo**. A cura di Francesco Bausi. Italia: Fondazione Pietro Bembo/Ugo Guanda Editore, 2014

MIRANDOLA, G. P. della. **Discurso sobre a dignidade do homem**. Trad. Maria Lurdes Sigardo Ganho. Lisboa: Edições 70, 1989

NIETZSCHE, F. **Obras incompletas**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1983

PASCAL, B. **Pensamentos**. Disponível em: <http://monergismo.com/wp-content/uploads/pensamentos_blaise-pascal.pdf>. Acesso em: 07/09/2017

HUME COMO SOLUCIONADOR DE DISPUTAS: DA LIBERDADE E DA NECESSIDADE

Kamilee Lima de Oliveira³⁰

Resumo: Tal artigo tem como objetivo fazer uma breve análise da Seção VIII do livro *Investigação sobre o entendimento humano* do autor David Hume. Nesta Seção, Hume se dedica a explicar sobre a doutrina da liberdade e da necessidade, demonstrando que nós sempre a aceitamos e que, na verdade, o que existia era uma simples controvérsia quanto aos significados dos termos empregados. Diante deste embate, o filósofo coloca como meta o esclarecimento dos conceitos de liberdade e necessidade, para que assim se possa chegar a uma solução da divergência.

Palavras-chave: Hume, liberdade, necessidade, controvérsia.

Resumen: Este artículo tiene como objetivo hacer un breve análisis de la Sección VIII del libro *Investigación sobre la comprensión humana* del autor David Hume. En esta Sección, Hume se dedica a explicar la doctrina de la libertad y la necesidad, mostrando que siempre la aceptamos y que, en la verdad, lo que había un conflicto simple como a los significados de los términos usados. Antes de este choque, el filósofo pone el fin de aclarar los conceptos de libertad y la necesidad, por lo que podemos llegar a una solución de la controversia.

Palabras-clave: Hume, libertad, necesidad, controversia.

Introdução

Hume inicia a Seção “Da liberdade e necessidade” da sua *Investigação sobre o entendimento humano* nos apresentando o “problema” da definição. Segundo ele, a história da filosofia e da ciência sempre foi regada de discussões acerca dos significados dos termos usados para definir as mesmas coisas. Uma vez que os indivíduos têm aptidões mentais parecidas, eles não poderiam manter opiniões diferentes sobre as mesmas coisas, principalmente quando estão diante de uma situação que precisam defender suas posições.

30 Licencianda em Filosofia, UFS; Bacharelada em Direito, Fanese; kamileelima2@hotmail.com

Se os homens estiverem discutindo sobre questões sobre-humanas, é compreensível que não cheguem a uma conclusão. Contudo, quando discutem sobre vida comum, a única coisa que ainda impulsiona o debate é a mera divergência quanto ao uso de expressões que, no fundo, têm os mesmos significados, como acontece com o tema da liberdade e necessidade.

David Hume afirma que os homens sempre mantiveram o mesmo posicionamento sobre liberdade e necessidade e que os filósofos, ao discutirem este problema, acabam se perdendo e deixam de entreter até o leitor mais disciplinado, que se cansa e desiste de acompanhar essa disputa nada atraente. Para resolver essa questão, o autor se propõe a oferecer uma discussão mais leve e com algumas novidades, trazendo até, um ponto final para essa controvérsia desnecessária.

Acreditando que sempre houve consenso entre os homens sobre a doutrina da liberdade e da necessidade, Hume irá demonstrar que o grande obstáculo que havia era em relação aos vocábulos.

Vejamos, então, quais os meios utilizados por Hume para alcançar seu objetivo. Ele começa com a inspeção do que seria a doutrina da necessidade.

Necessidade

Hume nos diz que, para formarmos uma ideia de necessidade, é preciso saber de onde essa ideia surge, afinal, as ideias são frutos de impressões. De acordo com as ideias de causa e efeito que ele expõe na Seção VII, nós “[...] podemos definir uma causa como sendo *um objeto, seguido por outro, e onde todos os objetos semelhantes ao primeiro são seguidos por objetos similares ao segundo.*” (HUME, 1998, p.76). Se nos é tirada essa ideia de causação, também seria retirada a ideia de conexão necessária. Desse modo, toda a nossa ideia de necessidade decorre da observação de que, de maneira uniforme, existe um objeto seguindo o outro, fazendo com que nossa mente infira, a partir do costume, a presença de um objeto em decorrência do outro. Com isso, podemos observar as duas circunstâncias que compõem o conceito de necessidade: conjunção constante de um objeto para outro e a inferência entre eles. Uma vez admitindo estes dois aspectos, estamos aceitando a doutrina da necessidade. Passemos, a partir de agora, a analisar estas duas circunstâncias.

Conjunção constante e inferência

Para entendermos a conjunção constante basta o reconhecimento de que somos absolutamente previsíveis, isto é, as nossas ações mantêm uma certa regularidade, os motivos que levaram determinado povo a agir de tal maneira, foram os mesmo que os dos seus antecessores. Ora, se já somos capazes de saber como foi o passado e como será o futuro, qual a utilidade da história? Bem, a história serve para pesquisar o porquê dessa constante uniformidade em termos de ação humana.

David Hume traz como exemplo de uniformização histórica a seguinte passagem:

Se um viajante, ao regressar de um país distantes, nos trouxesse um relato de homens inteiramente diferentes de alguém com que alguma vez nos familiarizamos, homens que fossem totalmente despojados de avareza, ambição ou vingança, que não conhecessem outro prazer a não ser a amizade, a generosidade e a dedicação à causa pública, imediatamente detectaríamos, a partir destas circunstâncias, a falsidade e far-lhe-íamos ver que era um mentiroso, com a mesma certeza como se ele tivesse entremeado a sua narração com histórias de centauros e dragões, milagres e prodígios. (HUME, 1998, p. 84)

Observando este e outros exemplos históricos somos capazes de entender que esse tipo de relato é contrariamente oposto ao estipulado pela natureza, o que acaba contribuindo ainda mais com a admissibilidade da doutrina que estabelece o pré-determinismo de tudo que fizemos, fazemos e faremos.

Todavia, devemos pensar na possibilidade de uma não uniformidade da natureza, o que levaria a impossibilidade de aferimento de regras gerais sobre toda a humanidade. Hume irá demonstrar que, realmente, a natureza não é tão perfeita assim, ou seja, existem algumas exceções à conjunção constante e, conseqüentemente, à inferência que fazemos dos objetos que nos são apresentados.

Exceções à conjunção constante e o papel do filósofo

Diante do que foi exposto até o momento, seria razoável acreditarmos que nossas atitudes sempre foram dotadas de uma certa constância, porém, existem algumas interferências, como os preconceitos e opiniões de cada época, que dão margem para notarmos que as ações humanas não são tão regulares assim.

O autor admite que as ações que vão contra o curso da natureza são exceções à regularidade da mesma, e o motivo para isso repousaria nos sentimentos depositados nas

relações com os objetos externos. Hume cita como exemplo os políticos, que obterão, para cada uma das suas ações, resultados diferentes, já que os seus receptores são sensivelmente diversos. Uma das questões que surgem com as exceções é: de onde nasce a contrariedade dos eventos?

Hume responde a essa pergunta dizendo que, através das observações dos filósofos, descobriremos que a conexão necessária continua existindo e que a não regularidade de alguns casos deriva da “secreta operações de causas contrárias”. Para explicar tal apontamento, o autor faz uso de uma comparação com o corpo humano. Segundo ele, quando o nosso corpo é atacado por uma enfermidade e os remédios não produzem efeitos, os médicos, já sabendo que o corpo está sujeito a doenças, não ignoram a regularidade e perfeição da máquina que é o corpo humano.

Cabe ao filósofo aplicar o mesmo raciocínio feito pelo médico às ações dos homens. Isso se dá ao entendermos que certas atitudes inesperadas tomadas por um homem podem ser explicadas a partir do conhecimento do seu caráter, pois, como sabemos, o caráter humano é altamente instável. Logo, quando “uma pessoa de disposição amável dá uma resposta impertinente; mas está com dor de dente ou não jantou” (HUME, 1998, p. 87) saberemos que a sua resposta se deu por uma atipicidade e não porque toda a regularidade natural foi afetada.

Com isso, David Hume conclui, mais uma vez, que conexão necessária e regular é tão precisa quanto a causa e efeito³¹. Tão constante ao ponto de a doutrina da necessidade ter sido pacificamente aceita e sequer ter integrado alvo de divergências.

A dependência nas ações humanas

É óbvia a interdependência existente entre os homens. Desde o nosso nascimento até a nossa morte precisamos de um semelhante, seja para que nos alimente ou para que nos enterre. Conforme dito pelo autor escocês, na medida que nos desenvolvemos, aumentamos também as nossas relações com os outros e, em virtude dessas correlações, passamos a criar expectativas quanto a resposta do destinatário de nossa ação. Desse modo, ficamos condicionados a esperar de uma ação a mesma resposta, ou seja, o que aconteceu antes continuará acontecendo no futuro.

31 Vide Seção VII da *Investigação sobre o entendimento humano*

Este cenário é muito bem arrumado pelo autor quando coloca que “Um fabricante conta tanto com o trabalho dos seus empregados para execução de alguma obra como com as ferramentas que emprega, e ficaria igualmente surpreendido se as suas expectativas sofressem uma decepção.” (HUME, 1998, p. 88).

Esta expectativa que margeia as nossas relações e que nos fazem, através da experiência, esperar do outro aquilo que foi feito no passado, sempre esteve presente na vida humana. Então, fica claro que sempre soubemos da necessidade do outro nas nossas ações, do mesmo modo que, em todo o tempo, concordamos com a doutrina da necessidade.

Fazendo uso do que foi dito por Hume na Seção VI, *Da probabilidade*, notamos que, assim como existem exceções à conexão necessária, elas existem também com relação as nossas ações dependentes. Esta afirmação é feita tendo como base esse enunciado: “Um homem que, ao meio-dia, deixa a sua bolsa cheia de ouro no chão em Charing-Cross³², tanto pode esperar que ela voará para longe como uma pena, como ele a encontrará intacta uma hora depois.” (HUME, 1998, p. 90). A partir desse exemplo, percebe-se que é provável que a bolsa seja levada, assim como é provável que ninguém toque na mesma. É possível que um empregado venha de pronto realizar a tarefa para o seu patrão, como também é possível a sua recusa.

Para confirmar a relação das nossas ações com a probabilidade de chances de elas verdadeiramente ocorrerem como no passado, Hume quantifica, explicitando que “Mais da metade dos raciocínios humanos contém inferências de uma natureza semelhante, acompanhadas de mais ou menos graus de certeza proporcionados à nossa experiência de conduta usual da humanidade em tais situações particulares.” (HUME, 1998, p. 90)

Em vista de tudo que foi colocado até agora, a questão que ainda nos assola é: por que os homens reconhecem a doutrina da necessidade nas suas ações, mas não a admitem enquanto palavras?

O não reconhecimento das palavras

Hume sustenta que a disputa quanto às palavras acerca da doutrina da necessidade, mesmo com a sua aceitação universal, resulta do simples fato de os homens começarem pelo

32 Estação ferroviária localizada na cidade de Westminster, Inglaterra

ponto errado da questão, como fica explicitado nesse trecho do seu texto, que além da indicação do ponto sensível, traz uma solução:

Parece, pois, que os homens começam pelo lado errado da questão acerca da liberdade e da necessidade, ao ingressarem nela através do exame das faculdades da alma, da influência do entendimento e das operações da vontade. Discutam primeiro uma questão mais simples, a saber, as operações do corpo e da matéria bruta não inteligente, e experimentem se podem formar alguma ideia de causação e necessidade, exceto a de uma constante conjunção dos objetos, e a subsequente inferência da mente de um para o outro. (HUME, 1998, p. 91)

Com isso, fica esclarecido o motivo que, para o filósofo, levou a essa permanente divergência vocabular. Quando aceitamos a conjunção constante e a inferência como circunstâncias da necessidade, não se tem que falar em qualquer tipo de disputa, a não ser que seja por falta de entendimento referente aos termos. Não obstante, ao acharmos que existem outras circunstâncias fora as já apresentadas, nunca se chegará a um ponto comum dessa grande discussão, sendo que “O único método de elucidação é subir mais alto, perscrutar o estreito alcance da ciência quando aplicada as causas materiais e convencer-nos de que tudo o que dela sabemos é a constante conjunção e a inferência acima mencionadas.” (HUME, 1998, p. 91)

Liberdade

Dando andamento a Seção VIII, Hume começa a falar da liberdade no que diz respeito às nossas ações voluntárias. De maneira brilhante, o filósofo escocês define liberdade como “um poder de agir ou não agir, segundo as determinações da vontade” (HUME, 1998, p. 93). Deve-se deixar claro que essa liberdade não implica em dizer que as ações não estão conexas e que acontecem soltas, ao contrário, a liberdade reside em poder ou não praticar certo ato. Ademais, é óbvio que não encontramos tal liberdade de escolha naqueles que estão presos.

De acordo com Hume, para que se possa obter uma definição incontestável de liberdade, é preciso que dois pontos sejam considerados. Primeiro, é preciso que a liberdade esteja em consonância com a questão de fato e, de forma secundária, a liberdade deve estar em consonância com ela mesma. Desse modo, havendo essas duas circunstâncias, não existiria divergência no que concerne a liberdade.

Ressaltando que nada existe sem uma causa, o autor corrobora com a ideia de que o acaso não existe e que nada significa, diferentemente de Aristóteles, que na sua *Física II*

afirma: “o acaso e o espontâneo são algo” (ARISTÓTELES, 2013, p. 52). Segundo Hume, aqueles que argumentam em favor da existência de causas necessárias e outras não necessárias, provavelmente, não conhecem a definição de conexão necessária, uma vez que todas as causas estão necessariamente conexas com seus efeitos, gerando a inferência que fazemos de um objeto para outro.

Com isso, entende-se que se alguém afirma a realidade de causas não necessárias, estará ignorando toda a doutrina da necessidade e, por consequência, também estará negando a liberdade, assim como se nega a existência do acaso.

A leitura desses tópicos sobre liberdade nos faz pensar sobre a ideia de plena liberdade. Como o próprio Hume nos disse, liberdade é a oportunidade de escolhermos seguindo a nossa vontade. Mas não estaria até a nossa vontade delimitada? Afinal, podemos fazer tudo, desde que, por exemplo, uma lei não nos proíba. E talvez a nossa vontade queira ir além do que a lei disse que não pode ser feito. Não dispondo de plenitude de vontade, não se tem total liberdade. Portanto, refletir sobre liberdade implica em reflexão sobre a sua existência como algo absoluto. Seria, talvez, mais correto falar em autonomia ao invés de liberdade.

O projeto reconciliador

Na parte II da Seção VIII, Hume continua tentando reconciliar liberdade e necessidade. Ele dá início a essa parte narrando que é muito comum a refutação de hipóteses através da demonstração de possíveis consequências negativas para a religião e a moralidade. Segundo ele, esse tipo de manobra argumentativa não prova que uma hipótese é falsa só porque traz consequências ruins. Hume afirma isso para sustentar que liberdade e necessidade estão de acordo com a moralidade e com a religião, tanto que são de extrema importância para a moral religiosa.

A necessidade, nas suas duas facetas (conjunção constante e inferência) é aceita universalmente como algo vinculado à vontade dos homens e que, como dito durante todo o trabalho, a exclusiva discussão que pode surgir é sobre o uso do termo. Contudo, apesar da exequível discussão terminológica, não surgirá nenhuma consequência para a moral e a religião.

Adiante, David Hume coloca que todas as punições previstas em leis são causas, visto que os castigos e repreensões são impostas visando o aumento de boas condutas e redução das más. Logo, se praticamos um crime, seremos punidos, tal punição será a causa para a não reiteração daquele comportamento ilícito, pelo menos é essa a expectativa, visto que já sabemos das probabilidades.

Aqueles que não reconhecem a doutrina da necessidade acreditam que a vingança é um sentimento momentâneo causado por uma pessoa que possua algum tipo de relação com o vingador. Dessa maneira, o que se vinga não pode ser repreendido, pois não é responsável por uma única ação que vai contra ao seu caráter idôneo. Diante disso,

[...] segundo o princípio que nega a necessidade e, portanto, as causas, um homem fica tão puro e incorrupto, depois de ter cometido o crime mais horrendo, como no primeiro momento do seu nascimento, nem a sua índole está de maneira alguma implicada nas suas ações, dado que dela não derivam [...] (HUME, 1998, p. 96)

À luz desse mesmo pensamento, os homens que agem tomados de ignorância não deverão ser censurados porque as suas ações tiveram princípios momentâneos, bem como aqueles que agem sem prévia elaboração, uma vez que ações tomadas por impulso acontecem de maneira esporádica.

Estando esclarecido o papel fundamental da necessidade no que diz respeito a moralidade e religião, David Hume se debruça agora sobre a importância na liberdade. O autor enaltece que ações de liberdade são desprovidas de qualidades morais, de modo que não podem ser alvo de julgamento.

Isto posto, o filósofo assume que ainda não conseguiu solucionar todos os obstáculos colocados diante das doutrinas da necessidade e da liberdade. A objeção consiste em dizer que: se as nossas ações seguem a doutrina da necessidade, existiria uma cadeia de causas necessárias, desde a causa primeira até a causa que determina as mínimas ações dos homens. Admitindo que Deus é a causa original, seremos obrigados a afirmar que todas as nossas atitudes decorrem da causa inicial, o Criador. Entretanto, emerge uma questão. Se Deus é a causa que deu início a todos os nossos atos, ele, apesar da sua extrema benevolência, também seria responsável pelos atos ruins exercidos pelas suas criaturas?

Essa pergunta poderá ser respondida de duas maneiras, que são: i) as ações humanas nunca são imorais por serem consequência de uma causa grandiosamente boa; ii) as ações

humanas imorais também são de responsabilidade de Deus, retirando, assim, a sua intacta perfeição.

Para a primeira opção, Hume diz que alguns filósofos, como os estóicos, defendem que toda a criação divina é perfeita, sendo o mal uma condição intrínseca do todo benevolente, ao ponto de nem o próprio Criador ser capaz de eliminar a maldade do mundo. Esse posicionamento nos leva a crer que todos os males que sofremos durante a nossa existência é um meio que serve para alcançarmos o tão sonhado final feliz.

A segunda resposta é mais complexa, já que é muito difícil convencer e ser convencido de que se um homem que mata seu semelhante é responsável pelo seu ato, o Autor da primeira causa será igualmente responsável, em virtude do encadeamento necessário de causas. Entender que a Divindade é a causadora de todas as nossas ações, inclusive as más, mas não é a responsável por todas as imoralidades requer um discernimento que vai além do suportado pela nossa razão.

Conclusão

Perante ao exposto, podemos concluir que David Hume cumpre com o que foi prometido, mostrar que nunca deveria ter existido divergência no tocante a necessidade e a liberdade, uma vez que essas doutrinas sempre foram aceitas universalmente.

Na primeira parte deste trabalho tratamos de explicar a doutrina da necessidade e os seus dois aspectos, a conjunção constante e a inferência mental de um objeto para outro. Além disso, também foi exteriorizado que até mesmo a mais constante uniformidade sofre exceções, graças a interferência de causas opostas ocultas.

Dando continuidade, analisamos a interdependência que impera nas relações humanas, ficando patente que a uniformidade das nossas ações nos cria uma expectativa em relação a atitude do nosso destinatário. Isto é, necessariamente, esperaremos o mesmo do outro.

Fechando a primeira parte da dissertação, foi examinada a questão que, talvez, seja a base de toda a Seção VIII da investigação do filósofo Hume, trata-se do irreconhecimento das doutrinas por conta de uma mera confusão de nomenclatura. De acordo com ele, este não reconhecimento acontece porque investigamos primeiro questões mais complexas do que as sobre a matéria, por exemplo.

Em seguida, falamos da liberdade como aquilo que dispomos para agir de acordo com a nossa vontade, liberdade esta que deve estar em consonância com ela mesma e com a questão de fato. Nesse momento foi feita uma simples reflexão sobre a concretude da liberdade, uma vez que, segundo o nosso ponto de vista, não existe plena liberdade se estamos desde sempre determinados e limitados. Se é livre quando só se pode escolher entre coxinha de frango ou de queijo? Talvez desejemos uma de carne.

Na última parte da seção, Hume prova que liberdade e necessidade são essenciais para moralidade e religião, além do mais, sana mais algumas objeções, como a da cadeia necessária de causas. Como um bom ateu, o filósofo se pergunta e responde como Deus, o causador inicial, ser tão bom e, ao mesmo tempo, o provocador de ações repulsivas.

Ao longo de toda construção do presente trabalho, percebemos o quão caprichosamente a *Investigação sobre o entendimento humano* foi escrita por David Hume, de maneira tal que nos guia para descobertas sobre nós mesmos, ficando evidente que estamos condicionalmente ligados uns aos outros e que tudo que fazemos está estritamente conectado.

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *Física I e II*. Editora Unicamp: 2ª reimpressão, 2013.

HUME, David. *Uma Investigação sobre o Entendimento Humano*. Lisboa: Edições 70, 1998.

UMA ESTÉTICA DA LOUCURA: LACAN E O EXPRESSIONISMO ALEMÃO

Karina Nunes dos Santos³³

Resumo: Este texto foi submetido à disciplina Estética, do curso de filosofia, sob avaliação do professor Dr. Rodrigo Pinto de Brito. Pretendemos, nele, analisar os elementos do expressionismo alemão no cinema como forma simbólica de refletir os processos psicológicos resultantes dum determinado contexto social. Processos esses que criam uma “estética da loucura”, já presente desde sempre no imaginário coletivo. Sob uma ótica lacaniana dos conceitos de loucura, inconsciente, linguagem e subjetividade, procuraremos evidenciar os meios pelos quais esses processos ocorrem e se manifestam na expressão da arte, mais especificamente, no expressionismo alemão cinematográfico.

Palavras-chave: Lacan; expressionismo; inconsciente; loucura; linguagem.

Abstract: This text was submitted to the Aesthetic discipline, of the course of philosophy, under evaluation of the Prof. Dr. Rodrigo Pinto de Brito. We intend to analyze the elements of german expressionism in cinema as a symbolic way of reflecting the psychological processes resulting from a particular social context. These processes create an "aesthetic of madness", already present in the collective imaginary. Under a Lacanian view of the concepts of madness, unconsciousness, language and subjectivity, we will try to highlight the means by which these processes occur and are manifested in the expression of art, more specifically in german cinematographic expressionism.

Keywords: Lacan; expressionismo; inconsciente; loucura; linguagem.

A arte é, sem dúvida, o meio mais efetivo para a expressão de sentimentos e emoções de um indivíduo, de uma cultura, de um povo. A definição de arte, contudo, sofre inúmeras modificações ao longo da história. Na filosofia, a Estética é o campo no qual se estuda o Belo, ou ainda, a Filosofia da arte: sua natureza, seus fundamentos e suas implicações.

³³ Graduando do curso de licenciatura em filosofia, pela Universidade Federal de Sergipe. Karina.filosofia@hotmail.com

O termo “estética” foi criado por Baugarten (séc. XVIII) para designar o estudo da sensação, “a ciência do belo”, referindo-se à empiria do gosto subjetivo, àquilo que agrada aos sentidos, mas elaborando uma ontologia do belo. (JAPIASSÚ, 2008, p. 94-95 1e).

Definir o Belo é julgar os critérios que determinam o nível de apreciação que algo deve/pode receber. Visto que inúmeros problemas acompanham essa definição, assim como os de definir uma estética ao longo da história, torna-se necessário um breve esclarecimento acerca da abordagem escolhida para este estudo.

Na Antiguidade, em Platão e Aristóteles, o Belo tinha relação direta com a Ética, logo, o que era Belo era, por definição, “bom”. O Belo, portanto, estaria ligado a uma finalidade objetiva. Na modernidade há uma mudança central no objeto desse estudo. O Belo passa a pertencer ao campo do subjetivo, a partir de Kant.

[...] Todo belo é o resultado de uma apreciação, de um juízo de gosto subjetivo, isto é, pressupõe que não há nada para ser conhecido. Kant define o belo como “aquilo que agrada universalmente sem conceito”, vale dizer, como objeto de um juízo de gosto que depende da sensibilidade estética, não da inteligência conceitual, referindo-se a um caso particular determinado, mas determinando um acordo universal dos sujeitos. (JAPIASSÚ, 2008, p. 28 3e).

Não trataremos de discutir os problemas da estética, propriamente ditos, mas nos valeremos da definição kantiana, adaptada, no entanto, sob a ótica lacaniana de subjetividade e linguagem, aplicadas à arte, mais especificamente ao Expressionismo alemão.

Grosso modo, cabe afirmar que o Belo está encerrado no que “afeta” os sentidos. Assim sendo, a arte, ou o belo, se manifesta sob as mais variadas formas e se dá na experiência sensível, expressa através da linguagem, seja ela escrita (artes literárias) ou imagética (artes visuais).

Analisaremos neste estudo elementos do Expressionismo alemão cinematográfico que refletem, de forma simbólica, os processos psicológicos que criam uma “estética da loucura”, procurando evidenciar os meios pelos quais esses processos ocorrem, sob uma ótica lacaniana de conceitos-chave, quais sejam, loucura, inconsciente, linguagem e subjetividade.

O inconsciente, de Freud a Lacan

Empregado primeiramente por Sigmund Freud, o inconsciente consiste em todo conteúdo inacessível à atividade consciente:

Em seu sentido freudiano, é umas das qualidades psíquicas que, juntamente com o pré-consciente e o consciente, formam a figuração espacial do aparelho psíquico. Todo fato psíquico pode ser, assim, inconsciente, depois tornar-se pré-consciente e consciente, ou vice-versa [...] Para Freud, boa parte daquilo que constitui nosso ego ou nossa consciência (por exemplo, lembranças, desejos, etc.), é inconsciente e escapa, embora ativamente, à nossa consciência. (JAPIASSÚ, 2008, p. 145).

Como recipiente das memórias reprimidas, traumáticas e socialmente inaceitáveis, o inconsciente se mostra extremamente rico em conteúdo psíquico: “O inconsciente é o nódulo da psicanálise” (SILVA, 1943, p. 71).

Na loucura, o inconsciente se exterioriza, na ótica freudiana, sob a forma de lapsos, metonímias e metáforas.

Esses pequenos acidentes, postos à margem pelas demais ciências, como insignificantes, ou desprovidos de interesse [sic], são, ao contrário, a razão de acuradas observações psicanalíticas, porque caracterizam atos absolutamente determinados e não meras arbitrariedades, como em geral se pensa”. (SILVA, 1943, p. 75).

Em Jacques Lacan, essa expressão torna-se mais específica, manifestando-se de maneira elaborada, através duma linguagem estruturada. O desenvolvimento dessa ideia ficou conhecido como o “retorno a Freud”, na *Segunda Clínica*³⁴ de Lacan. Nela, Lacan aprofunda uma máxima freudiana do princípio da psicanálise, na qual as palavras têm lugar central, organizando-se independentemente do “eu consciente” do analisado, cabendo ao analista apenas “ouvir”, em oposição a “sentir”³⁵. Esse “retorno a Freud” se dá sob a égide do *Complexo de Édipo*³⁶, no tocante ao *sentido*³⁷ real do relato, baseado em padrões estabelecidos socialmente:

Será a partir do Édipo que o sujeito irá estruturar e organizar o seu vira-ser, sobretudo em torno da diferenciação entre os sexos e de seu posicionamento frente à angústia de castração [...] O movimento que afirma o complexo de Édipo como fundamental na estruturação do sujeito e a sua conseqüente relevância incontornável na teoria psicanalítica, também anuncia, ao mesmo

34 Designação de um último momento da psicanálise lacaniana (séc. XXI), que se pauta no aperfeiçoamento da psicanálise freudiana através da linguagem e do sentido real dos conteúdos do relato e da responsabilidade do analisado sobre seus sintomas.

