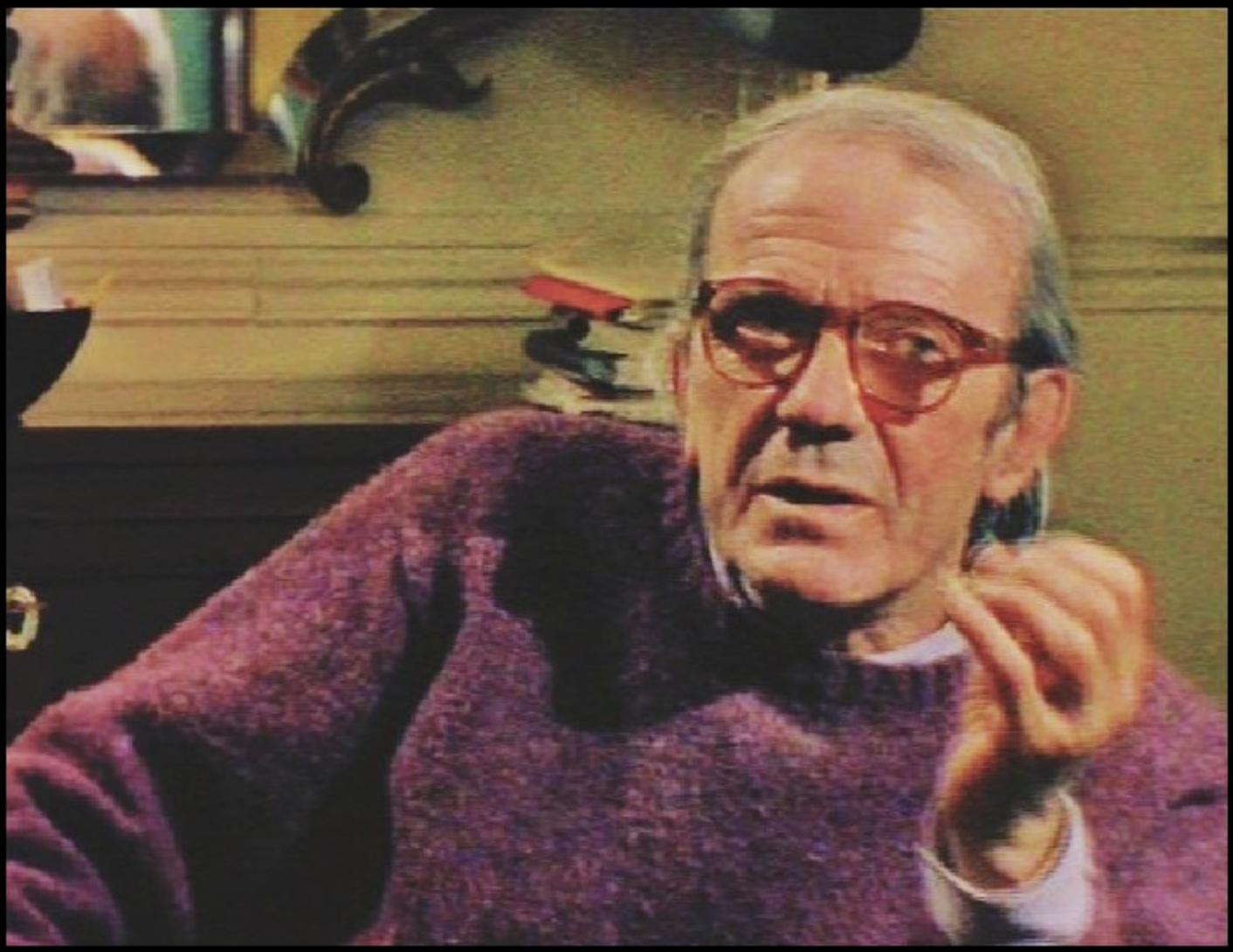
O MANGUEZAL
REVISTA DE FILOSOFIA

Janeiro - Junho/ 2018
Número 2, Volume 1, Ano 2



Dossiê:
Deleuze e a Linguagem

Expediente

Editor Responsável

Nelson Silvério de Sant'ana Neto, UFS

Conselho Editorial

Dr. William de Siqueira Piauí, UFS

Marcos Deyvinson Ferreira Damacena, UFS

Nelson Silvério de Sant'Ana Neto, UFS

Revisores

Dr. William de Siqueira Piauí, UFS

Marcos Deyvinson Ferreira Damacena, UFS

Nelson Silvério Sant'ana Neto, UFS

Índice

APRESENTAÇÃO
Por William de Siqueira Piauí....4

A FILOSOFIA DO ACONTECIMENTO EM DELEUZE
Edson Peixoto Andrade....6

DERRIDA, LINGUAGEM E FORÇA: algumas considerações acerca do texto prenome de Benjamim
Edilamara Peixoto de Andrade....19