35 Característica da Primeira Clínica de Lacan, em que o analista é mediador entre o relato e o analisado, devolvendo para este uma “verdade” menos dolorosa.

36 Conceito freudiano baseado na tragédia *Édipo Rei*, de Sófocles. Segundo Freud, a criança formula um tipo de desejo sexual inconsciente pela mãe, rivalizando com o pai. Quando as instâncias da psique conseguem se equivaler e resolver os problemas que se estabelecem pelo complexo, diz-se que o mesmo foi superado. O Complexo de Édipo leva em consideração, ainda, o conceito de castração, central na compreensão daquele, e, que sofre adaptações a partir de Lacan.

37 O sentido, em Lacan, é resultado do “significante”, que por sua vez, é produto da interpretação mais completa do relato, que se pauta na análise da linguagem como estrutura do inconsciente.

tempo, a presença irredutível do outro na constituição do sujeito. (MOREIRA, online).

Lacan parte da observação do que é “relatado” pelo indivíduo, analisando as diversas possibilidades interpretativas do símbolo linguístico (a palavra), sem se deixar influenciar pelo que ele – o analista – “sente”, mas interpretando o que ouve do analisado, a partir da *associação livre*³⁸. Essa mudança de paradigma iniciada por Freud e aperfeiçoada por Lacan é precipitada pelo entendimento de que o analista impregna o *sentido* real dos conteúdos quando se limita a “sentir” o que o analisado relata, tornando-o, ao final, uma espécie de cópia de si mesmo. Na psicanálise, cada caso é específico em *sentido* real, o que torna a máxima freudiana um pressuposto à análise de qualquer relato.

Discute-se, ainda hoje, acerca da aplicabilidade de conceitos criados a partir duma determinada época. O *Complexo de Édipo* sofre sérias críticas nesse sentido, o que levou Lacan a pensar uma adequação desse estudo freudiano, corrigindo-o sem descartá-lo. Essa adaptação se fez necessária, segundo Lacan, porque os padrões sociais mudaram: a figura paterna (essência do *Complexo de Édipo*) já não é o centro da sociedade contemporânea.

Na conferência *Instâncias da letra no inconsciente*, para estudantes de Letras da Sorbonne, em 1957, Lacan se pronuncia a respeito da abordagem linguística, iniciada, prematuramente, por Freud, antecipando uma possibilidade mais efetiva de interpretação ao analisar o que mais tarde viria a ser o seu *estruturalismo*³⁹. A partir do estudo da obra póstuma *Curso de lingüística [sic] geral*, de Ferdinand de Saussure, Lacan estrutura o inconsciente através do *significante*, instância resultante da *associação livre* e da superação do “diálogo” entre o analista e o analisado: “A armadilha, o buraco no qual se pode cair, é a de crer que o significado são os objetos, as coisas. O significado é coisa totalmente diversa – é a significação [...]” (LACAN, 1988, p. 43).

O *significante* é, portanto, o *sentido* real resultante da estrutura do inconsciente, através do *Complexo de Édipo*. Quando Freud formulou a máxima supracitada, de que as palavras sabiam se organizar, ele estava fazendo uso, já, da linguagem como possível estruturação do inconsciente, ou seja, ele se mostrou à vanguarda da própria linguística estrutural saussuriana, que data de 1916. Segundo Lacan:

38 Método desenvolvido por Freud, em que o analisado fala tudo que vier a sua mente.

39 Método que afirma existir uma estrutura lingüística no inconsciente, o que permitiria que este se expressasse de forma efetiva, elaborando símbolos e *significantes*.

Quer se trate de sintomas reais ou atos falhos, ou o que quer que seja que se inscreva no que encontramos e reencontramos incessantemente, e que Freud manifestou como sendo sua realidade essencial, trata-se ainda e sempre de símbolos organizados na linguagem, portanto funcionando a partir da articulação do significante e do significado, que é o equivalente da própria estrutura da linguagem. (LACAN, 2005, p. 23).

Quando falamos em símbolos linguísticos ou linguagem, estamos nos referindo, num primeiro momento, à palavra, como estrutura do inconsciente. Num segundo momento, é possível fazer o movimento contrário, se entendermos que o símbolo se expressa a partir de imagens do inconsciente, na forma de sonhos, por exemplo, ou qualquer conteúdo mental. A imagem é, portanto, o conteúdo da linguagem e a linguagem, o símbolo da imagem.

A linguagem da imagem

Sempre que há comunicação entre duas partes, costuma-se dizer que estes se fizeram entender através duma linguagem comum. A imagem, como forma primeira de comunicação, na arte rupestre, por exemplo, ocupa, até hoje, lugar de destaque, primeiro por ser imediata, segundo, pela possibilidade alegórica que carrega. Se já enaltecemos a imagem estática da pintura como forma de linguagem, podemos imaginar as proporções a que isso se eleva com o advento do cinema: a imagem em movimento, ou ainda, a linguagem em movimento imagético.

Através do cinema, o homem devolve a imagem ao mundo exterior, que parte duma primeira imagem (o pensamento) para o a linguagem (a palavra) e, de novo, para a imagem (a arte), que por sua vez se torna significado e volta ao pensamento na forma de crença, manifestando-se, nele, também como imagem, num movimento cíclico. A imagem é, para a arte, recurso simbólico, assim como a palavra o é para a psicanálise, de modo que imagem e palavra não sobrevivem independentemente.

Curiosamente, o cinema surge paralelo à psicanálise e ergue-se, não como expressão artística com fins em si mesma, mas recheada de conteúdo simbólico e ideológico. Não por acaso, o cinema se estabelece sob a incumbência de “projetar” o imaginário nacional, ou seja, ele se fortalece sobre o nacionalismo, alimentando e alimentado por um sentimento de poder e superioridade, exteriorizado e legitimado pela Europa, ainda nos primórdios do cinema.

A união entre psicanálise e cinema se dá quase que naturalmente, pois este passa a ser o espelho dos medos e desejos comuns a uma coletividade. O cinema passa a se preocupar,

então, com a linguagem subjetiva, própria da psicanálise. Em 1896, um ano após as primeiras exposições dos filmes dos Lumière, no Grande Café, Freud emprega o termo “psicanálise” pela primeira vez. Mas antes disso já havia estudos ligando o cinema à abordagem psicanalítica. Na década de 50 esses laços se estreitam ainda mais, com o trabalho pioneiro *O cinema ou o homem imaginário*, do sociólogo, psicólogo e cineasta Edgar Morin.

Essas pontes nos permitem fazer um estudo paralelo entre: cinema sob uma perspectiva psicanalítica e psicanálise a partir da expressão cinematográfica e suas motivações. Nesse sentido, a psicanálise lacaniana funciona como ponto de partida e ao mesmo tempo de chegada, de uma interpretação do “sujeito” no mundo, como centro do discurso acerca do inconsciente, pois, à medida que cria e expressa, também justifica seus motores, num movimento dialético.

A “psicologia do ego” norte-americana priorizava o desenvolvimento do indivíduo, do eu consciente, ao passo que a psicanálise lacaniana enfatizava o *id*, o inconsciente e a noção de “sujeito”. Promovendo uma síntese entre a psicanálise e a tradição filosófica, Lacan investigou o “sujeito” e seus múltiplos sentidos – psicológico, filosófico, gramatical, lógico – contrastando o eu soberano da “psicologia do ego” com o “sujeito do inconsciente”. (STAM, 2003, p. 183).

O cinema passa a ser, então, um grande divã psicanalítico, expondo os mais diversos sentimentos duma população, dentre os quais, nos parece, o mais rico consiste na loucura: a exacerbação do inconsciente.

A estética da loucura e o Expressionismo alemão

Partum insania est!
A loucura é criadora!

Um dos termos mais utilizados por Lacan em sua *Segunda Clínica* é a “invenção”. O sentido em que isso se aplica é estabelecido pelo “sintoma indecifrável”⁴⁰, que aparece como possibilidade de “inventar”, em oposição a “descobrir” uma realidade. O indivíduo, ao detectar seus “sintomas indecifráveis”, tem como única opção “inventar” e assumir as consequências de uma determinada realidade. A abordagem passa, então, da “verdade” para a “realidade”, e, como realidade, Lacan entende a junção do *simbólico*, *imaginário* e *real*.

É por meio da análise do símbolo linguístico que o analista entende o funcionamento psíquico que regula o “sujeito”, determinando os limites entre loucura e sanidade. Delimitar

40 Constatação de que ele – o analisado – é o seu próprio sintoma indissolúvel (impossibilidade de resolução).

essa fronteira, no entanto, sempre foi tarefa árdua, principalmente porque a norma que a regula não é estática e encerrada. Porém, parece correto afirmar que a realidade aparece para a normalidade com certa dose de certeza, ao passo que, para o louco, essa distinção é algo inimaginável. Para ele, a realidade que conhecemos num consenso sequer consiste um problema, pois ela não existe. Trata-se, portanto, de algo mais sutil: “Mas, contrariamente ao sujeito normal para quem a realidade lhe chega de bandeja, ele tem uma certeza, que é a de que aquilo de que se trata – da alucinação à interpretação – lhe concerne”. (LACAN, 1988, p. 91). Sua realidade é, portanto, uma “invenção”.

O limiar entre sanidade e loucura, proposto por Lacan, se instaura a partir de como o “sujeito” (o inconsciente) se comporta em relação à “realidade” e a “certeza” sobre ele mesmo e o mundo. “Realidade” e “certeza” são, para Lacan, conceitos muito distintos, no entanto, essa distinção é algo muito delicado de se averiguar: “O que caracteriza um sujeito normal é precisamente não levar jamais a sério um certo número de realidades cujas existências ele reconhece”. (LACAN, 1988, p. 90). A realidade do louco é a sua certeza.

Outro aspecto central da análise lacaniana diz respeito ao *imaginário*, e é através dele que o louco se realiza, quase sempre no âmbito sexual da neurose, na exacerbação ou contenção da sexualidade, como exposto em seu Seminário *O simbólico, o imaginário e o real*, em 1953, na fundação da Société Française de Psychanalyse. Desse aspecto podemos extrair o deslumbre à falsa liberdade da loucura, que está intimamente ligado ao prazer e à liberdade.

O culto à loucura data da Antiguidade e tem relação direta com o prazer e a liberdade. Na mitologia grega a figura do louco aparece, por exemplo, na personificação de um deus embriagado, excessivo, inconsequente e libidinoso. Dionísio, apesar de louco, mantém seu cortejo ininterruptamente, escapando, por vezes, da morte e toda sorte de perigos. No Tarô, o Louco, que é a carta inicial dos Arcanos Maiores, simboliza a inconsciência e, ao mesmo tempo, a sorte, que aparece vinculada à ingenuidade, numa analogia à “criança”, que recebe a proteção divina na forma de intuição. Embora perdido em seu inconsciente, a figura do louco, seja no Tarô ou na mitologia, mantém uma marcha contínua e nada o detém. Essa característica evidencia o papel da liberdade presente no arquétipo do louco, já que ele não pode assumir responsabilidades sobre seus atos, tampouco sentir-se culpado por qualquer coisa. Livre da culpa, o louco, em toda alegoria, goza do prazer e da liberdade em sua

plenitude, mas em troca perde a consciência e se entrega ao mundo das formas distorcidas do inconsciente. A loucura é, portanto, ambígua, pois ela liberta o indivíduo dos padrões de uma realidade imposta e o aprisiona na deformidade de suas próprias criações. Quando o indivíduo se confunde com seus sintomas, ou ainda, quando ele mesmo é o sintoma, segundo Lacan, resta-lhe inventar uma “realidade” e torná-la uma “certeza”, resta-lhe a loucura.

A estética da loucura parte dessa ambiguidade de significado e aparece bastante delineada pelo Expressionismo nas artes plásticas, arquitetura, fotografia, música, dança e cinema.

Nascido na Alemanha, como movimento vanguarda, o Expressionismo tem como principais características a deformação da realidade, numa tentativa de refletir a natureza da subjetividade humana, ou ainda, uma subjetividade da natureza humana. Nela, o sentimento aparece em primeiro plano em relação à objetividade, louvada pelo impressionismo e naturalismo, outrora. Essa emergência do sentimento em detrimento da realidade objetiva se explica na observação do próprio contexto histórico.

Embora a Europa sustentasse, por um lado, a memória da *Belle Époque*, da Revolução Francesa e ascensão da burguesia, no final do século XIX, havia também um sentimento de medo provocado pela iminência da Primeira Guerra Mundial, ainda nos primórdios do Expressionismo. Temas como a miséria e a solidão são reflexos da angústia desse período sombrio, que se prolongaria até o início da Segunda Guerra Mundial.

Temos aí um panorama bastante significativo no tocante a loucura e sua expressão. No cinema, ela aparece de forma bastante enfática, na deformidade das formas dos cenários e na superposição das sombras sobre a luz, o que, numa analogia possível, representa a angústia inconsciente provocada por duas grandes guerras e os horrores, delas, advindos. A loucura, nesse contexto, também é ambígua, pois aparece como recurso inconsciente de auto-proteção do “sujeito”, na “invenção” lacaniana de uma outra realidade, criando uma fuga da realidade. Ao mesmo tempo, essa “invenção” confere ao louco, beleza, pois ela carrega em si a “possibilidade”, permitindo que, na loucura, o “sujeito” (o inconsciente) exerça, em meio ao horror, a liberdade e o prazer que lhe são inerentes, expressos no Expressionismo alemão cinematográfico.

Desde o final dos anos 1970, esse gênero vem sendo alvo de atenção crescente dos estudos de cinema, em função de uma grande variedade de problemas teóricos que oferece à reflexão. Entre as abordagens teóricas do horror cinematográfico, pode-se destacar suas relações com as tradições literárias e religiosas, com os processos históricos e políticos, com as imagens de guerras, com as mudanças comportamentais, que se deram ao longo do século XX, com a evolução tecnológica [...] (CÁNEPA, online).

Na obra *O gabinete do Dr. Caligari*, Robert Weiner, em 1920, nos apresenta o que seria a maior influência expressionista do cinema alemão. Características como cenários distorcidos e artesanais, ilusão de ótica, exagero de sombras, maquiagem densa, figurino sombrio, plasticidade, fotografia, enquadramento e atuação visceral, conferem ao filme uma peculiaridade entre o gênero:

“O Gabinete do Dr. Caligari” é considerado então a representação mais clássica do expressionismo alemão e influenciou diversos diretores alemães da era muda do cinema e inspirou fantasias de horror em todos os âmbitos. Na sétima arte, os filmes que seguiam esse modelo ficaram conhecidos como os “filmes das sombras”. (VEZARO, online).

O Expressionismo alemão tornou-se referência mundial do amor ao horror, como possibilidade de expressão da arte no cinema, preocupando-se em evidenciar o inconsciente dos personagens, exteriorizado pela forma estética distorcida, a magia, os monstros, a ilusão. O macabro também está presente no Expressionismo e no pós-Expressionismo alemão, a exemplo de *O homem que ri*, de Paul Leni, na metáfora do palhaço, que é forçado a “sorrir” depois do ato brutal de desfiguração facial que sofre a mando do rei, em contraste à sua tristeza constante e irremediável.

Simbolicamente, o Expressionismo alemão carrega sempre, pelo menos, uma dualidade de sentido: por um lado, o personagem central é aterrorizado por forças malignas que o fazem sofrer, por outro, esse mesmo sofrimento lhe aparece como algo inexplicavelmente irresistível. Essa ambiguidade, já mencionada anteriormente, permite que se entenda o caráter “lúcido” da loucura. É como se o indivíduo, ao adentrar o mundo das sombras, mantivesse apagada a luz da consciência, quase que propositalmente. Quase é possível vislumbrar um raio de luz por sobre a escuridão, mas que não dura muito, pois, é muito mais reconfortante ter “certeza” de estar louco do que ter dúvidas sobre a própria sanidade. Luz e sombra compõem, assim, o artifício principal do Expressionismo alemão, a exemplo de *Nosferatu*, de Friedrich Wilhelm Murnau, na metáfora do vampiro:

Uma das experimentações mais emblemáticas na fotografia do expressionismo alemão foi o uso das sombras como elementos narrativos. A experimentação na cena de Nosferatu, onde o vampiro ataca o coração da pobre Ellen. É um marco. (CASTRO, online).

Assim como na *Segunda Clínica* de Lacan a linguagem se organiza estruturando o inconsciente, tornando-o inteligível, no Expressionismo alemão cinematográfico, ela – a linguagem – assume sua forma absoluta, ao expor, através da imagem em movimento, a subjetividade, não de um “sujeito do inconsciente” singular, mas de sentimentos coletivos comuns a uma época: o horror, o medo, a insegurança, a angústia, a loucura. Essa exposição obedece aos mesmos mecanismos que regulam o *significante*, dando sentido real aos conteúdos do inconsciente, mas de maneira coletiva.

Ousamos afirmar que a loucura talvez seja o campo mais fecundo da arte, pois elas se confundem quanto ao motriz inicial: a fuga da realidade. Assim, a arte e a loucura se irmanam no Expressionismo alemão cinematográfico, tomando como saída a fuga, através da “invenção” lacaniana de uma outra realidade mais suportável. A loucura e a arte andam juntas desde que nós sabemos, e são, ambas, tão complexas e absolutas, que nenhum conceito, até hoje, conseguiu encerrar.

Referências Bibliográficas

- GARCIA-ROSA, Luiz Alfredo. *Freud e o inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.
- JAPIASSÚ, Hilton. MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.
- LACAN, Jacques. *A querela dos diagnósticos*. Tradução, Luiz Forbes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1986.
- LACAN, Jacques. *O Seminário, Livro 3, As psicoses*. Tradução, Aluizio Menezes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1988.
- LACAN, Jacques. *Nomes-do-Pai*. Tradução, André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.
- LACAN, Jacques. *O Seminário, Livro 23, O sinthoma*. Tradução, Sérgio Laia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

CASTRO, Luiza de. *Correntes cinematográficas/Cinema alemão*. Disponível em: <https://papodehomem.com.br/correntes-cinematograficas-expressionismo-alemao/>. Acesso em 06 de setembro, 2017.

MOREIRA, Jaqueline Oliveira. *Édipo em Freud: o movimento de uma teoria*. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/pe/v9n2/v9n2a08>. Acesso em 05 de setembro, 2017.

PIEDADE, Lucio de Franciscis dos Reis. CÁNEPA, Laura Loguercio. *O horror como performance da morte: José Mojica Marins e a tradição do Grand Guignol*. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1982-25532014000200009. Acesso em 05 de setembro, 2017.

SILVA, Gastão Pereira da. *Para compreender Freud*. Rio de Janeiro: Mundo Latino, 1943.

STAM, Robert. *Introdução à teoria do cinema*. Tradução, Fernando Mascarello. São Paulo: Papirus, 2003.

VEZARO, Marília. “O gabinete do Dr. Caligari” (1920) – *Expressionismo alemão e terror hipnótico*. Disponível em: <http://humanoides.com.br/cinema/o-gabinete-do-dr-caligari-1920-expressionismo-alemao-e-terror-hipnotico/>. Acesso em: 04 de setembro, 2017.

FILOSOFIA E VIDA COMUM EM HUME: UM PROJETO DE REFORMA DOS COSTUMES

Kelton Carvalho Andrade⁴¹

Resumo: O objetivo do presente artigo é expor o projeto de Hume, que consiste em conciliar a filosofia com a vida comum. Esse é um programa que aparece em muitos de seus textos, evidenciando o forte desejo do filósofo de criar uma filosofia que não só nos permite, em certa medida, conhecer as relações do homem com o mundo, como também servir de guia para a ação. Nesse sentido, o ceticismo que Hume adota ao investigar a natureza humana parece lançar o ser humano na incerteza quanto a suas capacidades, mas isso não solapa as bases de sua conduta e especulação, apenas restringe o escopo da investigação filosófica àqueles objetos que são compartilhados pela vida comum.

Palavras-chave: vida comum; filosofia; ação; ceticismo; Hume.

Abstract: The aim of this article is to expose Hume's project that consists on reconciling philosophy with common life. That is a program that appears in many of his writings, evidencing the philosopher's strong desire of creating a philosophy that not only allow us, in a certain way, to know man's relations with the world, but also to serves as a guide to action. In this sense, Hume's skepticism in investigating human nature seems to cast man in uncertainty about his capacities, but this doesn't undermine the basis of his conduct and speculation, in only restricts the scope of philosophical inquiry to those objects that are shared with common life.

Keywords: common life; philosophy; action; skepticism; Hume.

Introdução

No texto *Da arte de escrever ensaio*, Hume expõe a situação ruim em que a filosofia e a vida comum se encontram quando não mantêm entre si uma relação de compartilhamento de conteúdo e de entretenimento. Muito da filosofia de Hume está voltada para o objetivo de mostrar que é preciso promover a união entre o mundo filosófico e a vida comum. Para o

41 Estudante do curso de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe. Contato: keltoncarvalho8@gmail.com

filósofo britânico, criar essa ligação é benéfico para ambas as partes, na medida em que um poderá retirar do outro o que for necessário para corrigir os problemas que lhes são inerentes. O mundo de convívio, retiraria das letras os tópicos sobre os quais conversar e com os quais se entreter; as letras, produziriam esses tópicos a partir das preocupações correntes do mundo da conversação, evitando raciocínios que extrapolem a experiência.

Porém, é na *Investigação sobre o entendimento humano* que Hume irá mostrar com maior precisão o que significa criar essa “liga” entre o mundo letrado e o mundo da conversação. Nesse sentido, ele trata de distinguir na Seção I a filosofia fácil da filosofia difícil, e mostrar quais os problemas e as qualidades peculiares a essas maneiras de filosofar. A filosofia fácil, que orienta os costumes, é apresentada como mais atrativa pelo fato de não exigir do leitor o acompanhamento de longas cadeias de raciocínio cuja complexidade acaba por afastá-lo de qualquer pretensão a uma especulação mais elaborada, isto é, ela agrada mais ao leitor do que a filosofia abstrusa. Esta, por sua vez, pode oferecer conclusões mais exatas e gerais dos fenômenos da vida cotidiana, está longe de influenciar a ação humana e, por sua complexidade, incita desconfiança no senso comum.

Nesse contexto, a epistemologia desenvolvida por Hume na *Investigação* consiste em uma forma de mostrar em que medida a filosofia abstrata pode ser objeto da apreciação comum. Trata-se, então, de distinguir dois tipos de filosofia abstrata, a boa e a ruim, a primeira é aquela que se limita a explorar o que está dentro dos limites das capacidades humanas e mantém uma dose de ceticismo quanto às conclusões que obtém; a ruim é a metafísica que extrapola esses limites e adere às conclusões dogmaticamente ou radicaliza o ceticismo, levando-o às suas últimas consequências.

Isso posto, é a boa metafísica que Hume desenvolve ao longo da *Investigação*. Ela não parte de princípios apriorísticos tal como faz Descartes, mas daquilo que o filósofo compartilha com a vida comum, isto é, a experiência. Para Hume, esta é a base de todo o conhecimento possível e nossa percepção serve como um meio de avaliação sobre a confiabilidade de uma conclusão.

Assim, após expor sua teoria epistemológica, as conclusões obtidas não são certezas; pelo contrário, chega-se a uma posição de dúvida quanto às capacidades que temos para conhecer o mundo, e até mesmo quanto à existência do mundo exterior. A adoção de um

ceticismo radical implicaria na impossibilidade da ação e especulação dos céticos radicais, mas Hume encontra no ceticismo moderado a saída para esse problema. A reflexão corrige suas dúvidas e mostra que, mesmo que a especulação não gere um conhecimento verdadeiro, não é preciso deixar de filosofar, a filosofia deve limitar-se a corrigir as reflexões da vida comum. Trata-se de, ao partir da experiência e do que testemunham nossos sentidos, garantir à vida comum conclusões um pouco mais adequadas sobre as questões de fato que servirão de base para guiar a conduta humana.

O projeto

A separação entre o mundo dos letrados e o mundo do convívio social é apresentada no texto *Da escrita de ensaio* como um problema recente que os letrados contemporâneos de Hume começam a resolver ao se aproximar da vida comum. Mas aqui cabe notar que o autor descreve essa falta de contato como um problema para ambos os lados, pois os homens de convívio social, como não tomam emprestado das letras os temas para a conversação, acabam restritos a discussões infrutíferas e desinteressantes. As letras, por sua vez, tornam-se, por sua falta de contato com o mundo do convívio social, “quimérica em suas conclusões” e “ininteligível em seu estilo e maneira de expor” (HUME, 2009, p. 222). Além disso, o objetivo de Hume ao escrever ensaios é promover as “boas relações entre esses dois Estados que tanto dependem um do outro.” (HUME, 2009, p. 223).

Esse ensaio torna mais claro o objetivo de Hume com sua filosofia e – o que analisaremos aqui – a *Investigação sobre o entendimento humano*. Nesse sentido, Hume inicia a obra distinguindo entre filosofia fácil e filosofia abstrusa, a primeira está muito próxima da vida comum e, conseqüentemente, é mais atrativa porque seu objetivo é fornecer princípios para a ação humana ao se dirigir às emoções e incitar o sentimento de prazer diante da virtude. A filosofia abstrusa, por sua vez, volta-se para a razão e não tem a pretensão de orientar a conduta, quer apenas formar o entendimento dos indivíduos que a ela se dedicam.

A partir disso, como o filósofo profundo é mal visto pela sociedade por seu distanciamento, já que seus objetivos não são práticos, e o ignorante é também criticado, pois a cultura da época, em que a ciência está se desenvolvendo, demanda a busca por conhecimento, o autor afirma que o melhor é fazer parte de ambos os mundos. Diz Hume:

O filósofo puro é um personagem comumente pouco aceito no mundo, pois inicialmente se supõe que ele não contribui em nada para o benefício ou para o prazer da sociedade, já que vive afastado de toda comunicação com os homens e envolvido em princípios e noções igualmente remotas à sua compreensão. Por outro lado, o ignorante puro é ainda mais desprezado, já que, em uma época em que florescem as ciências não há sinal mais claro de estreiteza de espírito do que não se interessar por esses nobres entretenimentos. O caráter mais perfeito está supostamente entre estes dois extremos. (HUME, 2004, p. 19)

Isso mostra que o projeto de conciliar filosofia e vida comum está presente ao longo de grande parte de sua obra, mas de que maneira deve ser feita essa conciliação? Ao que parece, Hume vê que antes é preciso mostrar para a vida comum os benefícios da filosofia abstrusa e defendê-la da desconfiança contra todo raciocínio mais elaborado.

Assim, Hume admite que há na metafísica desenvolvida até então uma forte tendência para a abstração e o inteligível, e essa é a filosofia abstrusa que ele identifica como ruim, mas isso não implica que todo pensamento complexo deve ser rejeitado. Pelo contrário, diz Hume que “uma considerável vantagem que resulta da filosofia abstrata e acurada consiste em sua utilidade para a filosofia fácil e humana, a qual, sem a primeira, nunca poderia alcançar grau suficiente de exatidão em seus sentimentos, preceitos ou raciocínios.” (HUME, 2004, p. 21). É preciso, portanto, investigar até que ponto pode a razão humana aspirar a conhecer sem cair naquela filosofia abstrata ruim, cheia de incerteza e erro.

A epistemologia humeana

Dessa forma, partindo da distinção das percepções em ideias e impressões, Hume desenvolve uma epistemologia que não tem como ponto de partida abstrações e cadeias de raciocínio longas e complexas. Ideia, para nosso autor, é apenas a cópia de uma impressão dos sentidos dotada de menor força e vividez da impressão original; sendo assim, não há ideia sem uma impressão correspondente. Ainda assim, o indivíduo pode combinar ideias simples para formar ideias complexas de todo tipo através da imaginação, mas não se pode garantir a crença de que as ficções da imaginação têm uma realidade concreta.

Hume admite que o entendimento humano associa as ideias unicamente a partir de três princípios: semelhança, que ocorre quando o indivíduo percebe uma semelhança entre uma ideia e isso lhe conduz a outro objeto; contiguidade, quando o indivíduo é levado a conceber mais vividamente um objeto por sua proximidade no tempo ou espaço; e, por fim, causa e efeito, que é o princípio mais comum que utilizamos e ocorre quando inferimos a ocorrência

de um evento a partir de um outro a ele associado. Ora, este último é o que utilizamos para conhecer as questões de fato e existência, isto é, os eventos corriqueiros da vida observados por todos a partir da experiência. Aqui podemos ver claramente como a filosofia humeana, desde o seu princípio, se esforça para não extrapolar os limites definidos pela vida comum, pois parte de um ponto com o qual o filósofo está tão familiarizado como o indivíduo de ação e convívio.

Porém, Hume vai ainda mais longe e se pergunta sobre o fundamento da certeza que temos sobre as questões de fato, por qual motivo acreditamos que um objeto se seguirá ao outro tão logo este se apresenta aos nossos sentidos? Hume conclui que é o hábito de ver dois objetos em constante conjunção que gera em nós a crença de que há uma conexão necessária entre esses objetos e que o efeito já está dado na sua causa.

Não obstante, essa ideia de que há uma conexão necessária entre um objeto e outro é rejeitada por Hume, na medida em que não podemos ter a impressão correspondente à ideia de conexão necessária. É unicamente a experiência e o hábito que geram essa crença, assim, Hume afirma que “toda crença, em matéria de fato e de existência real, procede unicamente de um objeto presente à memória ou aos sentidos e de uma conjunção costumeira entre esse e algum outro objeto.” (HUME, 2004, p. 64).

Apesar disso, o hábito não garante uma justificação dedutiva infalível para a formação de crenças pelo entendimento humano, apenas gera em nós crenças sem as quais a ação e a especulação se tornariam impossíveis, pois a ação pressupõe a suposição de que um efeito X segue-se de uma causa Y, que se queimar ocorre após tocarmos no fogo, ou que é melhor pedirmos um presente aos nossos pais quando eles estão bem dispostos e não quando encontram-se estressados.

Por fim, a crítica de Hume às bases epistemológicas da filosofia abstrusa ruim se estende também ao conhecimento metafísico da teologia e da religião. Ele admite que os raciocínios sobre questões de fato não são infalíveis e que é possível conceber alterações do curso natural das coisas (milagres), mas afirma que os relatos de eventos prodigiosos podem ser facilmente desacreditados porque a experiência dá testemunho de que os homens têm mais tendência a se enganar e enganar os outros do que a natureza mudar o seu curso.

Nesse contexto, a epistemologia humeana é uma parte importante do projeto de conciliação entre o mundo dos letrados e o mundo do convívio social, uma vez que parte de sua experiência comum e não ultrapassa os limites impostos por essa experiência. Sua função é apenas corrigir as reflexões da vida comum, de modo que elas atinjam um grau maior de exatidão. O princípio do qual parte, isto é, que toda ideia tem uma impressão da qual se origina, remete as teses filosóficas de volta para o mundo e impede que se extrapole a experiência, pois se não conseguirmos encontrar uma impressão que origine a ideia de conexão necessária, por exemplo, isso será um indicativo de que estamos lidando com um objeto da filosofia ruim, distante da vida comum.

Ceticismo, vida comum e moralidade

Nesse contexto, a Seção XII da *Investigação* apresenta uma série de objeções céticas radicais que surgem após esse estudo do entendimento humano que não termina por fundamentar suas operações. Há uma tendência, diante dessas conclusões desoladoras, a desacreditar toda a capacidade humana de obter conhecimento e a rejeitar, também, os testemunhos dos sentidos, porém, diz Hume que a constatação da falibilidade do conhecimento humano não implica que é impossível conhecer, ela mostra que é preciso corrigir as conclusões da experiência através do uso da razão:

Em verdade, estes argumentos céticos apenas provam que não devemos confiar totalmente nos sentidos, mas que devemos corrigir sua evidência mediante a razão e considerações derivadas de agentes intermediários – distância do objeto e disposição do órgão sensível – para torná-los, dentro de sua própria esfera, critérios adequados de verdade e falsidade. (HUME, 2004, p. 161)

Aqui a razão começa a ser colocada como instrumento para corrigir as reflexões que a vida comum nos oferece. Hume introduz o problema da existência do mundo exterior, mostrando que nossa relação com o mundo nos coloca em contato apenas com suas percepções, mas Hume (2004) afirma que nada nos nossos sentidos permite inferir que o mundo exterior existe de fato e que ele continuaria a existir se o indivíduo que percebe deixasse de existir. Apesar disso, tendemos por um “instinto natural” a crer que temos um acesso real aos objetos por meio de nossas percepções.

O ceticismo em relação à geometria surge na medida em que o distanciamento da vida comum cria cadeias de raciocínio que apoiam conclusões contrárias à toda a experiência, pois

como nossa razão poderia supor naturalmente que uma quantidade real pode ser dividida infinitamente em quantidades menores?

Quanto às questões de fato, entretanto, nenhuma objeção do ceticismo pirrônico consegue tirar por completo a evidência de que sem estas reflexões ficamos incapacitados de agir e viver. Além disso, diante do ceticismo pirrônico, Hume afirma que “nenhum bem durável pode jamais resultar dele, embora conserve toda sua força e todo seu vigor.” (HUME, 2004, p. 168). Isso porque essa espécie de ceticismo consegue minar as bases de várias teorias, mas gera uma filosofia que leva à inação e levaria a humanidade à destruição caso seus princípios influenciassem a mente das pessoas constantemente.

O pirronismo só se desenvolve quando está separado do mundo do convívio social, o menor contato entre eles acaba por dissipar a dúvida e incerteza pirrônica. Assim, na parte 3 da Seção XII, Hume indica que o ceticismo moderado (acadêmico) pode resultar dessa dúvida pirrônica se “o bom senso e a reflexão corrigem, até certo ponto, suas dúvidas indiferenciadas.” (HUME, 2004, p. 169). Esse tipo de ceticismo pode aspirar influenciar a conduta dos homens, na medida em que não põe tudo em dúvida, mas evita que as pessoas sejam dogmáticas com medo de opiniões contrárias. Hume, porém, não parece rejeitar completamente o pirronismo, pois coloca-o como uma espécie de cura para aqueles sábios arrogantes.

Outro elemento do ceticismo moderado que Hume coloca como necessário às investigações é a restrição destas àqueles objetos que podem ser conhecidos pela restrita capacidade do entendimento humano. Isso quer dizer que é preciso evitar que a imaginação ultrapasse os limites da experiência da vida cotidiana e se deleite com reflexões elevadas, criando ficções que extrapolam o registro da experiência comum. Assim, Hume afirma que “aqueles que têm propensão à filosofia continuarão ainda suas pesquisas, porque refletem que, além do prazer imediato que acompanha tal ocupação, as decisões filosóficas nada mais são do que reflexões sobre a vida cotidiana, metodizadas e corrigidas.” (HUME, 2004, p. 171).

Ao restringir o campo da filosofia para os objetos da vida cotidiana Hume evita que se caia no erro da filosofia abstrusa que criticara ao longo da *Investigação*. Além disso, afirmar que a atividade filosófica é acompanhada de um prazer é afirmar que ela não é uma atividade distante da vida comum, mas uma atividade humana como qualquer outra. Tudo o que

ultrapassa o registro da experiência deve ser encarado como sofisma e ilusão, pois o raciocínio apriorístico é capaz de combinar as ideias da maneira que desejar.

Finalmente, como os raciocínios morais se fundam na relação de causa e efeito – pois agimos com os outros assumindo que o homem e seu comportamento também são regidos pela causalidade – podemos dizer que Hume desenvolve, a partir de uma filosofia abstrusa, uma filosofia fácil que tem por objetivo orientar a conduta humana a partir de certos princípios extraídos da natureza humana. Hume consegue assim, construir uma filosofia que liga o mundo da conversação ao mundo das letras.

Conclusão

A filosofia de Hume, portanto, é um projeto de reforma dos costumes, pois, como os raciocínios morais partem de nossas conclusões sobre causa e efeito, ao corrigir essas conclusões agiremos de maneira mais eficaz. Porém, ela difere de outros modelos de filosofia moral porque não se limita a “pintar as virtudes nas mais belas cores”, ela está embasada numa filosofia, em certa medida, abstrusa que escapa da dúvida, incerteza e erro pela adesão a um ceticismo moderado que duvida até mesmo das próprias dúvidas. Essa mistura entre filosofia fácil e filosofia abstrusa, como vimos, é uma das principais características da filosofia humeana e mostra a determinação do autor em unir filosofia e vida comum.

Essa filosofia que parte da vida comum para tirar conclusões mais precisas sobre os fenômenos do mundo, consiste de uma epistemologia que limita a capacidade de conhecer do ser humano aos objetos que se lhe apresentam aos sentidos. Mesmo assim, o conhecimento que se obtém não é um conhecimento verdadeiro no pleno sentido da palavra, pois, como ele deriva da experiência e é apenas corrigido pela razão, ficamos condicionados à crença de que o curso da natureza se manterá.

Mas, como já foi dito, o aspecto mais importante dessa filosofia é o seu caráter prático, pois apesar da incerteza epistemológica, não caímos na inação, voltamos por uma espécie de “instinto natural” à crença de que o mundo exterior existe e que temos acesso a ele pelos sentidos. Depois, agimos em sociedade conforme o conhecimento que temos sobre causa e efeito, pois cremos que as pessoas reagirão de determinada forma se tratarmos elas de tal maneira.

A união da filosofia com a vida comum, nesse contexto, produz ganhos tanto para a primeira quanto para a segunda. As reflexões desta, ao serem corrigidas pela filosofia retornam a ela como princípios mais exatos que servirão de orientação para a conduta humana. O filósofo profundo, por sua vez, deixa de ser uma parte separada da humanidade e de ser visto como inútil, além de que passa a desempenhar um papel não só na ordem da epistemologia, mas também da moral e dos costumes humanos.

Referências

HUME, D. *Investigação sobre o entendimento humano*. Tradução de André Campos Mesquita. São Paulo: Escala, 2004.

HUME, D. “Da arte de escrever ensaio”. Tradução de Márcio Suzuki e Pedro Pimenta. In: PIMENTA, P. (Org.). *A arte de escrever ensaio e outros ensaios*. São Paulo: Iluminuras, 2009, p. 221 - 225.

DESCARTES E SUA BASE PARA A FORMAÇÃO DA ESTÉTICA⁴²

Lucas Américo Andrade Santos⁴³.

Resumo: Esse artigo busca estabelecer uma relação entre o método de Descartes, a formação do gosto e os fundamentos da estética, que serão incorporados posteriormente como uma disciplina do conhecimento. Tendo acesso aos manuais básicos sobre a formação da estética, é difícil encontrar menção a Descartes como um dos precursores dessa área do conhecimento. Porém, é importante ressaltar que sua teoria da subjetividade foi fundamental para a formação da disciplina em questão. O percurso do texto segue linhas simples: se utilizar de algumas obras de Descartes para apresentar onde suas teorias enveredam para o caminho de uma estética. Mostraremos também por que não há uma estética, mas sim artifícios para uma poética nesse autor.

Palavras-chave: Descartes; poética; estética; método.

Resumé: Cet article cherche établir une relation entre la méthode de Descartes, la formation du goût et les fondements de l'esthétique, qui sera constituée ultérieurement comme discipline de la connaissance. Accèssant les manuels de base sur la formation de l'esthétique, est difficile de trouver la mention de Descartes comme l'un des précurseurs de ce domaine de la connaissance. Mais, est important de souligner que votre théorie de la subjectivité était fondamentale pour la formation de la discipline en question. Le chemin du texte suit des lignes simples: Si vous utilisez quelques oeuvres de Descartes pour présenter où vos théories vont sur le chemin de l'esthétique. Nous allons aussi montrer pourquoi il n'y a pas d'esthétique, mais des artifices pour une poétique dans cet auteur.

Mots-clés: Descartes; poétique; esthétique; méthode.

42 Artigo escrito para a conclusão da disciplina “História da Filosofia Moderna I” sob a tutela do prof. Dr. Evaldo Becker.

43 Graduando em Filosofia na Universidade Federal de Sergipe. E-mail para contato: lucasameerico@hotmail.com.

Introdução

O filósofo francês René Descartes (1596 – 1650), considerado por muitos como aquele que inaugura a Filosofia Moderna, apresenta os meios para alcançar um pensamento seguro através de um método que prega, acima de tudo, autonomia no que diz respeito a aquisição do conhecimento. Assim é feito em sua obra intitulada “Discurso do Método”, onde o filósofo tece os alicerces do pensamento crítico moderno, e, além disso, pode-se perceber também uma base para as discussões posteriores sobre a arte. O intuito deste breve texto é apresentar a influência cartesiana na estética moderna e contemporânea, e também como sua teoria desenvolveu a noção de subjetividade e autonomia na medida em que foi sendo estudada até os tempos atuais.

Descartes, através do método cartesiano, apresenta um meio de se chegar aos conhecimentos sólidos de uma forma crítica, ou seja, não se prender ao sistema catedrático de conhecimento onde se aceita tudo que foi dito pelos “doutos”. Descartes percebeu que, após colocar seus conhecimentos sob o crivo da razão, não restou quase nada cuja certeza fosse inquestionável. Ele ordena sua argumentação logo na primeira parte de sua obra para mostrar como os conhecimentos escolares adquiridos em sua juventude não o tornaram de todo esclarecido. É importante ressaltar que não se trata simplesmente de negar os conhecimentos. Há, e fica evidente no decorrer da obra, um contraste encontrado ao submeter seus conhecimentos à dúvida metódica, pois foi necessário utilizar outros alicerces para construir novos conhecimentos cada vez mais sólidos.

Tendo acesso à uma das melhores escolas da Europa, o filósofo francês concatena sua argumentação de acordo com o nível de profundidade das disciplinas que moldaram seu pensamento “pré-crítico”. Iniciando com as letras, o filósofo afirma que, após concluir seu ciclo de estudos, seguindo em direção à conclusão da sua jornada escolar, percebeu o quanto os conhecimentos adquiridos através desta área não contribuíram de outra forma senão deixando em evidência o seu grau de ignorância. Com as línguas ocorreu que, ao “viajar demais”, ou seja, ao dedicar-se por tanto tempo ao estudo dos livros antigos, como o próprio afirma, torna-se estrangeiro no seu próprio país. A poesia o mostrou que não é apenas através de dons do espírito que ela se move, mas, principalmente, através do estudo e da prática. Descartes percebeu também que a matemática não foi suficientemente analisada em sua época, e é após atingir certa idade que ele vai entender o real valor dessa ciência (isso o faz

utilizá-la para quase tudo em seu método, por exemplo). A teologia mostrou (e ainda mostra) que “o caminho para o céu não é menos aberto aos mais ignorantes do que aos mais doutos, e que as verdades reveladas, que a ele conduzem, estão acima da nossa inteligência”. A filosofia, que foi “cultivada pelos mais excelentes espíritos” e tem por essência a discussão em busca de uma verdade cada vez mais sólida, traz desconfiança ao filósofo no que diz respeito a solidez de suas teorias; a ciência, por ser fundamentada pela filosofia, trouxe certa incerteza ao filósofo francês justamente por ter esses princípios fundamentados em bases pouco firmes onde não há nada que não possa ser colocado em dúvida (DESCARTES, 2001, p. 8-13).

Após tecer suas críticas às disciplinas basilares do saber juvenil de sua época, Descartes afirma que foi a idade que o permitiu sair das trevas da ignorância a qual os seus próprios preceptores também estavam envoltos. O “livro do mundo” forneceu os artifícios necessários para desenvolver esse olhar crítico que o filósofo tanto preza. Foi através das viagens que Descartes pôde ter contato com outros povos cuja cultura se distanciava, e muito, da sua. Isso ocasionou em uma análise crítica dos seus próprios conhecimentos e da própria cultura, que moldaram sua percepção de todas as coisas. Porém, ele também não encontrou nada de sólido nos conhecimentos de outros povos.

Ao iniciar a segunda parte do seu *Discurso*, Descartes cita uma de suas viagens para iniciar sua argumentação sobre a autonomia. Ao afirmar:

[...] frequentemente não há tanta perfeição nas obras compostas de várias peças, e feitas pelas mãos de vários mestres, como naquelas em que apenas um trabalhou. Assim, vê-se que os edifícios iniciados e terminados por um único arquiteto costumam ser mais belos e mais bem ordenados do que aqueles que muitos procuraram reformar, servindo-se de velhas muralhas que haviam sido construídas para outros fins (DESCARTES, 2001, p. 15).

Descartes apresenta uma ideia de harmonia que foi apresentada de maneira mais direta em seus tratados sobre a música. É a simplicidade e a união harmônica dos elementos centrais que compõem uma obra que as tornam belas, e essa beleza reside na razão de apenas um sujeito. Até bem porque, segundo ele, a união entre os pensamentos recai no problema das reformas: um acaba colocando seu pensamento por cima do outro e, muitas vezes, esses mesmos pensamentos visavam efeitos distintos, isso causa a desarmonia tanto no conhecimento quanto em qualquer obra construída pelo sujeito. Nesse trecho (e em vários

outros), o autor apresenta elementos que serão utilizados como referências na posteridade no que diz respeito aos conhecimentos estéticos. São eles: apresenta um modo de composição de peças em que visa, acima de tudo, unidade e harmonia; e também apresenta uma predileção por uma autonomia no que compete ao artista em não precisar de mais nada além da sua razão como força criadora. É a partir de passagens como estas que o filósofo põe em evidência a individualidade do artífice⁴⁴.

O maior exemplo de criação autônoma (apenas com base na própria razão) como o que foi citado, para Descartes, foi Licurgo: legislador que formulou sozinho as leis espartanas que duraram cerca de 800 anos. Através do conhecimento de todo contexto social de Esparta, o legislador espartano pôde criar algo tão grandioso e duradouro como foi a legislação de sua cidade-estado. Do ponto de vista cartesiano, foi através de um método bem definido que Licurgo pôde chegar a esse nível de autonomia na criação de uma legislação tão sólida que duraria quase um milênio sem sofrer mudanças e influenciou muitos povos.

Ainda na segunda parte, Descartes apresenta o seu método que consiste em: primeiro, “nunca aceitar coisa alguma como verdadeira sem que a conhecesse evidentemente como tal”; segundo, “dividir cada uma das dificuldades que examinasse em tantas parcelas quantas fosse possível e necessário para melhor resolvê-las”; terceiro, “conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos”; e, por último, “fazer em tudo enumerações tão completas, e revisões tão gerais, que eu tivesse certeza de nada omitir” (DESCARTES, 2001, p. 23). É através do método citado que iremos pensar na possibilidade de uma estética cartesiana antes da própria estética convencional que teve seu início com o filósofo alemão Baumgarten e sua “ciência do belo”.

Não há, em seu *Discurso*, nenhuma seção que aborde especificamente a questão da percepção ou problema do belo, porém, indícios podem ser encontrados através da leitura. Uma questão central na filosofia cartesiana é a individualização do sujeito. Ou seja, Descartes se tornou um marco de distinção entre duas eras filosóficas (medieval e modernidade) justamente por trazer as questões filosóficas para o sujeito, fazendo com que um método fosse

44 Usa-se o termo “artífice” no contexto moderno para se referir àqueles que criam no âmbito científico; O motivo pelo qual o termo foi usado nesse contexto apresenta, propositalmente, uma união das duas acepções onde, tanto no âmbito científico quanto no artístico, a razão exerce um papel de motor autônomo que garante autonomia no indivíduo criador.

formulado para uma melhor e mais sólida aquisição do conhecimento. Não quer dizer que o filósofo francês despreze a metafísica, até bem porque ele ainda apresenta uma prova da existência de Deus através da razão a partir da terceira seção. Porém, a mudança é justamente o meio de se provar a existência de Deus, pois, enquanto os medievais se debruçavam sobre a lógica e problemas metafísicos diversos, Descartes buscou apanágio na razão e pôde, assim, afirmar que cada um pode provar que Deus existe, basta ser racional. E é através dessa ideia de perfeição cartesiana que poderíamos extrair algo que vá compor as discussões sobre o belo em Descartes.

Tendo Deus como ideal de perfeição, e tendo o belo como aquilo de mais perfeito existente na natureza, pode-se afirmar que é através da ideia de perfeição absoluta que Descartes pode experimentar o belo. Isso fica evidente nos seus exemplos sobre arquitetura dos países aos quais ele viajou. É óbvio que as cidades mais belas, na grande maioria das vezes, foram aquelas em que uma pessoa projetou sozinha, e não aquele misto de ideias que transforma a obra em um caos. Isso ele afirma logo no início da segunda parte do seu *Discurso*. Logo, assim como a aquisição do conhecimento deve ser trilhada pelo próprio sujeito, a ideia artística deve partir de um indivíduo com capacidades criadoras e, obviamente, técnica. Foi o exemplo de Licurgo que criou uma legislação sólida que durou tanto tempo; artistas (sejam pintores, escultores, arquitetos, poetas e todas as outras classes) que compuseram sozinhos, obras grandiosas etc. Além dos já citados, muitos outros exemplos podem ser encontrados até na ciência.

Outros autores modernos vão discutir o problema do gosto, o que acarreta em uma tentativa de analisar a subjetividade de maneira objetiva. O que Descartes propõe é uma revisão do conhecimento. Para manter a metáfora da desconstrução, é certo dizer que ele propõe uma reforma de toda a estrutura do conhecimento adquirido pelo indivíduo para que, após ser revisado e, conseqüentemente, desconstruído, seja construído algo ainda mais grandioso, sólido e, acima de tudo, autônomo. Ao que parece, por falar que até as estruturas mais belas das cidades as quais Descartes frequentou seguem essa lógica, pode-se dizer que o gosto também é uma construção, logo, ela também pode ser desconstruída. O que o filósofo francês propõe não é uma retirada das disciplinas que ele percebeu que eram insuficientes, mas sim uma revisão para que essas disciplinas fossem trabalhadas de uma maneira mais ampla.

É evidente que não há em Descartes uma estética sistematizada como aquela encontrada nos autores posteriores ao século XVIII, porém, dizer que não há neste filósofo uma preocupação com a formulação do gosto como um conhecimento é o mesmo que afirmar a inexistência de uma filosofia antes da criação do seu termo (a exemplo de Tales, anterior a Pitágoras, filósofo que cunhou o termo *filosofia*). Pode não haver uma sistematização do problema do belo nesse autor, por exemplo, mas a aquisição do conhecimento e a forma como esse conhecimento é formulado (inclusive nas artes em geral) é uma de suas preocupações, e isso fica claro ainda nas duas primeiras partes.

Ao citar as disciplinas que compuseram sua base curricular, ainda na primeira parte, Descartes não nega a importância dessas disciplinas. Sua argumentação não é concatenada para mostrar o quanto essas disciplinas tornam a pessoa ignorante, muito pelo contrário, é, também, a partir delas que a razão se desenvolve. Não é à toa que o autor faz questão de citar que a ignorância reside naqueles que não sabem a real utilidade dessas disciplinas. Assim o é com a matemática. Ao afirmar que “não percebia ainda seu verdadeiro uso”, Descartes não busca negar a matemática, pois é óbvio que ela irá fundamentar o método cartesiano. Com as línguas e a poesia não seria diferente, ambas foram, segundo o filósofo francês, foram difundidas em seu modo mais simplista. Pois as línguas não servem apenas para que o leitor tenha uma viagem até o passado, e a poesia não é apenas constituída por dons do espírito de modo a haver uma separação entre aqueles que buscam se debruçar sobre ela. Os livros antigos podem fazer com que o indivíduo se torne um estrangeiro em seu próprio tempo, porém, através de uma leitura mais contextualizada, também pode apresentar soluções antigas para problemas atuais.

René Magritte (1898 - 1967), pintor belga adepto do surrealismo, o teórico da literatura francesa Émile Krantz (1849 - 1925) e o esteta Marc Jimenez (1943) citam o filósofo moderno de maneiras distintas, porém, apresentando a possibilidade ou impossibilidade de uma estética cartesiana. Magritte apresenta de uma maneira mais ampla e menos criteriosa, Krantz sistematiza esse conhecimento em sua obra intitulada *Essai Sur L'Esthétique de Descartes*. Ou seja, Magritte apresenta a teoria cartesiana por um viés artístico e Krantz se utiliza da teoria literária. Jimenez, por sua vez, irá negar a possibilidade de uma estética cartesiana levando a noção de subjetividade em consideração.

Magritte, no seu texto intitulado *La Lutte des Cerveaux* (“A Luta dos Cérebros”), afirma que a obra de Descartes é quase um manual de arte de escrita, ou seja, poética literária. O pintor afirma que o filósofo francês, através do seu método, tem a audácia de tentar desembaraçar o espírito humano de ideias falsas que constituem a inteligência apesar de tanta interdição (MAGRITTE, 2017, p. 94). Basicamente, apesar de não ter uma discussão no que tange a pintura, Descartes, segundo o próprio Magritte, apresenta indícios de uma discussão sobre a arte da escrita e, mais especificamente, fala sobre a música (em seu tratado sobre a música) e sobre o amor e o gosto (nas correspondências trocadas entre o filósofo francês e a rainha Elizabeth).

O pintor belga escreveu tratados sobre a defesa da estética. No artigo intitulado *L’Art Pur: Défense de l’esthétique*, Magritte apresenta sua visão de obra de arte como aquilo que tem a missão essencial de desencadear automaticamente a sensação estética no espectador. Porém, essa sensação estética, em Magritte, seria uma espécie de criação daquilo que ele mesmo procura. O que o pintor busca mostrar nesse artigo é que o artista cria racionalmente a sensação estética que ele próprio busca adicionar à sua obra. Essa estética é marcada por um método, a saber, uma forma de se chegar à sensação estética que irá ocorrer por meio da delimitação do que seria a obra de arte e, também, a sua utilidade. É na seção *Sur l’architecture*, ainda no artigo citado, que o autor apresenta elementos utilizados por Descartes ao falar sobre o que tornou uma arquitetura bela levando em consideração as cidades que ele visitou em meio as suas viagens (no início da segunda parte). O pintor afirma que, na arquitetura, uma coluna é bela quando suas proporções dependem da resistência da matéria; e é estranho de colocar, em um objetivo estético, as colunas que não suportam nada justamente por não terem sido projetadas visando uma solidez em sua estrutura (MAGRITTE, 2017, p. 20). Levando em consideração a proposta cartesiana de construção de conhecimento, é possível perceber que o pintor entende essa construção como um projeto a ser pensado a partir de um conjunto de critérios: em primeiro lugar, deve ser pensado a partir da utilidade; em segundo lugar, não deve ter o objetivo de ser um mero artefato belo, deve justamente ter o belo como consequência (ou seja, tem a solidez como objetivo); e em terceiro lugar, deverá suportar o peso da dúvida metódica (sendo submetida ao crivo da razão).