UMA BREVE INTRODUÇÃO AO PARADOXO DE RUSSELL: o que ele é, como ele afetou o sistema fregeano e sua possíveil solução
Lauro Iane de Morais....32

SOBRE O TEXTO “ELE FOI MEU MESTRE”, DE DELEUZE
Marcos Sávio Santos Aguiar....42

ÉTICA DA ALEGRIA E DO ENCONTRO: DIALOGOS ENTRE DELEUZE E ESPINOSA
Lívia Godinho Nery Gomes Azevedo....50

ESBOÇOS SUBURBANOS (OU: NEM RÚSTICO, NEM URBANO)
Rodrigo Pinto de Brito....63

SILÊNCIO E SENTIDO EM GILLES DELEUZE
Marcos Paulo Santa Rosa Matos....77

O TEMPO DO SENTIDO: *CRONOS* E *AION* NO PENSAMENTO DELEUZEANO
Fernando Monegalha....88

LÓGICA DO SENTIDO: UMA INTRODUÇÃO AO LEIBNIZ DE DELEUZE
Prof. Dr. William de Siqueira Piauí....96

OS PRESSUPOSTOS TEÓRICOS DO CINEMA MODERNO, A PARTIR DA TEORIA DO CINEMA DE GILLES DELEUZE
Carlos Eduardo Japiassú De Queiroz....121

PARA ALÉM DOS CONCEITOS: A PRAGMÁTICA FILOSOFIA POLITICA DE JOHN RAWLS
Ma. Alexsandra Andrade Santana....130

O NIETZSCHE DE DELEUZE: PARA UMA PERSPECTIVA DE INTERPRETAÇÃO DE SENTIDO
Salomão Santana....139

PRODUÇÃO E CIRCULAÇÃO DE SENTIDOS EM DISCURSOS MIDIÁTICOS – ALGUMAS CONTRIBUIÇÕES ANALÍTICAS DA AD BRASILEIRA E DOS ESTUDOS DE TRADUÇÃO
Juliana Cecci Silva....146

A LINGUAGEM E OS PROBLEMAS DO CONHECIMENTO
Noam Chomsky....160

APÊNDICE A AS DOUTRINAS LÓGICAS E ARITIMÉTICAS DE FREGE
Bertrand Russell....192

APRESENTAÇÃO

Por William de Siqueira Piauí

Prezados leitores, novamente, não faremos aqui uma apresentação que resuma o conteúdo de cada um dos textos que fazem parte desse dossiê, nada melhor que a leitura dos mesmos, também não faremos um resumo das datas e escritos mais importantes de Gilles Deleuze (1925-1995) ou Félix Guattari (1930-1992), existem muitas biografias que o fazem muito melhor. Nesta abertura, que já é a segunda de muitas ainda por vir, gostaríamos apenas de mencionar, além de poucas outras coisas, o motivo principal que nos levou a organizar o evento que deu origem a esta série de trabalhos. Faz pouquíssimo tempo, nosso departamento (Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe - DFL-UFS) passou a ter uma linha de mestrado intitulada "Conhecimento e Linguagem" e já no início percebemos que os nossos alunos recém-formados e mesmo os candidatos de outras universidades não tinham uma noção suficiente da complexidade e amplidão do par de temas envolvidos, o que prejudicava muito a avaliação que tínhamos de fazer de seus projetos chegando a criar situações bastante embaraçosas nas defesas dos mesmos. Para diminuir os efeitos de tal desconhecimento já contávamos com os eventos realizados pelo grupo GECC-UFS (Grupo de Estudos Conhecimento e Ciência da UFS), faltava cuidar da outra parte envolvida; justamente com este objetivo foi criado o grupo GEFIL-UFS (Grupo de Estudos de Filosofia da Linguagem da UFS), a partir do qual são organizados encontros semanais, mais de um por semana inclusive, para leitura de textos clássicos sobre linguagem; tema amplíssimo e fundamental para toda a filosofia. Os resultados de tais estudos são apresentados em alguns eventos que acontecem durante o ano, a Jornada de Lógica e Linguagem (ou Ética e Linguagem) – que pode acontecer mais de uma vez por ano, e já realizamos a V – e a Semana de Filosofia da Linguagem – que tem sido feita uma vez por ano e estamos para realizar a IV. No presente dossiê apresentaremos a tradução do "Apêndice A" de Os princípios da matemática de Russell que é o resultado de parte daqueles encontros semanais que duraram mais de um ano, na nota introdutória deixaremos claro, dentre outras coisas, o motivo de tal texto fazer parte de um dossiê sobre Deleuze.