Émile Krantz, ao falar sobre a arte poética em Descartes, subdivide sua análise em três partes que, para o autor, são as questões que surgem naturalmente acerca do *belo*: sua

essência, seu critério e sua expressão. Quanto a sua essência, as perguntas norteadoras são, basicamente, acerca de onde reside a beleza; em que ela consiste; de quais elementos metafísicos e psicológicos ela é composta; e quais são as propriedades incompatíveis nela. Quanto ao seu critério, deve-se ter em mente por qual signo a beleza se manifesta ao sujeito e em qual impressão; e em qual estado subjetivo se reconhece que está em presença do belo. Quanto a sua expressão, é importante analisar como o artista irá fazê-lo de forma ideal; e por qual método ele deverá tentar a realização desses conceitos. (KRANTZ, 1898, p. 99).

É possível perceber que essa tripartição corresponde aos três graus de divisão da filosofia de Descartes. Em primeiro lugar vê-se a essência da verdade de modo a não aceitar de maneira alguma algo sem que não houvesse alguma confirmação, ou seja, onde essa verdade reside de fato. Em segundo lugar vê-se o critério da verdade, onde o indivíduo deverá dividir cada uma das dificuldades em seu exame para melhor resolvê-la e se chegar à verdade (ou, no caso do belo, dividindo enquanto manifestação e impressão apresentada ao indivíduo). Em terceiro lugar vê-se um método para chegar à verdade, ou seja, conduzir da melhor forma possível, que seria, para Descartes, partindo dos objetos mais simples e fáceis de conhecer até avançar e chegar aos mais difíceis (DESCARTES, 2001, p. 23). Seguindo esse terceiro item do método, o artista iria buscar uma maneira de reproduzir o belo da melhor forma possível se utilizando de uma linha de enumeração (o que corresponde ao quarto item do método cartesiano) de componentes de sua obra, assim como um pintor que escolhe reproduzir primeiro a paisagem e a harmonia da obra para, só depois, preenche-la com os outros componentes que necessitam de mais atenção. Apesar de bem formulada, a teoria de Krantz apresenta uma poética cartesiana, e poética não é estética.

Marc Jimenez, em contraposição aos outros autores, cita os fatores que negam a possibilidade de uma estética cartesiana. Na seção intitulada “A gênese da autonomia estética”, do livro “O que é estética?”, Jimenez discorre sobre a influência do cartesianismo para a formação da estética enquanto estudo sobre o belo. Segundo o esteta,

Um dos sistemas mais ambiciosos dos tempos modernos não pode explicar o comportamento do homem diante da arte. Não existe, neste sentido, uma estética cartesiana. Porém, se insistirmos sobre o lugar do sistema cartesiano numa discussão consagrada à estética, não o fazemos para concluir por uma negação. Pelo contrário. De fato, a filosofia de Descartes não cessa de desempenhar um papel maior nas numerosas controvérsias artísticas do século clássico, sobretudo quando se trata das noções de sentimento, de gosto ou de gênio (JIMENEZ, 1999, p. 54).

Ou seja, não há em Descartes uma estética enquanto sistema, pois o cartesianismo não consegue explicar porque temos determinadas sensações diante de uma obra de arte. Isso se dá, primeiramente, pela adoção de um caráter imensurável do gosto por parte do filósofo francês. É imensurável justamente por existir o fator subjetividade nesse cálculo. Logo, Jimenez vai considerar o cartesianismo como sistema precursor da estética kantiana, que irá se propor a resolver a contradição de um sistema do “julgamento de gosto”. Basicamente, a questão cartesiana é (ainda segundo Jimenez): “se o belo não é mensurável e se a razão, que é, contudo, particularmente eficaz na pesquisa da verdade, nada nos pode ensinar sobre o assunto, com que faculdade podemos contar?” (JIMENEZ, 1999, p. 57). Trata-se, pois, de mensurar o sentimento diante da arte. Com isso, o esteta apresenta uma condicional simples: se Descartes não consegue explicar o advento de determinados sentimentos quando nos deparamos com a arte devido a sua noção de subjetividade, não há uma estética, mas sim um problema à estética.

É necessário ressaltar que não devemos nos ater às datas de criação de um conceito como critério de delimitação de um problema. No que diz respeito a uma estética enquanto estudo, pode-se afirmar que não há, de fato, uma estética em Descartes, porém, afirmar que não há uma influência cartesiana nos fundamentos da estética é negar um sistema de pensamento crucial para a noção de subjetividade sem a qual a estética não teria base. Também é preciso ir além de um molde – alemão – de estética. Se tratando de percepção (e é justamente do grego *aisthesis* que o termo “estética” provem) o sistema cartesiano apresenta ferramentas que possibilitam uma melhor análise, porém não há um sistema homogêneo no que diz respeito aos meios de analisar essa percepção, o que irá dificultar o trabalho de todos os estetas posteriores a teoria cartesiana.

Após perceber o quanto a filosofia cartesiana é importante para a formulação da estética, uma pergunta comum a se fazer é por que o cartesianismo é tão pouco trabalhado nos manuais mais simples sobre o nascimento da estética. Por estar mais vinculado à uma epistemologia e à própria metafísica, a teoria cartesiana acaba sendo negligenciada em outros âmbitos do conhecimento, isso acaba excluindo boa parte de uma teoria da música, do gosto, da poesia e da própria poética em Descartes.

Referências Bibliográficas

BAYER, R. *Historia de la Estetica. Traducción de Jasmin Reuter*. 2. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1980. Disponível em: http://blogs.fad.unam.mx/asignatura/ma_del_carmen_rossette/wp-content/uploads/2013/08/73007731-Raymond-Bayer-Historia-de-la-Estetica.pdf. Acessado em: 06/10/2017.

DESCARTES, R. *Discurso do método*. Tradução de Maria Ermantina Galvão e revisão de Mônica Stahel. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001. Disponível em: http://www.josenorberto.com.br/DESCARTES_Discurso_do_m%C3%A9todo_Completo.pdf. Acessado em: 06/10/2017.

JIMENEZ, M. *O que é Estética?*. Tradução de Fulvia M. L. Moretto. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1999.

KIRCHOF, E. R. *A Estética antes da Estética: Platão, Aristóteles, Agostinho, Aquino e Locke a Baumgarten*. Canoas-RS: Editora da ULBRA.

KRANTZ, E. *Essai sur l'esthétique de Descartes*. 10. ed. Toronto: Library University of Toronto, 1898. Disponível em: <http://scans.library.utoronto.ca/pdf/7/11/essaisurlestht00kran/essaisurlestht00kran.pdf>. Acessado em: 06/10/2017.

MAGRITTE, R. *Les Mots et les Images. Choix établi par Éric Clémens, d'après les Écrits complets de René Magritte*. Bruxelas: Espace Nord, 2017.

FERÉCIDES DE SIRO E SUA TEOCOSMOGONIA⁴⁵

Marcos Deyvinson Ferreira Damacena⁴⁶

Resumo: O presente texto é produto de um projeto de PIBIX⁴⁷ intitulado “Debates em cultura clássica: limites e possibilidades”, feito durante o ano de 2016. O escrito tem por objetivos: (1) a apresentação de Ferécides de Siro, a saber, o que a doxografia nos diz sobre a vida deste filósofo e sua relação com os primeiros pensadores gregos; (2) uma descrição de sua Teocosmogonia, que contém elementos filosóficos que podem ser comparados com outros pensamentos filosóficos contemporâneos e, por fim, (3) expor, em conjunto com a descrição da teocosmogonia, alguns problemas enfrentados pelos comentadores.

Palavras-chave: Ferécides, Teogonia, Cosmogonia, Pré-socráticos, Arché.

Abstract: This written is the product of a PIBIX project called “Debates em cultura clássica: limites e possibilidades”, has done over the year of 2016. The paper aims: (1) a Pherekydes of Syros’ presentation, namely, the doxography about his life and his relationship with the earliest greek philosophers; (2) a description of his Theocosmogony, which contains philosophical elements that can be compared with others contemporaries philosophical thoughts and, at last, (3) highlight, while we describe his teocosmogony, some problems faced by his commenters.

Keywords: Pherekydes, Theogony, Cosmogony, Pre-socratics, Arché.

Introdução

A partir das leituras de duas obras que têm como centro a vida e a obra do filósofo e teólogo Ferécides de Siro, pretende-se mostrar a importância da sua obra, visto que ele, de

45 Gostaria de tomar esta primeira nota para agradecer aos professores Rodrigo Pinto de Brito e Luís Márcio Nogueira Fontes pelos apontamentos feitos ao esboço do texto e agradecer também ao meu colega de pesquisa Allan Wolney Mesquita Santos pelas discussões que resultaram neste trabalho. Pode ser que este artigo não satisfaça a nenhum deles, porém já houve alguma melhora desde o primeiro escrito.

46 Graduando em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe, membro do Núcleo de Estudos dos Estudantes de Filosofia de Sergipe (NEEFS) e membro do corpo editorial da revista O Manguezal.

Contatos: marcos.deyvinson@hotmail.com

marcos.deyvinson00@gmail.com

47 O Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Extensão, financiado pela PROEX.

acordo com a datação que sugerimos aqui, é contemporâneo dos principais pensadores do início da filosofia.

O trabalho que se almeja aqui não é, ao menos fundamentalmente, uma tese ou defesa de alguma leitura acerca da vida ou da obra do filósofo em questão. Antes de tudo, este trabalho tem por objetivo servir como uma introdução ao pensamento deste filósofo e um levantamento de dados para iniciar uma pesquisa sobre sítio. Em resumo, far-se-á a apresentação desta personagem estranha e pouco comentada na história da filosofia.

Como dito anteriormente, este levantamento de dados será feito, mormente, com base em duas obras, a saber: *A teogonia de Ferécides de Siro* e *Pherekydes of Syros*. São duas obras relativamente novas, 2003 e 1990 respectivamente, para um assunto um tanto quanto marginalizado. Embora seja um levantamento de dado/introdução ao pensamento de Ferécides, tomamos parte, em alguns momentos, de uma leitura em detrimento da outra, estes momentos ficarão evidentes com a leitura.

O texto se divide em duas partes: 1) Vida e Obra, que terá como foco a doxografia, pois é, praticamente, a única maneira de se chegar a alguma ideia sobre quem é essa figura peculiar da filosofia; 2) A teocosmogonia de Ferécides de Siro, por sua vez, terá como foco a discussão mais técnica acerca da teocosmogonia e trará, na medida do possível, 3) algumas dificuldades enfrentadas por seus comentadores.

Vida e Obra de Ferécides

Ferécides de Siro, de acordo com Diógenes Laertios em suas *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, nasceu na ilha de Siro, uma das cíclades, era filho de Bábios e foi discípulo de Pítacos. Ainda tomando as palavras de Teopompo, Diógenes diz que teria sido Ferécides um dos primeiros a escrever acerca da natureza e dos deuses. Rodrigo Brito faz referência a esta característica em um de seus artigos, porém usa uma fonte diferente, pois não fala de Teopompo, mas de Alexândros: “Ferecides de Syros, mitógrafo e teogonista, foi considerado por Alexândros em *Sucessão dos Filósofos* “o primeiro a escrever aos helenos a respeito da natureza e da origem dos deuses”” (BRITO, 2014, p.49). É importante citar aqui que o teólogo foi um dos primeiros a escrever em prosa, de acordo com Brito.

O filósofo sítio foi contemporâneo mais jovem de Anaximandro e de uma geração anterior a de Tales. De acordo com Brito (2014), Ferécides viveu por volta do século VI a. C.

O comentador ressalta que é consensual apenas o século no qual o sábio viveu, em se tratando de datação. Estão registrados alguns fatos curiosos a seu respeito no livro de Diógenes Laertios: é dito que "tirando água de um poço e bebendo-a, o filósofo prognosticou que no terceiro dia a contar daquele haveria um terremoto e isso realmente aconteceu"; "passeava pela praia de Samos, viu uma navegação avançando a favor do vento e predisse que dentro de não muito tempo ela afundaria, a nau soçobrou diante dos seus olhos" (LAERTIOS, 2008, p. 45). Podemos considerar, talvez, que tais histórias eram contadas a fim de demonstrar a intimidade, o conhecimento que Ferécides possuía da natureza. Uma vez que consideremos ser possível prever tais coisas quando se tem certo grau de conhecimento e que consideremos, também, que tais relatos não eram feitos em vão, torna-se verossímil esta hipótese. Outro fato interessante é que, segundo Fernando Bastos, estes mesmos fatos são atribuídos, por outro doxógrafo, a Pitágoras, filósofo que alguns acreditam ter sido discípulo de Ferécides, como Andron de Éfeso (BASTOS, 2003, p. 23). É possível que tal relação entre o sábio e seu provável discípulo seja apenas uma relação criada pela proximidade de uma das suas doutrinas, pois alguns defendem que Ferécides teria teorizado acerca da transmigração da alma, como Pitágoras o faz.

Sobre sua morte, há três histórias divergentes: Hêrmippos nos diz, relata Diógenes, que na guerra entre Éfesos e Magnésia, Ferécides, estando no lado dos efésios, "perguntou a um transeunte de onde ele vinha e ouvindo a resposta 'de Éfeso' disse: 'Arrasta-me pelas pernas e deixa-me no território de Magnésia; (...) dá ordens para teus conterrâneos sepultarem-me após a vitória'" e assim o fizeram quando encontraram o teólogo morto (LAERTIOS, 2008, p. 45). Outra história, esta que nos lembra de Empédocles, diz que ele foi até Delfos e lançou-se do monte Cômicos (SCHIBLI, 1990, p. 8). E há, também, outra que mostra a possível relação dele com o filósofo Pitágoras, esta diz que ele morreu de fúria, uma infestação de piolhos e foi cuidado por Pitágoras que, certa vez, o perguntou como estava e Ferécides, colocando o dedo através da abertura da porta, exclamou "Minha pele mostra", frase que depois foi usada pelos gramáticos como significando "piorando" (LAERTIOS, 2008, p. 45). De acordo com esta última, quando ele morreu foi sepultado por Pitágoras. Diógenes também nos mostra um suposto epitáfio do sábio no qual ele demonstra a relação que, supostamente, havia entre ele e Pitágoras: "O pináculo de toda a sabedoria está em mim, mas se algo me acontecer diz a meu Pitágoras que ele é o primeiro entre todos na terra helênica. Falando assim não minto"

(LAERTIOS, 2008, p. 46). Com tantos relatos diferentes sobre sua morte, não é uma tarefa difícil imaginar o quão obscuro foi Ferécides, pois, já na antiguidade, pouco se sabia sobre ele.

Sobre sua relação com os jônicos de Mileto, é possível observar algumas aproximações entre sua teocosmogonia e algumas ideias jônicas como, por exemplo, a ideia de *arché* e a ideia da terra flutuante de Anaximandro, ambas as aproximações serão visitadas ainda neste artigo. Ademais, há uma suposta carta escrita por Ferécides e dedicada a Tales de Mileto:

Que morras tranquilo quando para ti chegar a hora fatal. Encontro-me doente, desde quando recebi tua carta: todo infestado de vermes e tendo febre alta. Não obstante, pedi aos meus servos que, depois de me enterrar, levassem a ti meu escrito. E se tu, juntamente com os outros sábios, o julgarem bom, então, publica-o; se, porém, assim não o julgas, não publiques. *A mim mesmo ele ainda não me agrada. Não há exatidão nos fatos, nem eu declaro ter descoberto a verdade; senão apenas estas coisas, tais como as diz quem reflete sobre os deuses.* O resto carece meditar, pois tudo são alusões veladas que faço. Cada vez mais abatido pela doença, nem aos médicos nem aos amigos deixei entrar. Como, porém, mantinham-se à porta e perguntavam-me como estava, enfiei o dedo pela fechadura e mostrei como se alastrava a doença. E disse a eles que viessem no dia seguinte para o enterro de Ferécides. (BASTOS, 2003, p. 27, itálico meu).

Embora o próprio Fernando Bastos descarte esta carta por falta de evidências de que ela realmente tenha sido escrita pelo filósofo, podemos extrair algumas coisas dela. Primeiramente, caso seja verdadeira, ela nos diria qual dos relatos sobre a morte do sírio é o verdadeiro, a saber, a infestação por piolhos. E em segundo lugar, mostra-nos a seriedade com a qual Ferécides lidava com as investigações da natureza. Este compromisso com a verdade, se se permite a terminologia, está expresso no trecho destacado e esclarece que, além de buscar a verdade em suas pesquisas, ele também buscava com explicações originais “(...) tais como as diz quem reflete sobre os deuses” (BASTOS, 2003, p. 27). Por fim, esta carta também estabelece uma possível comunicação entre nosso filósofo e a escola de Mileto, visto que é uma carta destinada a Tales. Ademais, esta carta provavelmente não é do filósofo, mas tenta nos passar certa imagem de quem foi esta personagem tão obscura na história da filosofia.

A teocosmogonia de Ferécides de Siro

“Zas, e Chrónos, e Ctónia sempre existiram; e
Ctónia veio a chamar-se Ge, depois que Zas lhe

deu a terra como presente” -- Diogenes Laertius,
De vita et moribus philosophorum, I, 119.

A narrativa da teocosmogonia do sítio nos apresenta alguns pontos interessantes como: **3.1** os três princípios *ab aeterno*; **3.2** a criação das grutas e dos elementos por *Chrónos*; **3.3** a batalha de *Ofioneu* contra *Krónos*; **3.4** as núpcias de *Zás* e *Ctónia*; e, por fim, **3.5** o manto bordado, onde também será exposto sobre o carvalho alado.

Os três princípios (3.1)

A teocosmogonia ferecidiana começa, então, com a descrição de três princípios eternos, princípios estes que serão encarregados da criação do cosmo como o conhecemos. Os três, juntos, são a força criadora do universo: *Zás*, o princípio ativo, a força modificadora, sua função é agir sobre a parte passiva e agir sobre os opostos, estes sempre existentes, para alcançar a concórdia entre os mesmos⁴⁸; *Ctónia*, o princípio que será afetado por *Zás*, ou seja, o princípio passivo que é a parte em que há potencia material⁴⁹; e *Chrónos*, o próprio tempo ou, parafraseando Fernando Bastos, onde tudo ocorre (BASTOS, 2003. p. 87). Este último pode gerar uma discussão um pouco mais sobre sua natureza.

Os dois primeiros princípios, *Zás* e *Ctónia*, são claramente apresentados um como ativo e outro como passivo, respectivamente, mas *Chrónos* não é, explicitamente, colocado como ativo ou passivo, embora em algum momento sejamos induzidos a pensar numa suposta atividade do mesmo quando é dito que ele "[...] é o deus que *gera*, do seu próprio sêmen, os elementos do fogo, do vento e da água" (BASTOS, 2003. p. 86, *italico meu*). De acordo com Bastos (2003), o comentador Kern afirma que esta atribuição de uma suposta atividade da parte de *Chrónos* pode ser apenas um erro cometido nas transcrições das passagens de Ferécides e defende que ao invés de constar "do próprio sêmen", deveria constar "do sêmen dele" referindo-se a *Zás*. Contudo, mesmo esta defesa é discutível, pois mesmo que *Chrónos* tenha criado "do sêmen dele" ao invés "do próprio" não estaria ele, ainda assim, agindo?

48 *Zás* funcionaria como uma espécie de primeiro motor, no sentido aristotélico, e como a amizade, no sentido empedocliano, ao mesmo tempo. Ele modifica a matéria e equilibra os opostos. É forçoso esclarecer que *Zás*, neste primeiro momento da teocosmogonia, ainda não é apresentado como uma divindade, mas como uma força da natureza.

49 *Ctónia* é a matéria em potência, semelhante ao *Cháos* de Hesíodo. Contudo, etimologicamente, '*Ctónia*' significa 'um quinhão de terra', de todo modo, ela está ligada à materialidade do mundo. Posteriormente ela será apresentada como *Ge*, neste momento passará a ser entendida como a superfície terrestre como nós a conhecemos.

Portanto, no que diz respeito à criação dos elementos, pode-se afirmar que eles foram criados, mas não a forma como foram criados (BASTOS, 2003, p. 98).

Novamente sobre *Chrónos*, o autor Fernando Bastos o apresenta como sendo o lugar onde tudo ocorre (BASTOS, 2003, p. 87). Deste modo, lança-nos à hipótese de que Ferécides tenha entendido o tempo em si como uma dimensão, visto que o emprego de ‘onde’, por parte de Bastos, nos leva a pensar em lugar. Desta maneira, teríamos o princípio de mudança, *Zás*, e um princípio material que por *Zás* será modelado, *Ctónia* e o tempo, *Chrónos*, permitindo que esta mudança da matéria ocorra, pois tudo acontece *nele, no tempo*.

Fernando Bastos nos apresenta estes três princípios ferécidianos como sendo equivalentes à ideia de *arché* dos primeiros filósofos. Para tanto, define "[...] a concepção milésia de ἀρχή é aquela de um substrato comum e subjacente que sempre existiu, o qual fundamenta e dá origem às coisas dos mundos da experiência e dos fenômenos" (BASTOS, 2003, p. 80). Ferécides apresenta, talvez pela primeira vez, uma *arché* dividida em três partes: a *arché* seria atividade, passividade e local. Porém, quando se pensa em um substrato, pensa-se em algo que, além de origem, é também fim. Por exemplo, se a *arché*, como dizia Tales, fosse a água, dever-se-ia encontrar materiais que tenham origem na água e que, ao se decomporem, voltem a ela, visto que o substrato é aquilo que permanece, é o que sobra. Resta-nos examinar mais cuidadosamente o que era entendido por *arché* lendo, diretamente, os fragmentos destes primeiros filósofos e só depois disto tentar colocar estes três princípios como um novo tipo de *arché*.

As grutas (3.2)

As grutas, ou *mychói*, são os locais onde serão colocados os elementos que atribuem a criação a *Chrónos*. As opiniões acerca do problema das grutas diferenciam-se desde o número de grutas até os seus significados. Exploraremos três leituras diferentes: a primeira delas defende a criação de cinco grutas; a segunda defende a criação de sete e a terceira de cinco. As interpretações são de Diels, H. Gomperz e H. S. Schibli, respectivamente. As duas primeiras são apresentadas em *A teogonia de Ferécides de Siro* e a segunda no livro do próprio Schibli, *Pherekydes of Syros*.

A primeira hipótese, defendida por Diels, diz que as grutas são abismos que contêm as substâncias fundamentais, nos extremos dos abismos encontram-se *Zás* e *Ctónia*, que

pertenceriam à esfera do eterno e no meio, entre *Zás* e *Ctónia*, estaria *Chrónos* e as substâncias que lhe são atribuídas (BASTOS, 2003, p. 109). Poderíamos acrescentar, sem grande medo de erro, que este “mundo do meio” pertence à esfera das coisas mutáveis.

A segunda hipótese, esta defendida por H. Gomperz baseia-se em um tratado hipocrático chamado *Perí ebdomadón*, ou acerca do número sete (BASTOS, 2003, p. 107). H. Gomperz defende a existência de sete grutas que se assemelhariam à concepção de *kósmoi* presente no tratado. Afirma que existem ao todo sete esferas ou reinos, os *kósmoi*, e que duas delas, as extremas, seriam reservadas a dois dos princípios *ab aeterno*, *Zás* e *Ctónia*. Esta com a esfera da terra, tendo a terra como substância e aquele com a esfera do céu, tendo o éter como substância. As outras cinco esferas estariam entre estas duas e teriam como substâncias aquelas que atribuem a criação a *Chrónos*, as esferas seriam: a do mar, contendo a água como substância; a do ar, contendo o ar como substância; as da lua, do sol e das estrelas, todas contendo o fogo como substância (BASTOS, 2003, p. 107). O céu e a terra com carácter eterno, imutável e as esferas do meio com carácter transitório.

A interpretação sugerida por Schibli defende a existência de cinco grutas e, sobre a natureza das grutas, o autor sugere que Ferécides tenha tirado esta ideia dos mitos homéricos: “[...] sua imagem do mundo e seus deuses são delineados, até certo ponto, pelo universo descrito por Homero, que poderia ser dividido em cinco regiões [...]”⁵⁰ (SCHIBLI, 1990, p. 21). Schibli se refere às divisões dos reinos de cada deus, que são descritas na *Ilíada*. Então, de acordo com ele, nosso filósofo pensou em algo parecido, a saber, que o cosmo fora dividido em cinco partes e cada parte com algo que lhe é próprio. Mas a pergunta sobre o que são as grutas permanece.

Para Schibli, estas grutas são a materialização do cosmos (SCHIBLI, 1990, 23-24). Antes da existência delas, ou melhor, antes delas receberem os elementos criados pelo tempo, *Chrónos*, o cosmos não existia de fato. Portanto, o ato de *Chrónos* depositar em cada gruta um elemento temporal, cria a realidade daquela esfera. E, ao que parece, o comentador percebe que há matéria, pelo menos em potência, há um princípio de mudança, há tempo, mas não há espaço. Então sugere que estas grutas são o espaço, o conceito do espaço e que este é

50 “[...] his image of the world and its gods was shaped to some extent by the universe depicted in Homer, which could be divided into five regions [...]” (SCHIBLI, 1990, p. 21).

pré-existente⁵¹, passa a existir quando recebe os elementos do tempo, visto que, até este momento, nada havia sido criado e, segundo Schibli, esta visão do espaço como algo que pré-existe é comum entre os primeiros físicos:

Neste estágio, os *mychói* podem ser entendidos apenas como conceitos espaciais [...] ordem pressupõe algo já presente que possa ser ordenado. Isto não pode ser o cosmos [...] por trás da conveniente figura apresentada pelas grutas se esconde uma ideia filosófica válida: o conceito de espaço pré-existente. (SCHIBLI, 1990, p. 25).⁵²

Ofioneu vs. Krónos (3.3)

O terceiro ponto a ser tratado é a batalha entre *Ofioneu*, até agora não citado, e *Krónos*, que tem, neste momento, uma mudança em sua nomenclatura, mudança esta que não muda apenas a sua escrita, mas também o seu significado, sua representação. Começemos com *Ofioneu*, este seria possivelmente um dos contrários que, como foi dito no início da apresentação da narrativa, sempre existiram. Esta hipótese, que sugere ser *Ofioneu* um destes contrários, surge da impossibilidade de determinar sua geração, já que não é dita em momento algum, porém se sabe que *Krónos* representa as forças organizadoras do universo e *Ofioneu* as forças dos caos. Tal interpretação proposta por Pestalozza e apresentada por Fernando Bastos, é uma ótima saída, pois, parafraseando: apesar de ser uma existência coeterna aos princípios *ab aeterno*, *Ofioneu* não teria uma existência perene, ou seja, é possível haver cosmo sem sua existência, não é necessária, mas somente eterna.

Krónos, como dito acima, tem uma mudança na sua nomenclatura, esta mudança o faz passar da representação de *Chrónos*, o tempo para *Krónos*, a entidade que governa o tempo, conforme afirma Schibli (1990). Também afirma que há outras possíveis interpretações e apresenta uma delas que, em resumo, é um erro de transcrição: os copiadore, enquanto faziam as cópias dos papiros de Ferécides, trocaram o nome incomum utilizado pelo filósofo pelo nome corriqueiro. Contudo, o comentador defende que “O *Kpovoc* familiar é transformado em deus do Tempo pela mudança de um X e esta é a figura apropriada para iniciar o processo cosmogônico” (SCHIBLI, 1990, p. 136), logo, a mudança seria necessária e

51 Possivelmente, o que Schibli chama de “pré-existência” é algo que existe como possibilidade, nesse caso, uma possibilidade de existir algo dentro do espaço, pois só existirá algo no momento em que os elementos de *Chrónos* forem depositados neste espaço. Em outras palavras, a pré-existência do espaço é uma condição para a existência de alguma coisa.

52 “At this stage the *mychói* can only be understood as spartial concepts [...] ordering presupposes something already present that can be ordered. That cannot be the cosmos [...] behind the convenient picture presented by nooks or caves lurks as a valid philosophical idea: the concept of pre-existent space.” (SCHIBLI, 1990, p. 25).

feita pelo próprio autor do texto. Ademais, a mudança em sua nomenclatura se dá pela troca da letra *khi*⁵³ pela letra *kapa*⁵⁴.

Krónos representa as forças organizadoras do universo e para que o universo se estabeleça tal como é, seria necessária a sua vitória perante as forças do caos, *Ofioneu*. É válido ressaltar que o vencedor de tal combate será lançado nas profundezas de *Ogenos* (BASTOS, 2003, p. 118), isto é importante para um problema que será apresentado mais adiante. O motivo da luta entre estes contrários é a obtenção do domínio sobre o céu, este que ainda não possuía um governante. Tal fato, lembrado por Kirk (BASTOS, 2003, p. 118), inviabiliza a proposta de Wust, que pretendia uma possível relação do *Ofioneu* de Ferécides com o *Ofíon* de Hesíodo, pois neste, *Ofíon* já era o governante do céu antes da batalha contra *Krónos*.

As núpcias (3.4)

Outro ponto de bastante interesse para a reconstituição da teocosmogonia é aquele que representa a ação de *Zás* sobre *Ctónia*. As núpcias entre *Zás* e *Ctónia* representam agente e reagente entrando em equilíbrio para a criação da terra. Vale lembrar aqui da coexistência dos contrários, pois *Zás* é ativo e *Ctónia* passiva, claramente opostos.

Ferécides narra as núpcias entre os princípios *ab aeterno* começando pela criação de um palácio onde os noivos ficarão por três dias. *Zás*, ao agir sobre *Ctónia*, não está em sua forma original, mas sim na forma de *Eros*. A ação de *Zás* é chamada de *Eros*, porém o *Eros* para os gregos não era uma ação pontuada, mas uma inclinação que culminava numa ação, era todo o caminho até a ação. Porém, como neste caso não havia um "antes", *Eros* possa ser uma ação pontuada. Contudo, sobre a mudança de nome de *Zás* ao agir sobre *Ctónia*, Schibli contesta que haja realmente esta mudança⁵⁵, pois “o fragmento do papiro (F68) descrevendo o casamento divino atesta claramente que, neste ponto do relato da criação, *Zás* continua sendo chamado de *Zás*.” (SCHIBLI, 1990, p. 136-137)⁵⁶. Porém, o comentador admite que *Zás* também tenha o seu nome alterado em algum momento da obra, assim como *Chrónos* e *Ctónia*. Além disto, atribui um motivo para a mudança dos nomes dos três princípios: “o

53 X.

54 K.

55 Segundo ele, os fragmentos que apontam esta metamorfose de *Zás* são apenas os de Proclo e os de Maximus de Tírius (SCHIBLI, 1990, p. 59-60).

56 “The papyrus’ fragment (F68) describing the divine wedding attests clearly that at this point in the creation account *Zas* is still called *Zas*.” (SCHIBLI, 1990, p. 136-137).

nome de cada um muda de acordo com seu desenvolvimento na narrativa” (SCHIBLI, 1990, p. 136-139).

No terceiro dia de núpcias, *Zás* borda um manto para presentear sua noiva. No manto há bordados *Ogenos* e *Gé*. O primeiro é a representação dos oceanos e mares, enquanto *Gé* é a terra como a conhecemos, com todas as suas características, depressões e montanhas (BASTOS, 2003, p. 130). Fernando Bastos (2003) mostra que há uma discordância quanto à sucessão dos fatos da teocosmogonia: o que aconteceu primeiro, a luta entre *Krónos* e *Ofioneu* ou as núpcias entre *Zás* e *Ctónia*? É intuitiva a asserção das núpcias acontecendo primeiro, pois no trecho em que se fala da batalha entre *Krónos* e *Ofioneu* é dito que o perdedor será jogado nas profundezas de *Ogenos* e este só vem a surgir no momento das núpcias.

A partir do momento em que *Ctónia* é presenteada com *Gé*, passa a ser chamada por este nome, pois *Gé* seria *Ctónia* em um estado posterior da criação. Se *Ctónia* era potência material, *Gé* é a matéria já modelada, é, como já dito, a superfície terrestre.

Schibli (1990) vai à busca de um significado cosmológico para o casamento. Tal casamento não é apenas a criação da terra, mas também a criação da esfera na qual *Ctónia*, agora *Gé*, irá exercer seu poder, assim como *Zás* no éter e *Chrónos* entre o éter e a terra. Esta interpretação sobre a esfera de influência de *Gé* é permitida e inspirada pelo uso que Ferécides faz do termo *γερὰς* que é igual a *τιμή*. Este último é utilizado por Homero para falar da partição dos reinos entre os deuses Zeus, Poseidon e Hades. Portanto, Schibli atribui a *γερὰς* o significado de “funções especiais dos deuses dentro destes domínios” (SCHIBLI, 1990, p. 52)⁵⁷.

O comentador supracitado encontra também um significado filosófico para o manto bordado por *Zás* e entregue a *Ctónia*. Defende que a criação do manto simboliza, de maneira mítica, a criação do mundo de maneira voluntária e racional, afora que o criador/demiurgo não se altera, ao menos materialmente, durante o processo e “isto é significativo, pois revela o início obscuro da ideia de causa separada (causa eficiente de Aristóteles)” (SCHIBLI, 1990, p. 56)⁵⁸.

57 “[...] *γερὰς* and *τιμή* [...] the special functions of the gods within these dominions.” (SCHIBLI, 1990, p. 52).

58 “This is significant since it betrays the first, obscure beginnings of the idea of a separate cause (Aristotle’s efficient cause).” (SCHIBLI, 1990, p. 56).

O carvalho alado (3.5)

Agora há apenas mais um assunto a ser tratado para que se complete um breve resumo dos fatos centrais da narrativa ferecidiana. Ferécides também cita nas núpcias de *Zás* e *Ctônia* um carvalho alado, este que teria sobre si colocado o mando bordado. Schwabl sugere, diz Bastos (2003), que este carvalho alado tenha alguma relação com a árvore do mundo da mitologia escandinava, a *Yggdrasil*, é uma comparação plausível, porém Kirk diz que o carvalho se distingue da *Yggdrasil*, na medida em que os ramos desta formam os céus e os daquela são o suporte da terra.

Diels, por sua vez, defende que a ideia do carvalho alado seria uma base que sustenta toda a superfície terrestre e esta base por ser "alada" não é sustentada por nada além de si mesma e chama atenção para uma possível relação com Anaximandro que, como dito, foi um contemporâneo do teólogo sírio – de acordo com Fernando Bastos.

Considerações finais

Ferécides é um sujeito bastante obscuro, como foi apontado na primeira seção. Há muita mitologia sobre sua vida. Sua relação com Pitágoras e suas relações com os seus contemporâneos milésios são supostas por algumas similaridades de pensamento.

Concernente à sua obra, fora feita, até certo ponto, uma reconstrução nada pretenciosa de sua teocosmogonia. Os autores utilizados como referencial teórico são os que possuem, até onde se sabe, as obras mais completas sobre o filósofo e tratam da maioria dos problemas que dizem respeito a ela. O problema de enquadrar princípios como *arché*, a ordem dos fatos, as transformações dos princípios, o que é e o que não é filosófico, e algumas possíveis aproximações com outros mitógrafos ou filósofos são alguns dos problemas enfrentados pelos comentadores de Ferécides. Quanto ao problema de se há filosofia ou alguma aproximação com mitógrafos ou filósofos da época, vale ressaltar que Aristóteles classifica Ferécides como *memeigmenói*, aquele que faz filosofia através da linguagem mítica, um misto de filósofo e mitógrafo/teólogo (ARISTÓTELES, 2003, p. 681-683).

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES, *Metafísica*. Trad.: Marcelo Perine. 1º Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

BASTOS, F. *A teogonia de Ferécides de Siro*. 1º Ed. Lisboa: Imprensa Nacional- Casa Da Moeda, 2003.

BRITO, R. P. de. “A teogonia de Ferécides de Syrios e o ambiente cultural do porto heleno-fenício de Syrios: um exercício em teoria e metodologia de história”. *Prometeus – Filosofia*, v. 7, n. 15, jan-jun/2014, p. 43-63. Disponível em: <https://seer.ufs.br/index.php/prometeus/issue/view/146> acessado em: 07/09/2017.

LAERTIOS, D. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Trad.: Mário da Gama Kury. 2º Ed. Brasília: Editora UnB, 2008.

SCHIBLI, H. S. *Pherekydes of Syros*. 1º Ed. Oxford: Clarendon press, 1990.

RELAÇÕES ENTRE A EPISTEMOLOGIA E A TEORIA MORAL DE DAVID HUME

Moisés Cruz Souza⁵⁹

Resumo: O presente artigo objetiva estabelecer relações possíveis entre a *Investigação sobre o entendimento humano* e a *Investigação sobre os princípios da moral* do filósofo escocês David Hume, no intuito de obter uma melhor compreensão do pensamento do autor. Como método, busca-se identificar em ambas as obras determinados princípios comuns, de forma a explicitá-los a partir da perspectiva de leitura na qual tais obras devem ser lidas “lado a lado”, concomitantemente. Assim, será possível perceber nessas obras a existência de uma “base de princípios gerais”, que podem ser entregues à ordem das crenças intelectuais do nosso autor, e que podem também servir para auxiliar na compreensão de alguns dos temas mais obscuros da filosofia humeana, tais como sua concepção de ciência e a relação desta com a vida comum.

Palavras-chave: entendimento; moral; princípios gerais; David Hume.

Abstract: The present article aims to establish possible relations between *An enquiry concerning human understanding* and *An enquiry concerning the principles of morals* of scottish philosopher David Hume, in order to obtain a better understanding of author's thought. As a method, it's sought to identify in both works certain common principles, so as to explain them from the perspective which reading that such works must be read "side by side", concomitantly. Thus it will be possible to perceive in these works the existence of a "base of general principles", which can be delivered to the order of author's intellectual beliefs, and which can also serve to help in understanding some of the most obscure themes of Humean philosophy, such as his conception of science and its relation to common life.

Keywords: understanding; moral; general principles; David Hume.

Introdução

As *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*, do filósofo escocês David Hume, são obras apresentadas pelo autor como uma revisão definitiva e mais acessível de alguns temas abordados anteriormente no seu “Tratado da natureza

59 Estudante de Ciências Sociais da Universidade Federal de Sergipe. E-mail: cruzmoises@ufes.br

humana”. Como tal, elas se apresentam entrecruzadas e não é absurdo – é, aliás, bastante possível – que se possam ler as reflexões epistemológicas do autor em conjunto com as suas investigações de cunho moral, buscando entre elas prováveis constâncias de ideias e princípios. Este trabalho tentará evidenciar algumas destas relações – se não todas, as mais importantes e notáveis. Todavia, sua proposta central será a exposição, ou a indicação, da hipótese segundo a qual pode ser encontrada nestas obras de Hume uma espécie de base de princípios gerais – anterior, em certo sentido, a uma epistemologia e a uma teoria moral – e que pode ser atribuída à natureza humana conforme a entendia o nosso autor.

Todavia, não parece prudente fazer uma exposição na seguinte ordem: *Investigação sobre o entendimento humano* e *Investigação sobre os princípios da moral*, respectivamente. E isto se deve ao fato de que aqueles princípios gerais podem ser encontrados tanto no que diz respeito à epistemologia quanto à moral humeana. A exposição deles de forma mais abstrata e teórica na teoria do conhecimento não sujeita um texto ao outro, senão no sentido de um melhor entendimento de algumas ideias, com será possível perceber. Assim, torna-se mais prudente termos os dois textos quase que lado a lado, entrevendo as relações que se sucedem e se superpõem neles contiguamente. Para tanto, adotar-se-á uma estratégia de exposição que consiste em explicitar aqueles princípios gerais um a um, mostrando onde, nas *Investigações*, cada um deles pode ser encontrado. Tais princípios – ou ao menos aqueles que se mostram mais relevantes neste momento – são: os princípios gerais de associação de ideias, por semelhança, contiguidade e causação; o princípio geral do hábito; princípio geral da crença; princípio geral da transição a partir de um objeto presente; princípio geral da necessidade de um objeto presente. Incluiremos também um princípio geral negativo, qual seja, o princípio geral da ausência de fundamento racional dedutivo para a causação.

Desenvolvimento

Os princípios de que trataremos inicialmente são os que correspondem às associações de ideias. Para tanto, faz-se necessário recorrer ao conceito de *simpatia* no texto do *Tratado da natureza humana*, tendo em vista uma melhor elucidação da teoria moral de Hume. Isso decorre do fato de que, na *Investigação sobre os princípios da moral*, o conceito de *simpatia* perde força, sendo substituído, de forma geral, pela *benevolência*. No *Tratado*, por sua vez, a *simpatia* possui uma importância central para a constituição e para o estabelecimento de uma moralidade. Aqui, será adotada a mesma perspectiva que a de Marcos Balieiro (2005), qual

seja, a de que aquelas mudanças não decorrem de uma alteração na teoria, mas tão somente por motivos estratégicos de exposição dos textos de Hume.⁶⁰

A *simpatia* é apresentada por Hume como sendo o princípio por detrás da transmissão de sentimentos entre os homens. É ele o responsável pela comunicação dos afetos em sociedade e pela possibilidade da adoção de uma perspectiva mais geral em relação aos sentimentos das outras pessoas. Esta comunicação só ocorre, é claro, devido a grande similaridade dos sentimentos humanos e dos processos inerentes à nossa natureza. “Assim como em cordas igualmente esticadas o movimento de uma se comunica às outras, assim também nossas afeições passam facilmente de uma pessoa a outra e geram movimentos correspondentes em todas as criaturas humanas.” (HUME, 1888, p. 663)

Ela funciona através de um processo bastante simples. Ao presenciar a situação de uma pessoa que se alegra, por exemplo, nossa mente é imediatamente levada às causas deste efeito. Ou, quando, por exemplo, encontramos uma casa perfeitamente construída e ornamentada, imediatamente imaginamos a alegria que tal ambiente causa aos seus moradores. De tal forma estas ideias são postas à mente humana, que elas tendem a provocar no observador os sentimentos que lhes correspondem. Assim, ao ver a alegria de outrem, somos afetados por ela e nos alegramos. E ao imaginar os sentimentos causados pelo ambiente confortável, os sentimos também. Não necessariamente o que se sente é semelhante aos afetos das outras pessoas, mas a simpatia assegura que seja ao menos correspondente ao que acreditamos que elas sintam.

Não obstante esta necessidade de recorrer ao texto do *Tratado* para obter uma explicitação mais aprofundada do conceito de simpatia devido a sua presença difusa nas *Investigações*, se seguíssemos à risca também aqui o nosso programa poderíamos sugerir a atenção, em uma leitura “contigua”, à presença “quase explícita” da *simpatia* também na *Investigação sobre o entendimento humano*, Seção 3, utilizado por Hume justamente como um recurso de explicação dos princípios de associação de ideias mais acessível ao leitor. Ele o faz quando expõe suas reflexões a respeito da necessidade de uma “*unidade de ação*” de todas

60 [...] basta saber que a intenção de Hume é sempre garantir um interesse dos homens pelo bem estar geral, interesse colocado como paixão, e garantir que o princípio que gera essa consideração pelo bem da humanidade permita que os homens sejam tocados por sentimentos de aprovação e censura que possam surgir quando eles se puserem em uma posição neutra, em que seus próprio interesses não interfiram no julgamento. Como já vimos, esse princípio é que deve ser tomado, no fim das contas, como o fundamento da moral humeana. É verdade que pode parecer estranho dizer que o próprio fundamento da moral muda do *Tratado* para a *segunda Investigação*. Ainda assim, creio que o que foi exposto basta para esclarecer que essa mudança não é decisiva, mas consequência de uma mudança de estratégia. (BALIEIRO, 2005, p. 65)

as produções e de que forma os princípios de associações de ideias em composições como a poesia ou numa tragédia, por exemplo, são determinantes na comunicação de sentimentos que afetam o leitor ou espectador. O conteúdo completo desta passagem não se faz necessário aqui, mas serve como um argumento favorável à relação que estamos prestes a estabelecer entre as duas *Investigações*.⁶¹

Pois bem, os princípios de associação de ideias são apresentados na seção supracitada (Seção 3, da *Investigação sobre o entendimento*), logo após ter diferenciado as percepções entre impressões e ideias na seção precedente⁶². É evidente, diz Hume, que as ideias não se apresentam à memória ou à imaginação de forma completamente desordenada e louca; elas mais frequentemente estão ordenadas por determinados princípios que associam umas ideias às outras de forma previsível. Tanto é assim que é sempre possível refazer a linha de pensamento seguida, ou se o fio de uma conversa for quebrado em um debate, aquele que o fez sempre poderá relatar a ordem dos pensamentos que transcorria solitária, mas ainda ordenada em sua mente (HUME, 2004, p. 41). Estes princípios, que, para o nosso autor, explicam completamente os processos de associação do entendimento tal como eles são comumente observados são três: a semelhança, a contiguidade e a causação.

No caso do princípio de associação de ideias por semelhança, pode-se fazer alusão ao processo de formação de um juízo moral, como por exemplo, quando um observador qualquer vê uma expressão de alegria em outra pessoa. A observação de tal estado de espírito imediatamente conduz a mente do observador às suas causas. Estas causas serão encontradas

61 Parece que, dada a presença da “comunicação de sentimentos” na Seção 3 da *Investigação sobre o entendimento humano*, nos termos da simpatia, e da presença da benevolência na *Investigação sobre os princípios da moral*, sob nossa perspectiva de leitura, a proposta final de Hume parece ser a de que ambas as perspectivas (a da benevolência e a da simpatia) estão presentes na avaliação dos caracteres. A benevolência apresenta-se como um sentimento generalizado e mais bem marcado na vida comum. Ele estará tanto mais presente quanto “mais perfeito” for o caráter; e nada melhor do que ele para incitar à alma (um dos objetivos de sua *Investigação sobre a moral*). No entanto, ela não anula a presença e a necessidade da *simpatia* – e da articulação dos meios para fazer a transmissão dos sentimentos mais bem sucedida, tal como o autor nos apresenta em sua *Investigação sobre o entendimento humano*, Seção 3. Isso torna o entrecruzamento das duas *Investigações*, nesse âmbito, não só possível, mas fértil à indicação de uma compreensão mais clara do pensamento moral do autor. Esta perspectiva, no entanto, não nos parece suficiente para entregar a esta relação à conclusão de que ela representa também um “princípio geral”, nos mesmos termos dos demais, justamente pela presença difusa da “simpatia” – motivo pelo qual se mantém a explicitação das nossas razões na forma como está presente no corpo do texto.

62 As “impressões” são caracterizadas por serem aquelas percepções mais fortes e vívidas, tal como um calor excessivo, uma dor, ou a sensação de tocar em alguém ou em algum objeto. O segundo tipo de percepções são as ideias ou pensamentos que, dirá Hume, nada mais são do que cópias daquelas impressões; assim, são percepções mais tênues e menos vívidas. Estas considerações limitam as possibilidades do pensamento humeano tão somente à extensão das percepções do autor.

através da associação entre o fato observado e eventos já vivenciados. A expressão que é observada certamente levará a mente a trazer memórias de expressões semelhantes, ou de memórias que o observador crê semelhantes. Além disso, a suposição a respeito de que sensação aquela expressão estará relacionada também diz respeito a uma relação de semelhança quanto às sensações anteriores presentes à memória daquele observador. Somente aí a ideia da causa semelhante se transformará em uma impressão.

Da mesma forma a contiguidade pode ser entrevista no mecanismo de simpatia. Os nossos sentimentos de louvor ou de censura variam conforme a proximidade que temos com as pessoas. Nós tendemos a sentir mais fortemente o sentimento de simpatia e mesmo o de benevolência por amigos e parentes do que por alguém de outro país que jamais conhecemos. Além disso, é esta mesma condição que nos impele à necessidade de tomar como base moral regras de conduta mais estáveis e gerais, como quando nos leva a adotar condutas similares entre pessoas que possuem, em relação a nós, um nível de familiaridade distinta, para além de um simples gosto por uma em detrimento da outra.

As relações dos juízos morais com a causação se fazem notáveis a partir da necessidade, já evidenciada, de se recorrer às causas ou aos efeitos de certas expressões ou sentimentos para se realizar as inferências necessárias à simpatia. Não obstante, é certo que o apreço pelo outro e pelo bem público, tão repetidamente apontado por Hume, decorre em grande medida da utilidade que determinadas ações ou caracteres proporcionam à sociedade. É esse o fundamento, por exemplo, de parte do mérito concedido à benevolência e de absolutamente todo aquele que é possuído pela virtude da justiça.

Por que nos admirarmos, então, de não podermos emitir nenhum juízo relativo ao caráter e à conduta dos seres humanos sem levar em conta os prováveis resultados de suas ações e a felicidade ou miséria que delas decorrem para a sociedade? Que associação de idéias poderia jamais operar se esse princípio estivesse totalmente inativo? (HUME, 2004, p. 293).

É mais do que perceptível aqui que o juízo que se faz a respeito da utilidade de uma conduta ou mesmo de um caráter só é possível graças ao pensamento a respeito de seus efeitos e que isso nada mais é que um raciocínio de *causalidade*.

O segundo princípio geral da presente exposição é o que corresponde ao conceito de *hábito*. Ele é proposto como o princípio ou hipótese formulada por Hume que serve para dar uma explicação sensata e satisfatória a respeito do fundamento das nossas inferências causais.

Entende-se que há um efeito do hábito “sempre que a repetição de algum ato ou operação particular produz uma propensão a realizar novamente esse mesmo ato ou operação, sem que se esteja sendo impelido por nenhum raciocínio ou processo do entendimento.” (HUME, 2004, p. 74). Esse hábito surge ao observarmos, na natureza, determinados eventos aparecerem conjuntamente a outros repetidas vezes, de forma que, pela força do costume, somos levados imediatamente e invariavelmente a associá-los da mesma maneira que os vimos ocorrer.

Na *Investigação sobre os princípios da moral*, o conceito de hábito é introduzido na Seção 3, *Da justiça*, curiosamente em resposta à objeção que poderia refutar ao argumento de que a justiça depende tão somente da consideração a respeito de sua utilidade, a saber, de que frequentemente, pela influência da educação ou dos hábitos, “nos acostumamos a censurar injustiças sem que estejamos, a cada passo, conscientes de alguma reflexão imediata acerca de suas consequências perniciosas” (HUME, 2004, P. 267). Como resposta, Hume afirma o mesmo que apresentará na Seção 4, como a razão fundamental para as chamadas regras de boas maneiras, ou seja, que é justamente por essa tendência presente do hábito na natureza humana que “*Regras gerais* estendem-se muitas vezes para além do princípio do qual originalmente brotam, e isso ocorre em todas as questões de gosto e sentimento” (HUME, 2004, p. 272). E também que, por influência desse hábito, “A imaginação é influenciada por associações de idéias que, embora tenham surgido inicialmente do julgamento, não são facilmente alteradas por todas as exceções particulares que nos venham ocorrer” (HUME, 2004, p. 272).

Deste último parágrafo, seguem-se imediatamente os outros dois princípios correspondentes à crença e a existência de uma transição de ideias a partir de um objeto presente (à memória ou aos sentidos), uma vez que precisamente estes trechos só podem ser perfeitamente elucidados se vistos sob a ordem dos referidos princípios. Mas antes é necessário dizer ao que exatamente eles corresponderiam na perspectiva humeana, o que só pode ser feito num retorno à epistemologia do autor.

No que diz respeito ao princípio geral da crença, Hume dirá que há crença, ou seja, que acreditamos em algo, tão somente pela existência, na crença, em oposição à ficção, de um sentimento – difícil de definir – que dispõe a esperar que da ocorrência de determinados eventos, outros os acompanharão ou sucederão. A crença é, portanto, uma concepção mais

vívida e forte do que a ficção ou a mera imaginação. Ora, é justamente por este princípio que se pode estabelecer de forma tão arraigada e forte as ditas *Regras gerais* e que se pode explicar satisfatoriamente os motivos que levam a não conseguirmos evitar assumir determinadas perspectivas de forma imediata, sem prescindir de uma análise mais apurada e racional, tal é o poder da crença.

Diante disso, será possível estabelecer – como ele o fará – o princípio de que, nas relações de ideias e também no processo de crença⁶³, quando um evento é apresentado aos sentidos ou à memória, o entendimento vai em direção ao correlativo correspondente, mediante o hábito, de forma mais vívida e constante do que de outra maneira poderia ocorrer. Como tal, não poderíamos entender por outro meio o que justificaria, para Hume, a imediatitez e a força que tem aquelas mesmas *Regras gerais* e a força do hábito e da crença na vida humana. Também é por esse motivo, por exemplo, que um objeto mais próximo a nós nos afeta mais fortemente e leva a pensarmos em seus contíguos com mais vivacidade do que um mais distante, assim como já observamos em relação ao funcionamento do mecanismo de simpatia. É a este princípio muito geral que se dá então o nome aqui de “princípio da transição de um objeto presente”.

O próximo princípio é o “princípio geral da necessidade de um objeto presente”. A necessidade de se ter algo à memória ou aos sentidos para que se possa realizar qualquer associação de ideias, que Hume faz questão de salientar em sua teoria do conhecimento, também se encontra na *Investigação moral*, na Seção 5. Diz ele que:

[...] quanto mais nos habituamos a um exame acurado das questões morais, mais refinado é o sentimento que adquirimos acerca das mais mínimas distinções entre vício e virtude. Tão frequentes, na verdade são as ocasiões que temos na vida ordinária de nos pronunciarmos sobre todo tipo de decisões morais que nenhum tema dessa espécie pode parecer novo ou incomum para nós, e tampouco as *falsas* opiniões e predisposições conseguem sustentar-se contra uma experiência tão ordinária e familiar. (HUME, 2004, p. 284).

Ora, as questões morais, pelo hábito e pela nossa experiência, sempre estão presentes à memória e são sempre necessários a todo julgamento moral.

63 A relação estabelecida por Hume quanto a este princípio, as associações de ideias e a crença é uma relação analógica. Esta questão é mais bem elucidada por João Paulo Monteiro em “Novos estudos humeanos”.

Por fim, ainda que não seja um princípio positivo⁶⁴, é interessante observar como a reflexão acerca da impossibilidade de desvendar um princípio de ordem dedutiva para explicar a causalidade, - que aqui se denominou de “princípio da ausência de fundamento racional dedutivo para a causação” – se apresenta na teoria moral. Mesmo que se identifiquem princípios constantes na natureza humana que podem assegurar a evidência de um fundamento para a moral, dirá Hume, estes princípios se baseiam na simples experimentação. Ou seja: Hume não precisa aludir o leitor a sua outra *Investigação* para fazer valer tais problemas no estudo da moral e, ainda assim, as suas afirmações sobre as possibilidades de estudo e método na moral poderiam ser justificados por aquelas presentes na *Investigação* do entendimento que dizem respeito ao fundamento do conhecimento experimental, e, em última instância podem ser entendidas como sendo apresentadas nesta apenas de forma mais abstrata e geral.

Conclusão

Este raciocínio, por sua vez, não se limita a esta última relação. É importante que se perceba neste momento que de todas as ponderações abstratas acerca do entendimento humano que foram expostas ao longo deste texto, nenhuma delas parece deixar de estar presente, ao seu modo e independentemente, na investigação moral. De tal maneira isso ocorre que o que se verifica é que a teoria moral humeana se sustenta em sua própria problemática e poderia ser utilizada para defender boa parte daqueles princípios do entendimento humano, senão todos. O próprio Hume afirma, em nota ao início do livro 3 do *Tratado*, que suas intenções eram fazer de forma a sua teoria moral poder ser lida independentemente das outras – o que não significa, é claro, como já foi demonstrado, que ela não possua relações a serem desveladas com o restante do seu pensamento.

De qualquer maneira, aqueles princípios contidos na sua *Investigação* moral, quando lidos em conjunto com a sua *Investigação* sobre o entendimento, fazem notar que estas as teorias possuem princípios comuns que funcionam como base de ambas. Esta “base de princípios gerais” submete uma obra à outra apenas na necessidade de seu encontro para que aqueles princípios gerais se tornem mais claros. E se dispusemos estes princípios não apenas como sendo características da natureza humana, furtivamente encontrados tanto na moral

⁶⁴ Uma vez que diz respeito à famosa resposta negativa dada por Hume na Seção 4 da *Investigação sobre o entendimento humano* quanto ao fundamento da certeza do conhecimento obtido através das relações de causa e efeito.

como no entendimento, mas na ordem de uma “base de princípios gerais”, foi porque parece haver motivos suficientes para entregá-los a um outro nível. O que se faz aqui é simplesmente questionar: quais os princípios gerais da natureza humana a que se refere Hume, assumindo que a perspectiva de uma epistemologia ou de uma moral não fragmentaria o homem em duas entidades diferentes? E tal questionamento é feito após apresentar de que forma tanto a sua teoria moral quanto a sua teoria epistemológica se sustentam por sobre uma mesma base de ideias.

Essa “base de princípios gerais”, dentro desta perspectiva de leitura, se apresenta como sendo anterior aos escritos humeanos tomados em si mesmos. O que se quer dizer é que a natureza humana é anterior ao entendimento ou à moral humana; ou melhor, que uma teoria da natureza humana é anterior a uma do conhecimento ou da moral humana. O que se propõe, portanto, é que se entendam os princípios aqui expostos como sendo pertencentes a uma ordem de ideias do pensamento humeano que é anterior à sua explicitação em teorias na forma, seja de uma moral, seja de uma epistemologia. Elas compõem um quadro do que se poderia chamar de “crenças intelectuais” do nosso autor – e que, como tal, tendem a se apresentar no momento em se que as explicita – que devem ser vistas como sendo constituintes da sua maneira de compreender o homem e a vida humana de uma forma geral, independentemente de elas tomarem o aspecto de ciências ou filosofias específicas, *sistematizadas e metodizadas* – mesmo que tais princípios devam, em grande medida, sua descoberta à busca pela consolidação de tais teorias⁶⁵.

Referências Bibliográficas

BALIEIRO, Marcos. *Razão e sentimento na teoria moral de Hume*. São Paulo, 2005.

65 Não se pretende com isso, todavia, uma leitura psicológica ou genética da obra de Hume. Mas apenas que a obra deste autor permite perceber a existência de determinados princípios que estariam na ordem da natureza humana, anteriores às suas aplicações em ciências específicas e que poderiam muito bem ter sua origem mais básica onde sugere o próprio autor como projeto de filosofia: na vida comum. A sistematização e a metodização ou a abstração do nível das ciências, ainda conforme o próprio Hume, podem ser entendidos como posteriores ao que se faz no cotidiano. Pode-se apresentar como outra forma de defesa dessa perspectiva as mudanças presentes do Tratado para as Investigações. Como exemplo, pode ser dado aquele que desenvolve João Paulo Monteiro em “Novos estudos humeanos”. Diz ele que, no Tratado, Hume utiliza de forma confusa o termo “associação”, ora utilizando-o no sentido das associações de ideias, ora utilizando-o no sentido que, posteriormente, na Investigação do entendimento, seria correspondente ao conceito de *hábito*. Disso não se segue que as ideias de Hume quanto ao princípio do hábito ou das associações de ideias tenha mudado em sua base em relação aos dois escritos. Parece apenas que, no Tratado, ainda não estava suficientemente claro ao nosso autor o modo através do qual se poderia transportar satisfatoriamente para a forma de uma epistemologia o princípio geral que aqui se denominou de “princípio geral do hábito”, motivo de suas confusões. Suas ideias a respeito da natureza humana só se tornaram mais bem sistematizadas e organizadas e passíveis então de serem satisfatoriamente transpostas enquanto ciência nas *Investigações*.

HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Tradução: José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: UNESP, 2004.

MONTEIRO, João Paulo. *Hume e a epistemologia*. São Paulo: Editora UNESP; Discurso Editorial, 2009.

MONTEIRO, João Paulo. *Novos estudos humeanos*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

FUTEBOL E AS TORCIDAS ORGANIZADAS: A LIBERDADE DO INDIVÍDUO MODERNO

Rafael de Moraes Baldrighi⁶⁶

Resumo: Após o período medieval, a história ocidental passa pelo Iluminismo. Neste período de caráter mais liberal e racionalista, no pensamento de Kant, o homem sai da sua minoridade, da orientação de outrem. Assim, com a iluminação pela ciência e os adventos do pensamento racional, o homem encontra-se livre. Para Marx liberdade trataria sobre como desvincular-se de autoridades e compulsões, além de entendida como o pleno desenvolvimento das habilidades e capacidades individuais – razão e ciência. Entretanto, Fromm salienta que a liberdade trazida para o indivíduo pela modernidade pode ser percebida negativamente, levando o homem a buscar mecanismos de fuga. Esses mecanismos, para Freud, apresentam-se como a ideia de nação, uma religião ou uma ideologia, nos quais o indivíduo foge de sua solidão e insignificância esmagadoras. O presente ensaio analisará o futebol como um mecanismo de fuga, no qual o indivíduo escolhe um time, o apoia, idolatra e sente-se confortável e parte de algo maior, dentro da coletividade que as torcidas representam para o indivíduo isolado. Este fenômeno, porém, pode ser percebido como radicalizado nos confrontos violentos entre torcidas organizadas, humilhação do adversário e culto à força física, o que, no Brasil, é uma realidade.

Palavras-Chave: Futebol; Torcidas Organizadas; Modernidade; Liberdade; Indivíduo.

Abstract: After the medieval period, Western history passes through the Enlightenment. In this period of more liberal and rationalistic character, in the thoughts of Immanuel Kant, the man comes out of his minority, freeing himself from the guidance of others. Thus, with enlightenment by science and the advent of rational thought, man finds himself free. For Marx, freedom would deal with how to detach oneself from authorities and compulsions, in addition to being understood as the full development of individual abilities and capacities - reason and science. However, Fromm stresses that the freedom brought to the individual by modernity can be perceived negatively, leading man to seek escape mechanisms. These mechanisms, for Freud, appear as the idea of a nation, a religion or an ideology, in which the

individual escapes from his overwhelming solitude and insignificance. The present essay will analyze soccer as an escape mechanism, in which the individual chooses a team, supports it, idolizes it and feels comfortable and part of something bigger, within the collective that the soccer fans represent for the isolated individual. This phenomenon, however, can be perceived as radicalized in the violent confrontations between organized soccer supporters, the humiliation of the adversary and worship of physical force, which, in Brazil is a reality.

Keywords: Soccer; Organized Supporter; Modernity; Freedom; Individual.

Futebol e torcidas organizadas: a Liberdade do indivíduo moderno

Este ensaio busca analisar a posição do indivíduo na modernidade e os mecanismos de fuga de uma liberdade negativa (FROMM, 1980) a qual este está submetido. O fenômeno aqui abordado será o futebol e como este se apresenta para o indivíduo como um mecanismo de escape do sofrimento e dos sentimentos de solidão e impotência do homem moderno. A relação do indivíduo com o futebol será apresentada como semelhante ao vínculo com uma nação (o clube), um povo (os torcedores), uma religião – uma ilusão, no sentido freudiano (FREUD, 1997); mostrando como torcedores encaram este esporte e a torcida para o seu time como uma medida paliativa; ou, de acordo com Fromm (1980), como mecanismos de fuga (*secondary bonds*). Os sentimentos coletivo e de identificação estão muito presentes aqui.

Em seguida, como forma de expressão mais radical de amor ao time, a violência e o uso da força, a idolatria, o sentimento de unidade, identificação e pertencimento, a repulsa ao (time e torcedores) diferente e o orgulho “nacional” de torcer para determinado time serão elementos presentes no mundo do futebol e, principalmente, nas torcidas organizadas. Estas características se assemelham às ideias de nação e nacionalismo modernos (HOBSBAWM, 2013), racismo, unidade cultural, culto à força/violência e xenofobia presentes em regimes fascistas (ELIAS, 1997).

Dois conceitos básicos para essa reflexão são: modernidade e liberdade. A modernidade será compreendida como o período da história que vem após o período medieval, passando pelo Iluminismo. “Iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem” (KANT, 1774, p. 516). O filósofo alemão destaca a menoridade como

culpa do próprio indivíduo, que carece de entendimento e de decisão. Sair desta seria a libertação da religião, com o indivíduo sendo iluminado pelas ciências e pelo pensamento racional de *pensar por si mesmo*. O conceito de liberdade do homem na modernidade será abordado aqui especialmente através das ideias de Fromm e Marx.

Freud inicia o seu trabalho em *Mal Estar na Civilização* (1997) afirmando que não é fácil lidar cientificamente com sentimentos. Em seguida, trata do amor. Aqui estará apresentado o “amor” que um torcedor tem para o seu time (e o sentimento oposto que dirige aos seus rivais). Neste sentimento, de acordo com o autor, “a fronteira entre ego e objeto ameaça desaparecer” (FREUD, 1997, p. 2). É neste momento que as demarcações entre o individual e o mundo externo se tornam incertas e permeáveis. O autor destaca, então, a importância da religião para tornar suportável a existência, já que esta é árdua demais e repleta de sofrimentos. Esta daria um propósito à vida. “A religião consegue poupar a muitas pessoas uma neurose individual” (FREUD, 1997, p. 14). Na modernidade, porém, o elemento religioso perde certa importância quando comparado aos tempos medievais do ocidente. Assim, novas satisfações substitutivas, que diminuem o sofrimento surgem, como as instituições e conceitos de nação, o que o autor qualifica como ilusões – e “a satisfação é obtida através de ilusões” (FREUD, 1997, p. 12). É neste sentido que pretende-se analisar a relação do indivíduo moderno com o futebol, uma forma de ilusão para amenizar o peso da existência. No caso, o “amor” de um torcedor pelo seu time seria como uma religião. Segundo Hannah Arendt, “os homens são seres condicionados: tudo aquilo com o qual eles entram em contato torna-se imediatamente uma condição de sua existência” (ARENDT, 2007, p. 17). Sendo assim, o homem buscaria nos prazeres, de coisas com as quais se identifica, uma atenuação do seu sofrimento, já que “nossas possibilidades de felicidade sempre são restringidas por nossa própria constituição” (FREUD, 1997, p. 9). Estes prazeres podem ser encontrados na comunhão sob a mesma bandeira de um time, nas vitórias deste, nos títulos conquistados e até nas derrotas dos rivais.

Um dos principais elementos atenuantes do sentimento de solidão, impotência e sofrimento no futebol é o sentimento de pertencimento e identidade a uma coletividade maior e que englobe vários indivíduos sob uma mesma bandeira. Freud concede:

Especial importância ao caso em que a tentativa de obter uma certeza de felicidade e uma proteção contra o sofrimento através de um remodelamento delirante da realidade, é efetuada em comum por um considerável número de pessoas. As

religiões da humanidade devem ser classificadas entre os delírios de massa desse tipo. É desnecessário dizer que todo aquele que partilha um delírio jamais o reconhece como tal (FREUD, 1997, p. 12).

Assim, a inclusão dentro de uma torcida garante satisfação ao indivíduo. Algo semelhante ao sentimento identificatório presente em *Nações e Nacionalismos desde 1780* de Hobsbawm (1990). Como colocado ainda por Freud, o pertencimento a um grupo retira o sentimento de potência do indivíduo e permite a sua reafirmação em relação aos outros. A vida dos homens “em comum só se torna possível quando se reúne uma maioria mais forte do que qualquer indivíduo isolado e que permanece unida contra todos os indivíduos isolados” (FREUD, 1997, p. 21). A necessidade que os seres humanos possuem de formar grupos vem desde nossos ancestrais primatas. Todos indivíduos procuram seus grupos, visto que somos animais tribais. Esses grupos, no pensamento de Wilson (2012), podem ser fundados na religião, na família, na ideologia, na etnia e até em clubes esportivos.

Segundo Hobsbawm (2013), os últimos dois séculos não podem ser compreendidos sem entender o termo *nação*. O autor destaca a participação popular crescente a partir da Revolução Francesa nos processos políticos. A ideia de nação não poderia ser compreendida sem o sentimento romântico nacional e o seu povo. O autor destaca o sentimento de pertencimento, de identificação, do indivíduo com sua terra natal e a ideia de povo presente nas nações europeias do fim do século XVIII e até a metade do XIX. A partir de 1870, segundo o autor, o conceito de nação adquire maior relação com etnia, língua, história e raça – ou seja, cultura. Estes conceitos, consequentemente, fortaleceriam os laços entre os semelhantes e criariam sentimentos de repulsa em relação ao diferente. Assim, as relações entre o racismo, a xenofobia e o nacionalismo se tornam óbvias. O autor completa:

Além disso, há uma evidente analogia entre a insistência dos racistas na pureza racial e nos horrores da miscigenação, e também a insistência de tantas formas de nacionalismo linguístico - a maioria, talvez - sobre a necessidade de purificar a língua nacional de elementos estrangeiros ... o que trouxe a "raça" e a "nação" mais perto ainda foi a prática de usá-las como sinônimos possíveis, generalizando, de modo igualmente inexato, o caráter "racial/nacional" (HOBSBAWN, 2013, p. 150-151).

Em relação ao futebol, podemos encontrar esses mesmos. O clube possui seus torcedores (seu povo), suas raízes históricas (como exemplos nacionais: o Club de Regatas Vasco da Gama e a Portuguesa de Desportos relacionados aos imigrantes portugueses, a Sociedade Esportiva Palmeiras e os italianos); suas localidades (bairros, estádios, cidades –

isso pode ser refletido em nomes de clubes como Esporte Clube Bahia, o Fluminense Football Club e o Santos Futebol Clube); cores; hinos (como as nações, cidades e estados possuem); mascotes e bandeiras. Assim como já apontado, o sentimento romântico, o “amor” ao time, os seus ídolos, mascotes, cores e história podem ser comparados ao sentimento nacionalista/patriota. O sentimento coletivo de identificação e pertencimento, também.

As diferentes “línguas”, “raças” e origens dos times e seus torcedores também geram sentimentos de repulsa em relação a outros clubes (em especial os rivais) e seus torcedores. O racismo e a xenofobia, presentes no sentimento nacional de Hobsbawm a partir de 1870, são comparáveis ao sentimento dirigido a outros clubes que não o do torcedor: seus adversários. Para Wilson (2012) – *A Conquista Social da Terra* –, a formação grupos, criando conforto e orgulho dentro de uma comunidade, defendendo-a contra seus rivais, é uma característica intrínseca da natureza humana. E as dinâmicas entre o próprio grupo e outros grupos externos seguem os seres humanos ao longo de toda sua história. A forma extrema que este comportamento pode ser encontrado no futebol é no confronto violento entre torcidas organizadas de diferentes times, que se enfrentam – com o uso da força – e atacam aqueles que levantam uma bandeira diferente. De acordo com Alabarces, Zucal e Moreira (2008), a relação estabelecida entre torcidas rivais denota distanciamento e oposição social. Estas se percebem como grupos separados e distintos, chegando a ser até hostis uns com os outros, levando à busca da supressão e submissão dos adversários através da violência.

O Brasil, de acordo com Murad (2013), é um dos países com maior número de mortes violentas causadas por conflitos entre torcedores de futebol, sendo em 2012 o campeão mundial em vítimas. O autor cita que a violência crescente entre os torcedores é o fator principal de afastamento do público dos estádios (e fora deles) de futebol nacionais, o que tem levado a médias de público que não refletem a importância do futebol para o Brasil. Isso mostra o caso do país que sofre da violência como um todo, sendo esta reproduzida dentro e fora dos estádios pelas torcidas.

Alabarces, Zucal e Moreira (2008), destacam que as ações violentas, em especial as que ocorrem no âmbito do futebol, são tidas como um sinal de irracionalidade, selvageria e barbárie. Os autores analisam o comportamento violento de torcidas organizadas, em especial as argentinas, e o objeto *aguante*. Este funcionaria como um sistema de honra e prestígio para os torcedores, estando ligado diretamente ao enfrentamento físico. Assim, os possuidores do

aguante demonstrariam bravura e coragem no confronto corporal contra torcedores de outros clubes. No espanhol, o verbo *aguantar*, significa, de acordo com os autores, suportar, ajudar, ser solidário. Tudo isso utilizando o corpo: cantando, resistindo às intempéries e lutando, sendo a violência física o sentido dominante do *aguante* para as *barras*. E, de acordo com os autores, para as *barras*, o *aguante* seria seu bem mais importante em relação à identidade, sendo possível obtê-lo apenas através da ação violenta.

Elias (1997) aborda, no capítulo IV – O Colapso da Civilização – de *Os Alemães*, a noção do sentimento histórico das nações, em especial a alemã. As desavenças anteriores a 1871 e os gloriosos *Reichs*, com a concepção do *nós-ideal* do povo alemão, são analisados pelo autor como parte importante da construção do orgulho nacional e da autoestima coletiva do povo alemão no século passado.

Na década de trinta, os alemães eram levados a lutar em nome da Alemanha, em busca do *nós-ideal*. Aqui, o dever de servir à nação é destacado como amplo entre os cidadãos. O heroísmo e o nacionalismo ganham destaque, então, nos combates e entre a população alemã. São sentimentos e paixões que podiam ser mobilizadas politicamente em nome das lutas do povo alemão. Aqui podemos traçar um paralelo com as torcidas. De acordo com Alabarces, Zucal e Moreira (2008), os cantos nos estádios, por vezes, carregam metáforas de guerra, luta e de conquista e humilhação do adversário.

Para Reich, “os discursos nos comícios nacional-socialistas distinguiram-se pela habilidade em manejar as emoções dos indivíduos nas massas e de evitar ao máximo uma argumentação objetiva” (REICH, 1988, p. 48). O uso da força, o culto à força física e ao exército são consequências deste pensamento, para preparar a nação para o combate. O pensamento nacionalista alemão estava relacionado com a violência, com a guerra e via o confronto como um meio eficaz para resolver conflitos. Portanto, existiria uma grande hostilidade dos alemães com os diferentes grupos que não eram alemães, o que Elias caracteriza como um egoísmo coletivo dentro do idealismo nacional coletivo alemão. Tal relação entre diferentes povos pode encontrar um paralelo no tratamento radical entre torcidas rivais. Para Alabarces, Zucal e Moreira (2008), os combates entre torcidas adversárias funcionam como apreciação e avaliação dos torcedores em relação à sua coletividade. Assim obtém-se o prestígio do reconhecido, do superior, e a humilhação do excluído, do derrotado. Podemos ainda acrescentar a isso o pensamento de Elias:

O credo nazista representou os alemães como um povo com uma missão ímpar no mundo, como o “povo eleito”. De acordo com a mais democrática divisão de poder que tinha sido realizada a partir de 1918, foi permitido a todos os alemães, não só aos nobres, aos ricos e aos educados, sentirem que pertenciam à elite da humanidade – pelo menos, se tivessem a cabeça e a forma de corpo corretas ou os ancestrais certos, isto é, se pertencessem à raça certa. (ELIAS, 1997, p. 331)

Em relação ao futebol e aos torcedores, o valor do sentimento histórico, a idealização das origens e do passado dos clubes, ao menos no Brasil, é muito importante. As glórias do passado de um time e o culto aos ídolos assemelham-se à exacerbação da idealização das histórias nacionais, assim como ao heroísmo presente na população alemã, conforme explicitado por Elias (1997). Esta construção, no caso dos clubes de futebol, pode ser remetida aos grandes jogadores que passaram pelos clubes, idolatrados por suas torcidas de maneira até idealizada. A visão de um torcedor em relação a seu clube também se assemelha ao *nós-ideal* de Elias, o que tende a gerar uma visão idealizada por parte o torcedor sobre sua equipe, seus dirigentes, a própria torcida, etc. como sendo todos superiores em relação aos rivais. De acordo com Wilson (2012), os torcedores de determinado clube julgam seus adversários como menos amistosos, trapaceiros, não confiáveis e incompetentes. Ou seja, inferiores.

O orgulho nacional e a autoestima coletiva também se relacionam com o futebol e os seus torcedores. Existe, como já dito, uma identidade coletiva entre os torcedores de determinado clube, que são orgulhosos deste e o consideram, como afirmado no parágrafo anterior, superior aos outros clubes. O culto à força física e a supremacia da violência nos conflitos podem ser encontrados, similarmente, nas torcidas organizadas violentas. Os mascotes sempre são representados de maneira assustadora e musculosa, o confronto entre as torcidas é realizado por diferentes “bandeiras” – raças, culturas –, ou seja, entre torcedores de diferentes clubes, em especial os rivais mais próximos, como já afirmado. Mortes e feridos são uma constante no confronto entre torcidas organizadas no Brasil. O uso da força está bastante presente na mentalidade dos torcedores mais radicais. Este conceito relaciona-se diretamente com a hostilidade em relação ao exterior, ao diferente, com a outra raça, com torcedores de outros clubes. Uma espécie de *xenofobia*. Abaixo, alguns exemplos:

Imagem 1 – Ícone da torcida organizada *Independente* do São Paulo Futebol Clube:



Fonte: Sou São Paulo FC (2013)⁶⁷

Imagem 2 – Ícone da torcida organizada *Máfia Azul*, do Cruzeiro Esporte Clube:



Fonte: Paixão Cruzeirense (2016)⁶⁸

Nas imagens acima, são representadas torcidas organizadas de São Paulo Futebol Clube (SP) e Cruzeiro Esporte Clube (MG). Podemos encontrar mascotes que representam um culto à força física (e o uso desta) e ao combate. As pessoas ao redor do mundo, hoje, estão cada vez mais cautelosas com a guerra, com medo de suas consequências. Assim, elas se voltaram cada vez mais para o seu equivalente moral: os esportes de equipe. (WILSON, 2012).

A dinâmica estabelecida entre os indivíduos e as torcidas organizadas pode ser compreendida como parte da estratégia de fuga à liberdade presente nas sociedades modernas. Como abordado por Fromm, a modernidade traz liberdade para o indivíduo, entretanto, esta pode ser percebida negativamente, levando o homem a buscar mecanismos de fuga da

67 Gráfico disponível em: http://www.sousaopaulofc.com.br/fotos_de_mascote_do_sao_paulo_fc-igfa-0-48494-1.htm. Acesso em 24/08/2017.

68 Imagem disponível em: http://www.paixaocruzeirense.com.br/fotos_de_mafia_azul_do_cruzeiro-igfa-0-51288-13.htm. Acesso em 24/08/2017

liberdade. E o que seria a liberdade da qual se foge? Para Marx, a alienação seria a ausência de liberdade e, liberdade trataria sobre como desvincular-se de autoridades e compulsões, além de entendida como o pleno desenvolvimento das habilidades e capacidades individuais – razão e ciência (HELLER, 1984).

As consequências diretas da liberdade moderna, segundo Fromm, são os sentimentos de solidão (pelo isolamento) e a impotência do indivíduo. Assim, este busca impulsos para desistir da sua individualidade para superar tais sentimentos. Portanto, meios sociais, políticos e econômicos aparecem para preencher as lacunas deixadas pela solidão e a impotência. Caso estes laços não apareçam, segundo o autor, a liberdade se transforma em um fardo, o que vem ocorrendo desde a emergência do indivíduo, após a Idade Média.

Em sua obra, *Medo à Liberdade*, Fromm (1980) destaca que, para resistir aos sentimentos de insegurança e isolamento do indivíduo, este, adota mecanismos de fuga. Um dos mais relevantes para esta análise é aquele em que o indivíduo desiste da independência individual para se fundir a algo ou alguém, exterior a ele, para que o indivíduo obtenha a força e a segurança (dentro de um grupo) que sente falta. Busca novos laços (*secondary bonds*) para substituir os que foram perdidos. O indivíduo estaria livre no sentido negativo da palavra, sozinho confrontando um mundo alienado. Este indivíduo, assustado com sua liberdade e o meio em que vive, busca algo para se ligar. Ele não consegue aguentar a insegurança, a insignificância e a impotência dele mesmo, buscando a segurança, a identidade e o poder através do outro, eliminando o fardo que ele representa para si mesmo.

Assim, o indivíduo vai buscar laços no que Freud chamaria de ilusões: uma pessoa, uma instituição, uma religião, Deus, sua nação, uma consciência ou uma compulsão psíquica. Até em um esporte, como o futebol. Nesses laços, segundo Fromm (1980), o indivíduo se sentirá mais seguro e orgulhoso, dividindo o poder que cabe a essas instituições. Ele adquire uma identidade mais segura.

No futebol e nas torcidas, esta identidade coletiva pode ser encontrada. Paralelos entre os clubes e nações, os torcedores e o povo, as torcidas organizadas e a guerra, rivalidades, racismo e xenofobia, aqui, já foram traçados. A relação entre um clube de futebol e seu torcedor fica agora mais evidente. Ele se sente incluído, se sente mais forte, seguro e identificado do que antes. Suas ações em um coletivo o eximem de culpa de atos que, na

liberdade individual, pesariam somente sobre ele (como matar um torcedor rival). O orgulho de torcer para determinado time, que aparece como idealizado e superior a outros times, se torna algo gratificante para o indivíduo, que também se sente superior. Sua voz pode ser ouvida no canto de diversos torcedores quando o hino do seu time é tocado, semelhante ao que acontece com o hino nacional de um país. Ele vê o seu clube na televisão, compra produtos oficiais que o identifiquem ao clube. A servidão desse com o clube se torna obrigação, e leva até ao confronto físico e violento entre os torcedores organizados de diferentes times.

É óbvio que dentro das ilusões, no vocabulário de Freud, como a nação, Deus e a religião, o futebol exerce uma influência menor sobre os indivíduos e não move as massas como as instituições aqui citadas moveram histórica e atualmente. Porém, as semelhanças entre o comportamento de torcedores mais radicais e violentos assemelham-se ao comportamento das massas em regimes fascistas, assim como a idolatria e idealização do clube para qual o indivíduo torce. Ódio ao (clube) diferente; culto à força física e à violência; sentimento identificatório, de pertencimento e coletivo; racismo e xenofobia (*clubismo*, *bairrismo*); crença e idealização das instituições das quais o indivíduo faz parte e orgulho nacional e autoestima coletiva são algumas características semelhantes entre o fascismo e o fenômeno de torcer para algum time (vale salientar que nem todos torcedores pertencem a organizadas ou participam de confrontos violentos com outros torcedores, obviamente).

No Brasil, esta análise ganha ainda mais força. Até o momento atual, 2017, a seleção brasileira é a maior campeã de futebol de Copas do Mundo, com cinco títulos mundiais, ainda possui conquistas em Copa América, Copa das Confederações e, mais recentemente (2016), nos Jogos Olímpicos. Nem tudo são flores, porém, uma vez que os confrontos violentos entre torcidas rivais são frequentes, resultando em mortes e ferimentos. Assim, jogos *clássicos*, pontualmente, possuem torcida única do mandante (para evitar o encontro de torcidas rivais). O futebol é um esporte amplamente difundido em território nacional, com diversos torcedores, clubes e praticantes amadores que buscam laços em identidades futebolísticas coletivas, acompanham e dão enorme importância para seus clubes. De acordo com Murad (2013), historicamente, o futebol é o esporte favorito de mais de 70% dos brasileiros. “O estudo do futebol é uma via de alcance e acesso às nossas raízes, enquanto coletividade, enquanto historicidade” (MURAD, 2013, p. 142). O autor qualifica tal esporte como sendo

pertencente às multidões, ao povo, às *coletividades*, sendo o futebol um fixador e consolidador de nossa identidade coletiva. Como diz o ditado popular: “O futebol é a coisa mais importante dentre as menos importantes”. Resta saber se as ditas coisas *mais importantes* realmente importam ou são apenas ilusões – medidas paliativas, como diria Freud; ou mecanismos de escape, como diria Fromm.

Referências Bibliográficas

ALABACER, P.; ZUCAL, J. G.; MOREIRA, M. V. “El ‘Aguate’ y las Hinchadas Argentinas: Una Relación Violenta”. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 14, n. 30, 2008, p. 113-136. Disponível em [<http://www.scielo.br/pdf/ha/v14n30/a05v1430.pdf>]: acessado em [05/10/2017].

ARENDT, H. *A condição humana*. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. Disponível em [https://edisdisciplinas.usp.br/pluginfile.php/1130009/mod_resource/content/1/A%20condi%C3%A7%C3%A3o%20humana-%20Hannah%20Arendt.pdf]: acessado em [05/10/2017].

ELIAS, N. *O Processo Civilizador: Formação do Estado e Civilização*. Rui Jungman. Vol.2, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

ELIAS, N. *Os alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

FREUD, S. *O mal-estar na civilização*. Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FROMM, E. *O medo à liberdade*. Octávio Alves Velho. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.

HELLER, A. *Crítica de la Ilustración*. Gustau Nunoz; Jose Inacio Lopez Soria. Barcelona: Península, 1984.

HOBBSBAWM, E. *Nações e nacionalismo desde 1780*. M. C. Paoli; A. M. Quirino. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013.

KANT, I. *Resposta à pergunta: ‘O que é Iluminismo’*. Artur Mourão. 1774.

MURAD, M. “Práticas de violência e mortes de torcedores no futebol brasileiro”. *Revista USP*, São Paulo, vol.1, n. 99, 2013, p. 139-152. Disponível em: [\[http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/76312\]](http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/76312): acessado em [05/10/2017].

REICH, W. “Peer Gynt”. In: REICH, W (Org.) *A função do orgasmo*. Maria da Glória Novak. Ed. 9. São Paulo: Brasiliense, 1975, p. 25-30.

REICH, W. *Psicologia de massas do fascismo*. Maria da Graça M. Macedo. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

WILSON, E. O. *A Conquista social da Terra*. Ivo Koritovski. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

TRADUÇÃO DE ECLESIASTES, 1.1.1-1.18.1

Rodrigo Pinto de Brito⁶⁹

Resumo: Tradução grego-português, bilíngue e espelhada, com introdução, do texto bíblico: Eclesiastes 1.1.1-1.18.1.

Palavras-chave: Eclesiastes; ceticismo; tradução.

Abstract: Greek-Portuguese translation of Ecclesiastes 1.1.1-1.8.1, bilingual and mirrored, with introduction.

Keywords: Ecclesiastes; Skepticism; translation.

Apresentação

A palavra grega Ecclesiastes significa literalmente “membro de Assembleia” e às vezes é traduzida como “Pregador”, sendo a versão grega da Septuaginta para a palavra hebraica “Kohelet”.

Como se pode ver, o autor do texto pseudepigráfico coloca-se como filho de David, rei de Israel em Jerusalém, ou seja, Salomão (supostamente em leito de morte), a quem tradicionalmente se reputa imensa sabedoria. Desse modo, sendo um texto sapiencial, esse é um livro Bíblico que, grosso modo, tem a sabedoria, ou um tipo específico de sabedoria, como tema central.

A obra é provavelmente composta em cerca 300-250 a.C., começa com conteúdo autobiográfico e depois passa a utilizar a forma de aforismos. Em todo o texto há a possível influência de doutrinas de filosofias do período helenístico, algo que pode já ser notado no texto hebreu, mas que se torna ainda mais evidente na versão grega cujos passos 1.1.1 a 1.18.1 abaixo traduzo.

Mas, apesar disso, a datação é ainda disputada, pois há estudiosos que o situam naquilo que usualmente se chama “Período Persa” (i.e. cerca 450 a.C.), usando essa datação mais recuada para afirmarem que não haveria influência grega, artifício falho, uma vez que

69

ainda que a hipótese do “Período Persa” seja algum dia confirmada, poder-se-á argumentar a favor da influência grega via contato com persas.

Não obstante as querelas acerca da “grecidade” ou não da terminologia, do âmbito das reflexões, do estilo literário e da ambientação na versão hebraica, são notáveis as influências da filosofia helenística sobre o estilo de reflexão e sobre a terminologia utilizada para compor a versão grega do texto. Tentarei demonstrar isso a seguir, utilizando pequenos, mas substanciais exemplos.

Assim, os passos 1.1.1 a 1.7.1 encaminham reflexões naturalistas que não são, de modo algum, desconhecidas dos hebreus e tampouco de outros povos mediterrâneos ou da Península Arábica e da Mesopotâmia. Então não é preciso aqui argumentar pela “grecidade” irrestrita dessas reflexões, contudo, há de se notar a ausência total do uso do artifício da presença Divina como espécie de causa para os fenômenos naturais, que, no texto, ocorrem por sucessão e sub-repticiamente, sem interrupções, não havendo nada de novo sob o Sol. Amiúde o texto enfatiza o aspecto cíclico do tempo e da criação, fazendo lembrar a noção estoica de Kosmos, avançada logo no primeiro estoicismo, aquele de Zenão, Cleanto e Crisipo.

As reflexões naturalistas conduzem a conclusões pessimistas, não sobre a natureza, mas acerca do entendimento e da moral, temas sobrepostos, como os sobrepunham as filosofias Helenísticas, por exemplo. Assim: só há vaidade, nos labores em geral e mesmo na própria tarefa de conhecer; os raciocínios (lógoi) não se esgotam a si mesmos e, gorgianamente, ainda que o conhecimento de todas as coisas fosse possível aos homens comuns, a linguagem não daria conta de expressar isso (e devemos nos recordar aqui que, segundo a estória, a Salomão toda a sabedoria e conhecimento eram acessíveis e que ele é o pseudo-autor do presente texto, um homem nada comum, de fato...); não há memória dos grandes feitos do passado ou do presente, portanto não haverá do futuro.

Há no texto curiosos usos do vocábulo pneûma que não podem deixar de ser comentados. Primeiramente, em 1.6.1, passo naturalista sobre a ciclicidade, pneûma é o vento que é revolvido e que revolve, ar que tudo permeia, causalmente passivo e ativo. Ocorrendo no genitivo singular (pneûmatos) em 1.14.1 e 1.17.1, pneûma é o espírito humano, suscetível

à proaíresis, vocábulo usado como termo técnico por estoicos e significando usualmente escolha, aqui traduzido por “capricho”, entendido como inclinação.

Finalmente, há uma espécie de expediente aqui conduzido pelo narrador que envolve fervorosos e apaixonados investigar (ekzētēsai) e buscar (katasképsasthai) – ambos os vocábulos relacionados à tradição cética Antiga, ênfase –. O que se deseja é a sabedoria (sophía) sobre tudo (1.13.1) e o conhecimento (gnōsis) (1.16.1). No fim, como resultado da busca, há o sofrimento, que aumenta proporcionalmente a amplitude do conhecimento obtido. Logo, o conhecimento de nada vale para a felicidade, argumento avançado nas seções posteriores e que não foram ainda traduzidas.

O Eclesiastes foi relido como texto cético a partir do séc. XV, talvez por ser o expediente acima descrito análogo à conduta cética conforme narrada por Sexto Empírico nas Hipótiposes I.1-30. Também, para autores Renascentistas e Modernos associados ao ceticismo, o livro inspirou temas centrais, como o da vaidade, para Montaigne.

<ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΗΣ>

<ECCLESIASTES>

1.1.1 Ῥήματα Ἐκκλησιαστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ βασιλέως Ἰσραὴλ ἐν Ἱερουσαλὴμ.

1.1.1 Palavras de Eclesiastes, filho de David, rei de Israel em Jerusalém.

1.2.1 Ματαιότης ματαιότητων, εἶπεν ὁ Ἐκκλησιαστής, ματαιότης ματαιότητων, τὰ πάντα ματαιότης.

1.2.1 Vaidade das vaidades, disse o Eclesiastes, vaidade das vaidades, tudo é vaidade.

1.3.1 τίς περισσεΐα τῷ ἀνθρώπῳ ἐν παντὶ μόχθῳ αὐτοῦ, ᾧ μοχθεῖ ὑπὸ τὸν ἥλιον;

1.3.1 Que proveito para o homem há em todo o seu labor, que executa sob o Sol?

1.4.1 γενεὰ πορεύεται καὶ γενεὰ ἔρχεται, καὶ ἡ γῆ εἰς τὸν αἰῶνα ἔστηκεν.

1.4.1 Geração vai e geração vem, e a Terra pelo Éon permanece.

1.5.1 καὶ ἀνατέλλει ὁ ἥλιος καὶ δύνει ὁ ἥλιος καὶ εἰς τὸν τόπον αὐτοῦ ἔλκει·

1.5.1 E o Sol nasce e o Sol se põe, e para seu lugar pende.

1.6.1 ἀνατέλλων αὐτὸς ἐκεῖ πορεύεται πρὸς νότον καὶ κυκλοῖ πρὸς βορρᾶν· κυκλοῖ κυκλῶν, πορεύεται τὸ πνεῦμα, καὶ ἐπὶ κύκλους αὐτοῦ ἐπιστρέφει τὸ πνεῦμα.	1.6.1 E tendo lá nascido, move-se para o sul e volve para o norte; revolve revolvendo, move o ar, e em seus ciclos revolve o ar.
1.7.1 πάντες οἱ χεῖμαρροι, πορεύονται εἰς τὴν θάλασσαν, καὶ ἡ θάλασσα οὐκ ἔσται ἐμπιπλαμένη· εἰς τόπον, οὗ οἱ χεῖμαρροι πορεύονται, ἐκεῖ αὐτοὶ ἐπιστρέφουσιν τοῦ πορευθῆναι.	1.7.1 As torrentes vão, todas, ao mar, e o mar não estará cheio; para o lugar aonde as torrentes vão, para lá as mesmas voltam a ir.
1.8.1 πάντες οἱ λόγοι ἔγκοποι· οὐ δυνήσεται ἀνὴρ τοῦ λαλεῖν, καὶ οὐκ ἐμπλησθήσεται ὀφθαλμὸς τοῦ ὁρᾶν, καὶ οὐ πληρωθήσεται οὖς ἀπὸ ἀκροάσεως.	1.8.1 Os raciocínios, todos, exaustivos; não pode, o homem, dizê-los, tampouco o olho se fartará de ver, tampouco o ouvido se fartará de escutar.
1.9.1 τί τὸ γεγονός, αὐτὸ τὸ γενησόμενον· καὶ τί τὸ πεποιημένον, αὐτὸ τὸ ποιηθησόμενον· καὶ οὐκ ἔστιν πᾶν πρόσφατον ὑπὸ τὸν ἥλιον.	1.9.1 Aquilo que foi, o mesmo será; e aquilo que foi feito, o mesmo será feito; e não há nada novo sob o Sol.
1.10.1 ὃς λαλήσει καὶ ἐρεῖ Ἰδὲ τοῦτο καινόν ἐστιν, ἥδη γέγονεν ἐν τοῖς αἰῶσιν τοῖς γενομένοις ἀπὸ ἔμπροσθεν ἡμῶν.	1.10.1 Aquele que disser e falar: “Vede, isto é novo”, já se foi nos Éons que se foram antes de nós.
1.11.1 οὐκ ἔστιν μνήμη τοῖς πρώτοις, καὶ γε τοῖς ἐσχάτοις γενομένοις οὐκ ἔσται αὐτοῖς μνήμη μετὰ τῶν γενησομένων εἰς τὴν ἐσχάτην.	1.11.1 Não há memória dos antigos, e nem dos nascidos depois, não haverá memória mesmo dos que nascerão ainda mais tarde.
1.12.1 Ἐγὼ Ἐκκλησιαστής ἐγενόμην	1.12.1 Eu, o Eclesiastes, tornei-me rei

βασιλεὺς ἐπὶ Ἰσραὴλ ἐν Ἱερουσαλὴμ·	sobre Israel, em Jerusalém;
1.13.1 καὶ ἔδωκα τὴν καρδίαν μου τοῦ ἐκζητῆσαι καὶ τοῦ κατασκέψασθαι ἐν τῇ σοφίᾳ περὶ πάντων τῶν γινομένων ὑπὸ τὸν οὐρανόν· ὅτι περισπασμὸν πονηρὸν	1.13.1 e entreguei-me de coração a investigar e a buscar a sabedoria acerca de tudo que se passa sob o céu; que roda giratória dolorosa
1.13.5 ἔδωκεν ὁ θεὸς τοῖς υἱοῖς τοῦ ἀνθρώπου τοῦ περισπᾶσθαι ἐν αὐτῷ.	1.13.5 Deus deu aos filhos do homem para nela girarem.
1.14.1 εἶδον σὺν πάντα τὰ ποιήματα τὰ πεπονημένα ὑπὸ τὸν ἥλιον, καὶ ἰδοὺ τὰ πάντα ματαιότης καὶ προαίρεσις πνεύματος.	1.14.1 Vi todos os feitos executados sob o Sol, e eis que tudo era vaidade e capricho do espírito.
1.15.1 διεστραμμένον οὐ δυνήσεται τοῦ ἐπικοσμηθῆναι, καὶ ὑστέρημα οὐ δυνήσεται τοῦ ἀριθμηθῆναι.	1.15.1 Não se pode endireitar o que está torto, e o defeituoso não pode ser enumerado.
1.16.1 ἐλάλησα ἐγὼ ἐν καρδίᾳ μου τῷ λέγειν Ἐγὼ ἰδοὺ ἐμεγαλύνθην καὶ προσέθηκα σοφίαν ἐπὶ πᾶσιν, οἱ ἐγένοντο ἔμπροσθέν μου ἐν Ἱερουσαλὴμ,	1.16.1 Em meu coração eu falei, dizendo: “Veja, exaltei-me e entreguei-me à sabedoria além de todos os nascidos antes de mim em Jerusalém,
1.16.5 καὶ καρδία μου εἶδεν πολλά, σοφίαν καὶ γνῶσιν.	1.16.5 e meu coração observou tudo, sabedoria e conhecimento.
1.17.1 καὶ ἔδωκα καρδίαν μου τοῦ γνῶναι σοφίαν καὶ γνῶσιν, παραβολὰς καὶ ἐπιστήμην ἔγνων, ὅτι καί γε τοῦτ' ἔστιν προαίρεσις πνεύματος·	1.17.1 E entreguei meu coração a conhecer a sabedoria e o conhecimento, conheci as parábolas e a ciência, e mesmo isso é capricho do espírito.

1.18.1 ὅτι ἐν πλήθει σοφίας πλῆθος 1.18.1 Porque, na abundância de sabedoria
γνώσεως, καὶ ὁ προστιθεὶς γνῶσιν há abundância de conhecimento, e o que
προσθήσει ἄλγημα. aumenta o conhecimento aumenta o
sofrimento.

Bibliografia

MICHEL DE MONTAIGNE. *Essais*. Paris: Magnard, 2016.

SEXTO EMPÍRICO. *Outlines of Pyrrhonism*. In: *Loeb Classical Library*. Harvard: Harvard University Press, 1967.

The Jewish Encyclopedia. <http://www.jewishencyclopedia.com/>

Thesaurus Linguae Graecae, the Packard Humanities Institute, The Perseus Project and others. 1999-2007 P.J. Heslin.

IMORAL E SEM VERDADES: O ESPÍRITO LIVRE NIETZSCHIANO

Rogério Santos dos Prazeres⁷⁰

Resumo: Este texto visa explicitar uma crítica da moral basilarmente primada no valor da verdade, empreendida a partir de Friedrich Nietzsche. E como tal, trata-se de distinguir os desdobramentos de uma interpretação acerca do Espírito Livre, cuja perspectiva imbrica vontade de potência e vontade de verdade. O intento é o de apresentar uma alternativa ao niilismo e à moral de rebanho. Com isso, o propósito está em considerar a ótica nietzschiana sob a existência livre, ou, mais especificamente, contra os condicionamentos de servidão à vida humana. Não obstante, isso corresponde assegurar uma proposta de ética, que em Nietzsche é conjecturada invertida. Isto é, desde a refutação da moral e da verdade tradicionalmente concebidas. A ponto de se valorar a legitimação da independência dos impulsos e extintos para além dos discursos interpretados pelo humano. E que, por apreciação da perspectiva nietzschiana, por isso mesmo a moral deve ser desanexada de posturas dogmáticas ou impositivas.

Palavras-chaves: Moral; Verdade; Espirito Livre; Niilismo.

Abstract: This paper aims to make explicit a critique of moral specifically from the value of truth by Friedrich Nietzsche. And as such, the idea is to distinguish the unfolding of an interpretation about the Free Spirit whose perspective relates to will of power and will of truth. The intention is to present an alternative to nihilism and herd morality. Therefore, the purpose is to consider the Nietzschean view of free existence, or, more specifically, against the conditionings of servitude to human life. Without opposition, this correspond to ensure a proposal of nietzscheana ethic placed inverted. That is, since the refutation of moral and truth traditionally with were conceived. In the point of assessing the legitimacy of the independence of the impulses and extinct beyond the discourses interpreted by the human. And that, by appreciation of the Nietzschean perspective, for this reason morality must be detached from dogmatic or imposing positions.

Keywords: Moral; Truth; Free Spirit; Nihilism.

Considerações prévias

O tema da moral atrelado ao da verdade constitui objeto relevante para o estudo da ética. Itinerário inevitável, este tema acentua importantes convergências para a filosofia política face ao agir do homem contemporâneo. Portanto, as discussões teóricas sobre a moral e a verdade justificam-se por engendrar tessituras de diversas áreas do conhecimento filosófico, com possíveis contribuições ao cultivo da vida.

Subjaz nisso que a necessidade de verdades valora a compreensão da história humana, de modo que cada cultura constrói as particularidades de sua identidade, em que os referenciais para esta construção estão na maneira como se interpreta a vida. Uma vez que é partir da “interpretação” que o ser humano age no mundo, não é possível se resguardar de confrontos no conjunto das experiências existenciais coletivas. Isto é, por meio de interpretações não só um indivíduo se questiona para colocar em *check* os elementos das cosmovisões, mas também o agir e as interpretações dos indivíduos que o cercam.

Com base na relevância desse assunto, o presente artigo propõe-se investigar a temática da moral sob o constructo da verdade, sobretudo ante ao paradigma do espírito livre. De sorte que este texto visa explicitar os desdobramentos da compreensão de moral, prezando-se antes de tudo a perspectiva do conhecimento da verdade primada em Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900).

Preambularmente, a despeito da temática sugerida, buscarei distinguir a relativização dos valores morais sustentados em decorrência dos discursos sobre as verdades (VATTIMO, 1990), defronte o espírito livre nietzschiano. No caso, ao se assegurar o propósito desta pesquisa, sustenta-se também que o filósofo empreende uma filosofia da vida (NIETZSCHE, 2004). Isso não é nenhuma novidade porque a obra nietzschiana está pautada pelo questionamento da moral, em que o *Übermensch*, para o nosso filósofo, é o “sobre homem” (2002a), cuja conduta não é outra senão a de transvalorar valores e transpor os limites humanos, enquanto afirmador e reivindicador da vida.

A postura nietzscheana confronta então os valores estabelecidos, sejam eles de natureza terrena ou supra terrenos. Ora, o estabelecimento de valores é contraditório à vontade de potência, segundo nosso autor (2006), para ordenar as condutas e disciplinar os arrebanhados, tornando-os mansos e engajados.

Imoralmente, uma vez que o humano, de acordo com Hilton Japiassu, proponha-se a amar a vida e viver em um mundo onde Deus está morto (1988), o que passa a conferir sentido à vida na terra é a busca pelo “sobre-homem”. Desvencilhado de convenções, o próprio homem é quem deve assumir e valorar a vida, interpretar o mundo para nele agir. Do ponto de vista de Nietzsche, transvalorando-se todas as determinações ao querer para si a vida, impreterível e integralmente, sem qualquer ser que a regre e consequentemente dê sentido ao mundo.

Com o advento da modernidade, precisamente após a Renascença, o homem passa a aceitar sua condição de ser um criador, revisor e demolidor de valores. Para Nietzsche, “ao falar do valor da vida falamos sob a inspiração e através da óptica da vida. A própria vida nos obriga a determinar valores, a própria vida evolui por meio de nossa mediação quando determinamos esses valores” (2006, p. 37). Inegavelmente, os valores são transmitidos na esfera cultura, e nessa mesma esfera, assimiláveis e transmutáveis. É aí que os novos valores surgem superando e conformando os valores antigos.

A referência para a transvaloração é o método filológico e genealógico (HÉBER-SUFFRIN, 1991). Emblemático, Nietzsche se apresenta crítico da cultura cristã e do pensamento dualista socrático-platônico. Podemos notar que isso se dá principalmente pelo falseamento empreendido com base nos valores da religião, o que favorece o desprezo pelo que é terreno para conduzir os homens ao avassalamento moral.

Nietzsche, por isso, prefere fundar, a partir do questionamento das condutas morais, o conhecimento em favor da vida (NIETZSCHE, 2002a). Mais especificamente na “afirmação da vida” fora da herança das tradições. Ao se falar numa desconsideração da metafísica da religião, a imoralidade nietzscheana se mostra como uma rejeição às formas de negar a vida, ou a vontade de viver livremente. Trata-se de uma contra perspectiva na qual ele reivindica para si a autoafirmação de valores, livre de ditames preconcebidos.

Sem dúvidas, as obras de Nietzsche nos mostram como a perspectiva do filósofo perpassa, inclusive, a maneira de escrever. A adoção de um estilo aforismático e o recurso de metáforas e figuras de linguagem caracterizam-se, como manifesta rejeição da tradição socrática e toda a terminologia inerente.

A empresa de avaliar as interpretações que garantem a determinação de verdades preconcebidas, com o intuito agir, segundo costumes ditados, e adequarmo-nos às padronizações, a título de informação, nos conduz à revisão da filosofia socrático-platônica, no sentido de ser uma proposta que acaba por dar bases ao cristianismo, que por sua vez incuti fragilidade e desejo de subserviência no homem.

Com isso, Nietzsche opõe-se ao modo lógico-racional de conceber a vida e a busca do bem ou aquilo que pode ser chamado de ideal. Ele não se interessa pelo supra-sensível. Muito menos quer sobrepujar o instinto e elevar a consciência, ou a aparência, em nome da instauração de verdades. Visto que, para Nietzsche, a assimilação de valores como falsos ou verdadeiros resulta na decadência da vida. Daí que o filósofo propõe uma crítica às posturas em favor do bem contra o mal, ou vice-versa, a começar das dicotomias do cristianismo entre mundo verdadeiro *versus* mundo aparente; alma-corpo. Para ele, nada mais que termos de uma moral de escravos, um meio de validar os discursos de contraposição à moral dos senhores.

Quanto a isso, o que está escamoteado nesta moral de escravos é uma postura desejosa de vingança. Uma vontade de afirmação suprema imbuída de dor e culpa contra o que é estranho ou desconhecido, desafiante, ou mesmo enigmático na vida (NIETZSCHE, 1999). Para “desmistificar” tal postura, Nietzsche nos propõe “filosofar com o martelo”. Com o filósofo, a problemática da interpretação favorece desconstruir a moralidade a partir do paradigma do homem livre.

É assim que ele evidencia uma filosofia reconhecedora e consequente com aqueles que querem destruir os ídolos de suas verdades (2002a). Nisso, Nietzsche nos convida a interpelar pelos critérios de verdade e destrincha-los para olhar como, de fato, eles são, e como cotidianamente são estabelecidos no seio da cultura e, ainda, como perduram nas maneiras de se interpretar a vida.

A propósito, Nietzsche compreende a verdade nada mais como uma construção do humano, notadamente, implicada em esquemas e conceitos que sustentam determinações morais. Por isso ele questiona os pressupostos das verdades assimiladas como absolutas, justamente quando, afinal, não são. Tanto que, para Nietzsche (2002b), não há verdades absolutas. Por conseguinte, o filólogo bate o martelo de sua crítica na rejeição da vida

proveniente de conceitos que nos fazem ser quem não somos (NIETZSCHE, 2004), que nos aprisionam (1999) e instituem para nós costumes alheios, crenças e esperanças.

Sobre a relação entre moral, verdade e liberdade, o que se verifica é a simbiose de interpretações e investigações que atrelam estes termos à existência do homem como obra de arte. Acarretando séculos de discussões, os questionamentos pela efetividade das relações que se possam fazer entre o que é moral e imoral; liberdade ou escravidão, perduram nas reflexões políticas e são involucradas na filosofia desde a antiguidade até hoje.

Vige o argumento de que o imoral constrói a própria interpretação da vida fora do rebanho, este argumento se mostra como a motivação deflagradora desta tessitura textual. No tocante a presente proposta, está em relevo no pensamento de Nietzsche a crítica à moral que sustenta verdades para todos – que obstrui interpretações que questionam as certezas que movem a coletividade.

Dado ao exposto destaca-se a pertinência acadêmica concernente a esta pesquisa no campo da filosofia. A saber, o tema da moral está entretecido no problema da vida. E que por sua vez instala-se na análise da vontade de potência já que se trata de uma temática atual, na imprescindível conjectura dos estudos socioculturais. Sobretudo, no que tange a qualidade de vida e interpretação da realidade para concebê-las ou para justificá-las. Inclusive concernentes às viabilidades e interesses degenerados, ou atrelados às afirmações de verdades para depreciar o interesse pelo mundo sem Deus.

Inicialmente, pretende-se trazer à tona a importância da "imoralidade" na filosofia nietzschiana; para então discutir a negação de verdades convencionais. Prezando nisso a justificação existencial livre e deslocada de determinismos que visam impedir o homem de amar o mundo. Nesse ponto, priorizarei a postura do espírito livre em Nietzsche para afigurar uma crítica aos valores da coletividade que ofuscam o prazer de existir livremente.

Aqui já exponho que o fio condutor desta pesquisa defende o amor pela arte da existência em primeiro lugar; e a dimensão do que se pode chamar de verdade para bem viver. Daí então que se vislumbra a relativização cultural e a corrupção dos anseios mais nobres relacionados à educação das sociedades e suas formas da *praxe* política. Sem embargo, consistindo na desvalorização da ética correspondente com existência feliz do humano, na relação com outros.

Posteriormente, verificaremos a relação entre vida e verdade. Analisaremos a relação da moral com a verdade a fim situar a importância da liberdade no pensamento filosófico ético-político. A bem da compreensão destaca-se que as análises e interpretações dos dados bibliográficos, de minha parte, visam explicitar o assunto e provocar novos questionamentos no processo de produção de conhecimento quanto à leitura dos textos nietzschianos.

A respeito do objetivo do texto, a concepção filosófica de Nietzsche revolve, numa proposta de existência desarrebanhada, o interesse por espíritos livres intimamente comprometidos com exigência de afirmar o homem como ser capaz de destruir e criar valores. Uma arte de viver feliz consoante à vontade de potência e a utilidade da verdade. Neste trabalho, por assim dizer, a questão central está em esclarecer o repúdio de Nietzsche ao labor que recusa possibilidades de outras interpretações e maneiras de viver a vida.

Quanto às interpretações, elas supõem uma investigação sobre as possibilidades de aceite ou não de discursos. Mas aqui o foco se dirige aos “ditames inteligíveis” ou de convencimento da “melhor interpretação”, que deve provocar as massas ao seguimento contanto que controladas. Nada mais que uma prática terapêutica para domesticar, para lidar com as frustrações e levar os “imorais” à conversão, um meio de ignorar o horror e a dor, com o intuito de subjugar o animal humano e torna-lo dócil.

Logo, por um lado, o imoral que apresentamos não compactua com a decadência da vida sob controle de outrem ou de grupos. Todavia, por outro lado, a leitura desde a filosofia nietzschiana expõe uma crítica aos condicionamentos, às interpretações concebíveis como obedientes e alinhadas com visões de mundo institucionalizadas, distintas da natureza do homem, para torna-lo servil, e, produtivo segundo interesses escusos.

Interpretar e valorar livre de verdades

Na Genealogia da moral, Nietzsche predispõe-se a “desmistificar” valores apregoados pela cultura cristã, que em última análise ocultam interesses de subordinação. Para ele, a defesa de valores absolutos está descomprometida com a vida e comprometida com a falsidade. Tais valores são úteis, porém, para forjar a verdade de um mundo além-vida ou na servidão. Isto é, para justificar um “aprisco” a salvo da imoralidade quando o intento, entretanto, é tranquilizar e arrebanhar escravos.

Isso se deve à necessidade de falsificar as avaliações valorativas de quem está além do bem e do mal; e, então substituí-las por valores decadentes, a fim de apartar o rebanho daqueles que não compactuam com a servidão. Assim se caracteriza distinto um esforço de segregação.

Dito isso, podemos notar a vontade de poder que deseja oprimir e diminuir a resistência, inviabilizando-se discursivamente a nobre interpretação. Mostra-se aí o desvelamento do que é baixo, ou seja, uma postura de vigilância ou de refutação da vontade potente, da autoafirmação: próprias daqueles que se predispõem a confluências de forças para banir as reflexões opostas à moral que escraviza.

A esse respeito, entende-se que os ditames do comportamento humano possuem um caráter dogmático que deve ser propagado falsamente. Aí a instância do discurso se implica peremptória acerca dos princípios de uma ideologia em vigor. A final, com a discursividade é possível pautar a certitude do bem contra o mal; o bom; e dizer o que deve ser entendido como belo; o que é a justiça, e convencer “o injusto” que rejeita fazer o “correto”; sobretudo para ditar a legalidade provendo o convencimento do que é a ação socialmente válida e legítima.

Num intento de torção do discurso dogmático, Nietzsche levanta precisamente a pergunta pelo desenvolvimento da moral. Ele se debruça sobre a estipulada segurança condutora ao que é correto e bom em si mesmo. Em cujo fim conforma pressuposta a liberdade e a felicidade. Nisso reside o sentido da busca por uma ordenação não convencional. Contra o bem em si mesmo, nas palavras de Nietzsche, “todos os fins, todas as utilidades são apenas indícios de que uma vontade de potência se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função” (NIETZSCHE, 1999, p.12) de tornar o homem obediente.

Com isso, a postura moral coletiva se implica à carência de fundamentação prática para estruturar na verdade numa função que atrela “seguimento” (tutela), existência, e, sentido da vida. E é aí que está a fragilidade, porquanto, ao se estabelecer as verdades, incorre-se no risco de inviabilizar a autodeterminação, e propiciar a ilusão e a desvalorização da vida.

A justificativa dessa inviabilidade está em favor da metafísica que se principia como alternativa ao vazio de sentido. Ora, se não há na vida nenhuma conferência razoável acerca da seguridade do que é o certo e o bom, então a metafísica, por assim dizer, serve de

complemento sedutor. Tratando de sanar a lacuna designativa quanto ao “certo” ou o que é o “bem”, ademais, a metafísica e a liderança é uma maneira imperativa de se a afiançar a garantia do comportamento “padrão” a ser seguido.

Pois bem, a finalidade do padrão é facilitar a operabilidade, por meio de uma marca conceitual, para efetivar a identificação e o controle. As condições comportamentais estipuladas têm como fim coagir à obediência estrita da lei. Dado que a estipulação da lei e o conhecimento dela passam a servir como mecanismo de domesticação e massificação dos homens. Provendo-se com discursos doutrinários o sentido da vida e conformação a ela.

No entanto, a imoralidade nietzschiana vigora-se cultural enquanto acontecimento processual e histórico. A pedra de toque então está em perceber que os fenômenos morais comportam argumentos do controle e padronização. Eles, enquanto meios para conformar as vontades não são originários da força do homem, e muito menos possuem uma história que imbriquem liberdade e vida (MARTON, 2000). Ao passo que a existencialidade não está fundada na procura pela verdade, mas, sim, no desejo mesmo de continuar a existir.

Nesse aspecto, é preciso desvincular Nietzsche de qualquer tradição filosófica que assuma “a verdade”, ou “verdades”; o “bem” e o “mal”; que sustente o “certo” ou o “errado” com o intuito de vigorar no discurso a provisão moral segura. A desvinculação que queremos esclarecer se dá pela configuração histórica do bem e do mal porque, não de outro modo, são constructos humanos. Isso implica dizer que uma configuração histórica da moral desestabiliza as propostas que tenham como pano de fundo a metafísica ou a razão, por mera vontade de poder e se colocar acima da massificação.

É o homem que dá sentido às coisas e compreende o mundo no crivo da história. Preponderantemente, importa é o ato da criação de significados ou as ressignificações deles. No panorama linguístico, Nietzsche desarticula o sentido da vida provido de valores metafísicos, de supostas divindades, ou mesmo na lei. A opção por uma passagem do discurso dogmático para a fundamentação da vida na história centraliza o homem como o único responsável e legítimo senhor de sua própria vida.

A conduta humana é vislumbrada, portanto, pela perspectiva histórica dos conceitos e discursos do homem. Embora os discursos sejam colocados sob suspeita é preciso, no entanto, distinguir a instância historiográfica. Em concordância com Nietzsche, há que se aterem os

intérpretes ao sentido das narrativas, os exemplos que ficaram resguardados nos mitos e nos eventos passados, e que persistem para elevar a postura do homem em seu percurso histórico.

Com efeito, o método do anunciador da morte de Deus é chamado de genealogia por arremeter a uma origem histórica, podendo-se confrontar os argumentos e verificar a razão deles. Pela genealogia se dá o desvelamento das intencionalidades incrustadas na lógica conceitual. Porém, a lógica é frágil quando identificamos o interesse motor dos argumentos, e que, na prática, a lógica se mostra útil nas geratrizes do surgimento e condução das intencionalidades afiançadas nas lideranças morais.

Contrafaticamente, temos nisso o oposto da razão lógica. De acordo com Foucault, está aí um esforço amparado pela lógica de seguimento da tradição, pois, “a mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente recolhida em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental, sucessivo” (1979, p. 18) tenta velar a ideia de praticidade. Para dar a aparência de imutável e a-histórico. Cujas únicas funções, de acordo com Deleuze, estão alinhadas com o favorecimento de enganos, ajustada à intenção de conceber a formulação de “verdades” desanexadas de uma origem.

Genealogia quer dizer ao mesmo tempo valor da origem e origem dos valores. Genealogia se opõe ao caráter absoluto dos valores tanto quanto ao seu caráter relativo ou utilitário. Genealogia significa o elemento diferencial dos valores do qual decorre o valor destes. Genealogia quer dizer, portanto, origem ou nascimento, mas também diferença ou distância na origem. Genealogia quer dizer nobreza e baixaza, nobreza e vilania, nobreza e decadência na origem (DELEUZE, 1962, p. 14).

A consequência do empreendimento nietzschiano opera uma inversão interpretativa da moral ao avaliar criticamente os valores. Deleuze ressalta que o método genealógico possibilita a apreciação das geratrizes que determinam os valores, isto é, desde a origem (1962). Não uma origem alocada numa ingenuidade, numa maneira simples conceber a verdade, ela mesma intacta, protegida por dogmas, mas pelo contrário, pela atualização do sentido que ela carrega o significado válido e útil para a prática interpretativa.

Enquanto método, o mérito está em trazer à tona as ocorrências de modificações, adaptações para resistir às ações de falsificação da história, modificações do sentido e variações terminológicas para dotar a tradição de ilusões. Exclusivamente para resistir à ação do tempo. De acordo com Foucault, depreende da atualização o interesse pela pesquisa do significado e seu sentido útil. O intento da pesquisa deve revelar a variedade de sentidos, a

funcionalidade de suas ocorrências ao se colocar à luz as verdades no processo de investigação, sobretudo para compreender e explicar a relação de forças (FOUCAULT, 1979) que corroboram a intencionalidade por trás das verdades.

Gilles Deleuze, por sua vez, acentua o surgimento de novas interpretações e sentidos a partir do valor dos valores (1962). Conformemente, interessa-nos então a provisão de valores. Ora, os valores não são quistos por serem propriamente valores, mas pelo diferencial de utilidade que eles possuem ou representam. Tanto que, para Deleuze, “não são os valores, mas as maneiras de serem modos de existência daqueles que julgam e avaliam” (1962, p.2). Isto é, se são plausíveis de consideração determinados valores; se são importantes ou não; ou se é necessário refutá-los.

Em síntese, entendemos que na perspectiva de Nietzsche a tarefa filosófica a ser desempenhada consoma um processo de crítica e criação. Distintamente, crítica da baixeza e criação do que nobre – denotando a diferença específica no processo. Pois, segundo Deleuze, o “valor tem sempre uma genealogia da qual dependem a nobreza e a baixeza daquilo que ela nos convida a acreditar, a sentir e a pensar” (1962, p. 2). E que, por sua vez, para Nietzsche significa avaliar a “hierarquia inteira de valores, a ponto de se determinar, por fim, uma tábua de bens” (1992, p. 268). Num anúncio relevante para o viver humano que se caracteriza por revelar, constatar, e anunciar e viver a variedade de sentidos possíveis.

Nietzsche se opõe a conceber uma moral absoluta. O mesmo se pode dizer da verdade, que por muito pouco não se distingue da crença. Aliás, talvez a diferença específica esteja na suposição de que a verdade é o que provoca adesão aos discursos morais que agrupam indivíduos. Quanto a isso, constatamos que o problema da moral destaca-se no valor da verdade para domesticar o ímpeto. E isso acontece por causa da vontade de verdade, um impulso, um querer fisiológico atrelado à vontade de poder. De outra forma, a dominação do homem pelo homem não seria possível se não fosse a realização da vontade. Evidencia-se então a vontade do forte que submete a vontade do fraco discursivamente. A concepção de vontade forte nos mostra que da urdidura de moralidades, que se implicam mutuamente, surge a declaração conceitual hierarquicamente definida. Nas palavras de Nietzsche, impõe-se, assim, “verdades mais verdadeiras que outras” (1999, p. 18) para enfraquecer a vontade do homem de se manifestar.

Desbravar com o espírito livre

Avesso à filosofia da consciência, para Nietzsche o problema da verdade oculta dogmas que enraízam na cultura um conhecimento que não se pode expor. A impossibilidade de expor um determinado conhecimento se justifica pela crença, como já dissemos, em algo que se afirma veraz. Todavia, é ledó equívoco de interpretação. De acordo com a filosofia nietzschiana, isso se deve à exploração da capacidade de criatividade. A ponto de se situar ordenamentos fora da experiência da vida ou no sentimento de esperança.

Nesse sentido, o que se busca seja com “o mundo interior” de pensamentos, seja com o além-mundo é figurar a constituição das aparências. O estanque do mundo fenomênico surge de modo a se valorizar a validação de dogmas cumprindo uma função social. A criatividade é usada para validar constructos linguísticos discursivos. A verdade, assim, pressupõe a força criadora com base na vontade de poder.

De certo modo, segundo Nietzsche, a criação de verdades é até necessária. Considerando-se a necessidade de autopreservação da espécie, a valoração da verdade assegura a função reguladora das vontades. Mesmo no sentido de “contenção” pode se dizer que a constituição de crenças com valor verdade é um erro, criativo, necessário.

Somos nós apenas que criamos as causas, a sucessão, à reciprocidade, a relatividade, a coação, o número, a lei, a liberdade, o motivo, a finalidade; e ao introduzir e entre mesclar nas coisas esse mundo de signos, como algo ‘em si’, agimos como sempre fizemos, ou seja, mitologicamente (NIETZSCHE, 1992, p. 21).

A verdade, enquanto falsificação utilitária dá-se na explicação. Ainda que ilusória está dotada de pressuposições de sentido. Inclusive com toda carga lógica ou mesmo metafísica. Nesse caso, a vontade de verdade se relaciona com a vontade de engano. Esta alicerça para a cultura uma perspectiva histórica da moral; e aquela propicia a fortificação do desejo de autopreservação ou preservação da espécie. Sem dúvidas, isso diz respeito às obrigações e cumprimento de regras no rebanho. Como se pode verificar, a vontade de verdade serve tanto para propor regras e normatizar condutas quanto para dizer de necessárias para os fracos. E a eles assegurar uma moral.

Primordialmente, reconhecer algo como verdadeiro coloca no panorama da interpretação gamas extensas de possibilidades, estratégias de arrimos. Como já insinuamos

acima, a falsificação e o engano são mais importantes à vida que a verdade. Conforme Nietzsche, porém, no problema da verdade está a disseminação do niilismo.

Isso instaura, entretanto, um senso de perspectiva de vida que aponta para a parcialidade da afeição (1976), porque é pela via das “nossas necessidades que interpretamos o mundo: nossos instintos a favor e contra. Cada instinto tem uma certa necessidade de dominação, cada um possui sua perspectiva de impor norma a todos os outros instintos” (1976, 7:60). Nisso denta-se o risco de agir conforme um conhecimento considerável inútil, que na prática não é realizável e nem inspira a relação forte do homem com o mundo.

Os desdobramentos de “novas interpretações” resultam para o humano num envolvimento protagonista e crítico. Na visão de Nietzsche, “o grau de força de vontade se mede pelo quanto podemos nos dispensar de ver o sentido nas coisas, pelo quanto se suporta viver em um mundo desprovido de sentido” (1976, 9: 60). Justamente porque a distinção de perspectivas em Nietzsche se dá enquanto “mais afetos permitirmos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos, diferentes olhos soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso ‘conceito’ dela, nossa ‘objetividade’” (1992, p. 12). Só desse modo que o vínculo entre interpretação prática do sentido da vida e a força do homem permanece intocado.

A eficácia do vínculo entre força e praticidade, como componentes ativos na interpretação do sentido da vida, multiplica as razões para se preencher o vazio que o abandono de interpretações dogmáticas relegou ao homem. Se, somente se, é o homem que dá sentido forte à vida, é ele que deve se colocar em condições de fazer interpretações fortes acerca dos mais variados sentidos que lhe surgem. Sem embargo, é o homem o único responsável pela expansão e diversidades de novas interpretações. Ao predispor-se ao acréscimo de sua ação experimentativa, o homem vale-se das perspectivas mais úteis para agir e reagir na vida.

Ao se falar de criatividade, não só se assume na abordagem nietzschiana a invenção em evidencia, mas também novas descobertas para transpor o robustecimento do problema da verdade. Com a criatividade, Nietzsche refuta a verdade como explicação última, outorgada, segura, medianamente aceita.

Devido a criatividade, Giacóia entende que transpondo o problema da verdade “resta apenas o poder infinito da interpretação instituidora de sentido e de valor” (2005, p. 33-4).

Nisso Concorda Wotling (1999), pois, não de outro modo, a dimensão trágica provoca reagir aos desafios com espírito criativo; e que, segundo Nietzsche, é preciso resistir às vicissitudes, e assim “ter uma força e uma mobilidade absolutamente diferentes para se manter, firmemente, em um sistema inacabado, junto a perspectivas livres e abertas do que para permanecer em um mundo dogmático” (1982, 34: 25), que não se sustenta ante a possíveis questionamentos.

Na respectiva moral, afirmada por Nietzsche, a verdade, portanto, conforma-se às necessidades culturais. O conhecimento da verdade se desvela então nos limites da apreciação e valoração das interpretações. Em suma, “nas apreciações de valor se exprimem as condições de conservação e de crescimento” (NIETZSCHE, 1976, 9: 38). Bem como “a confiança na razão e em suas categorias, na dialética, as apreciações de valor da lógica provam apenas a utilidade destas para a vida, demonstrada pela experiência: não sua ‘verdade’” (*Idem*). Concluimos, portanto, ser próprio do humano a criação livre dos sentido das coisas. E não menos, da própria confiança de suas escolhas conforme às próprias experiências, e nada mais se interpõe nisso. Destarte, não há qualquer valor absoluto na verdade, ou nas verdades, a menos que se queira. E que Nietzsche destaca: “cada crença é um *ter por* verdadeiro cuja origem reside em nós mesmos” (1976, 9: 41), consistindo-se numa vontade de verdade que se dá pelo querer e valorar ilusões, restritas a uma vontade de engano.

A partir do instante que Nietzsche constata a morte de Deus vigora-se o findar de uma moral embasada na seguridade de um ser superior ao homem. Com o fim de um ser que, supostamente seria provedor e organizador da vida para todos surge o perigo. A instabilidade é suficiente para instaurar pessimismo e preocupação com uma vida sem um ordenador para estruturar. Contudo, em Nietzsche, isso não é problema.

Aí está a possibilidade para o espírito se libertar de todos os seus ídolos e conceitos com que lhe aprisionaram. E deparar-se com um novo desafio. Um desafio em que o próprio espírito livre é quem deve dar conta da própria existência. E por isso, ir além das tradições morais com que lhe acorrentavam a potência de se reconhecer “compositor” da realidade. Na insegurança é possível ver o mundo conforme o próprio instinto, importando somente seus impulsos naturais. E defronte às existências do mundo, afirmar-se perante o que lhe sobrevém como ser de livre vontade.

Com o fim da segurança, do abandono do pensamento que pensou-se forte, mas que se extinguiu, torna-se inevitável desbravar e experimentar a vida livre de dogmas. Senti-la com toda intensidade. Não há como se furtar dos desafios em busca de um horizonte; não há como ignorar a novidade; e ainda que ela se mostre perigosa há que ser experimentada. A metáfora da navegação é usada por Nietzsche para exemplificar o receio que se tem da novidade a ser experimentada e avaliada. Pode-se entendê-la como uma advertência quanto ao novo conhecimento seguro que deve ser avaliado com cautela. Embora receável, “enfim o horizonte nos parece novamente livre, embora não esteja limpo, enfim os nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo perigo, novamente é permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento” (NIETZSCHE, 2002, p. 34) para desbravar a vida.

A icônica morte de Deus significa o fim da “obediência” ao provedor da segurança, o fim da “escravidão inescapável”. E com ele se foi toda a esperança nos ídolos e conceitos de outrora, tornando possível assumir os próprios conceitos sem uma moral absoluta para pautar a experiência da vida. A sabedoria em Nietzsche é transmutada de referencial, podendo-se desbravar diversas possibilidades. Antes do fim de Deus, o saber estava no seguimento, entretanto, passa a ser o “agir de quem tem o espírito liberto” e arrisca-se às criações.

Na insegurança, por si mesmo e independente, o homem atribui seu “querer” para a própria vida. E coloca-se defronte ao que Nietzsche exemplifica com a metáfora do labirinto. Pois, em “um labirinto, multiplica-se mil vezes os perigos que o viver já traz consigo; dos quais um dos maiores é que ninguém pode ver como e onde se extravia, se isola e é despedaçado por algum minotauro da consciência” (NIETZSCHE, 1992, p. 29). Antes, contra tudo “aparentemente” estava dado, Nietzsche afirma que é preciso, insubordinável, desbravar labirintos

Aquele que refletir sobre os meios de levar o tipo homem a seu esplendor e a sua maior potência compreende que ele deve se manter fora da moral: pois a moral tem essencialmente por meta o contrário, tentar bloquear ou negar esta esplendida evolução no momento em que ela está em marcha. [...] Uma tendência hostil à vida é então própria da moral, na medida em que ela quer subjugar os tipos de vida mais fortes (NIETZSCHE, 1978, 5: 98).

Com a morte de Deus, resta apenas reconstruir humanamente o mundo e aprimorar interpretações dele explorando as potencialidades que se tem. O livre precisa fazer a passagem para além da moral e decidir seu destino pela própria vontade. Inclusive, num

movimento inverso ao da moral abandonada. Ao afirmar-se autodeterminado, o espírito livre expressa o sentimento de liberdade e se apresenta estranho à moral de rebanho.

Com base no eterno retorno, entende-se um pressuposto ético imbricado com a vontade de potência, isto é, a imoralidade. Nela, o homem se eleva como *Übermensch* para valorizar a existência e distanciar-se das instituições e ordenamentos “superiores”. Inversamente, a imoralidade é uma chave de leitura para um distanciamento da moral convencional. Para o homem estranho à moral de rebanho, estranho ao arrependimento, resta a possibilidade de querer infinitamente vivenciar a vida; mil vezes querer a própria vida. Responsável e seguro de suas decisões, deseja a existência a ponto de querer novamente “tudo de novo”. Contrapondo-se à servidão, ao instituído para a coletividade, o homem com toda força de se ser delimita para si a vida digna de ser vivida inúmeras vezes. Ao invés de desprezar a vida, quer, sobretudo, o eterno retorno a ela. Este é o posicionamento de quem recusa a inocência, reclamando para si o trágico e o desconhecido para viver sua responsabilidade intensamente.

Considerações finais

O homem imoral que não se limita a ler o mundo a partir de verdades está liberto das pressões institucionais e de ser governado por outros. Este pode, em fim, assumir-se humano, respeitar seus limites e encontrar-se consigo mesmo como artista da própria vida. Valorar então corresponde a assumir uma visão de mundo fora da ordem estabelecida. Uma vez detectada a obrigação da qual discorda, é possível vislumbrar a estrutura da ilusão afigurada como “conhecimento” da verdade. E nisso é possível destituir os discursos que legitimam o bem e o mal.

Assim, o discurso ou a palavra absoluta torna-se insustentável. Pela imposição de uma condição insustentável, minam-se os valores morais consubstanciados na força coercitiva do discurso que pressupõe as verdades para a coletividade arrebanhada. Por isso Nietzsche nos convida a investigar atentamente o histórico dos interesses ocultos nos valores. Isso nos mostra o quão importante é perguntarmo-nos pelos interesses de quem as instituições humanas estão a serviço (mesmo que momentaneamente).

Sem dúvidas, é preciso abarcar a fundamentação da interpretação tida como “verdadeira”. A crítica nietzschiana da moral significa agir para contestar valores produzidos

por discursos que, sorrateiramente, imprimem-se com o intuito de dominação com base em valores que, diga-se de passagem, também concordamos. Com isso, enfatizamos a interpretação humana da realidade situada no histórico das justificações humanas do pensar e agir dos indivíduos.

Neste ponto, implicamos a centralidade da temática da linguagem. Por ela se dá a relação do homem com o mundo, com a servidão ou com a liberdade. A crítica à moral perpetrada por Nietzsche critica o conceito de verdade nas argumentações que sustentam a autoridade do conhecimento; inclusive, as formas de pensar esse conhecimento. Ora, se a verdade é questionável – pondo-se a valoração distinta em critérios humanos, resta-nos suspeitar da instalação dos intentos empresariais e governamentais para conjecturar o sentido da vida e o provimento dela.

Contra o vazio de sentido e o pessimismo ante a capacidade humana, a resposta de Nietzsche está no constructo humano da verdade para justificar a realidade e os valores, que os indivíduos se pautam, para agir perante a vida e também questioná-los. Uma vez que homem construiu a falsificação dos valores e providenciou a disseminação da crença neles, o homem também tem a capacidade de criar novos valores e colocar em *check* a falsificação deles. Não se trata de crer, mas de enxergar a criação e distinguir a vontade humana de determinar os sentidos do mundo.

Com o abandono de falsos valores e a possibilidade reinterpretá-los é o *Übermensch* que se coloca para além do domínio e subjugação como ser de liberdade. O desafio está em repudiar os discursos morais que visam aprisionar a potência da vontade criadora, e assim desinibir a autoria plena da própria história. Decerto, se compreendemos o problema da moral na filosofia nietzschiana, sem dúvidas, ela é perspectiva de ruptura com a tradição de valores coletivos. Um exigente e constante processo de afirmação do livre viver sem se guiar por noções convencionais.

No problema da verdade, a expressiva importância da imoralidade em Nietzsche está na ocorrência de que: A) corresponde uma concepção de verdade útil, visando-se uma adequação à realidade do indivíduo, e não a “atitude determinada” e ostensiva defesa dela; B) e que, nesse sentido, também a disposição de negar a moral convencional está em se livrar de pensamentos conservadores. Quanto a isso, C) o estímulo de repudiar e ser estranho à moral

que aprisiona indivíduos está em divergir do "rebanho" para se posicionar além do bem e do mal.

Ao livrar-se do domínio moral, conseqüentemente o imoral nietzscheano encontra-se com o seu “sobre-homem”. E então o seu sentir, como indivíduo de ação, dá vazão à vontade de potência interessando-se pelo eterno retorno e as possibilidades da liberdade extra moral. Em Nietzsche, findado o bem e o mal como referências para o julgamento das ações humanas, pretende-se que a vida não seja degenerada pelas relações de forças entre os próprios homens. Como síntese, entende-se que o homem imoral é legítimo artista que tem, no prisma de sua vontade, a felicidade de sua existência ao assumir-se integralmente no mundo.

Referências bibliográficas

DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*. Tradução de Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Paris: Presses universitaires de France, 1962.

FOUCAULT, M. *Nietzsche, a genealogia e a história*. In: “*A microfísica do poder*”. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

GIACÓIA, O. *Nietzsche & Para além de bem e mal*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2ª. ed. 2005.

HÉBER-SUFFRIN, P. *O “Zaratustra” de Nietzsche*. Trad. Françoise Balibar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda., 1991.

JAPIASSÚ, H. *Introdução ao pensamento epistemológico*. 5ª Edição. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

NIETZSCHE, F. *Além do bem e mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad.: Paulo César de Souza. 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1999

_____. *Assim falou Zaratustra*. Trad. de Mário da Silva. São Paulo: Círculo do livro, 2004.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

_____. *Ecce Homo*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.

_____. *Fragments posthumes. Automne 1884 – automne 1885. Oeuvres philosophiques complètes, XI.* Paris: Galimard, 1982.

_____. *Fragments posthumes. Automne 1885 – automne 1887. Oeuvres philosophiques complètes, XII.* Paris: Galimard, 1978.

_____. *Fragments posthumes. Automne 1887 – mars 1888. Oeuvres philosophiques complètes, XIII.* Paris: Galimard, 1976.

_____. *Gaia ciência.* Tradução de Paulo César de Souza São Paulo, Companhia das letras, 2002a.

_____. *Genealogia da moral.* Tradução de Paulo César de Souza São Paulo: Companhia das letras, 1999.

_____. *Humano, demasiado humano.* Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2002b.

MARTON, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos.* 2ª edição, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

WOTLING, P. *Nietzsche et le problème de la civilization.* 2ª. Paris: PUF, ed,1999.

VATTIMO, G. *Introdução a Nietzsche.* 1ª ed. Lisboa: Editorial Presença, 1990.