Não podemos deixar de mencionar que desde o início tais eventos têm contado com a fundamental colaboração de mais outros dois grupos de pesquisa, o Vivavox também da UFS e o Linguagem e Cognição da UFAL. Tendo em vista que tivemos uma grande participação de pós-graduandos e mesmo de alguns alunos da graduação o veículo de divulgação de parte dos trabalhos apresentados não podia ser outro, para a publicação do nosso segundo dossiê escolhemos a nossa primeira revista de alunos de filosofia da UFS O manguezal – revista de filosofia. Assim, a presente coletânea se refere a parte dos trabalhos apresentados na III Semana de Filosofia da Linguagem da

UFS, ocorrida em março de 2017, evento que teve por tema “Gilles Deleuze: Lógica e Sentido” e foi organizado pelo GEFIL-UFS. Esperamos sinceramente que os presentes textos possam fornecer alguns caminhos para a realização de projetos que tenham a ver com o tema linguagem e mesmo com a tradução de textos filosóficos. Queríamos terminar nossa apresentação agradecendo aos autores dos textos que dão corpo ao presente dossiê, aos integrantes dos grupos acima mencionados, à chefia e aos alunos do DFL-UFS – que de fato tornam possível a realização de tais eventos e a existência da revista O manguezal; a todos o nosso muito obrigado!

Boa leitura!

A FILOSOFIA DO ACONTECIMENTO EM DELEUZE

Edson Peixoto Andrade[1]

Resumo: O presente trabalho objetiva analisar o conceito de Acontecimento como aparece na obra de Gilles Deleuze, sobretudo em *Lógica do Sentido*. Inicialmente apresentaremos o conceito de acontecimento como ponto central da Lógica do Sentido o qual, segundo o filósofo francês, está presente na filosofia estóica e leibniana. Sendo assim, discutiremos a respeito da teoria estóica dos incorporais, tendo como parâmetro os estudos de Émile Bréhier, bem como, a leitura que Deleuze faz de Leibniz no tocante ao "acontecimento". Por fim, discorreremos a respeito das implicações lógico-filosóficas e de linguagem que o referido conceito acarreta.
Palavras-Chave: Lógica; Filosofia; Linguagem; Acontecimento.

Abstract: This paper intends to analyse the concept of Happening as it appears in Gilles Deleuze's work, especially in *Logic of Sense*. Initially, we will introduce the concept of happening as central point in *Logic of Sense* which, according to the french philosopher is present in stoic and leibnizian philosophy. Therefore, we will discuss the stoic theory about incorporals, having Émile Bréhier studies as parameters, as well as Deleuze's reading about Leibniz in relation to the "happening". Lastly, we will talk about logic and philosophical implications as well as the language the refered concept entails.
Keywords: Logic; Philosophy; Language; Happening.

1 Introdução

O presente trabalho objetiva analisar o conceito de Acontecimento como aparece na obra de Gilles Deleuze, sobretudo em *Lógica do Sentido*. Inicialmente, apresentaremos o conceito de acontecimento como ponto central da Lógica do Sentido o qual, segundo o filósofo francês, está presente na filosofia estóica e leibniziana. Sendo assim, discutiremos a respeito da teoria estóica dos incorporais, tendo como parâmetro os estudos de Émile Bréhier, bem como, a respeito da leitura

1 Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe, edsonpsique@yahoo.com.br

que Deleuze faz de Leibniz no tocante ao "acontecimento". Por fim, discorreremos a respeito das implicações lógico-filosóficas e de linguagem que o referido conceito acarreta.

Para iniciar nossa apresentação, é importante falar a respeito da história do conceito de Acontecimento, conforme proposta por Deleuze em *Exasperación de la filosofia*. Para este filósofo, a primeira grande filosofia do acontecimento é a dos estóicos. Ele mostra que mesmo havendo em Aristóteles alusões ao acontecimento, o termo acontecimento em Aristóteles não é um conceito, mas uma noção derivada dos conceitos de sua filosofia. Desse modo, para Deleuze, a primeira grande afirmação do conceito de acontecimento se dará com os estóicos (DELEUZE, 2006,p.184). O segundo filósofo que irá retomar o problema e o conceito de acontecimento será Leibniz e, por fim, com Whitehead teremos um terceiro momento em que tal conceito será apresentado (DELEUZE, 2006). Mas o que é o acontecimento?

Destarte a constatação da presença do conceito de acontecimento em toda a obra *Lógica do Sentido*, é na vigésima primeira série, que Deleuze discorre especificamente sobre ele. Este capítulo de Lógica do Sentido está dividido em três partes, a saber, o conceito de acontecimento; o aspecto temporal do acontecimento e o acontecimento enquanto singularidades.

2 O que é Acontecimento?

Para apresentar o conceito de acontecimento, Deleuze discorre a respeito de três aspectos, a saber, o fato de que "ele [o acontecimento] é o que deve ser compreendido, o que deve ser querido, o que deve ser representado no que acontece" (DELEUZE, 2015, p. 152). O que ele quer dizer com isso?

Primeiro, o acontecimento deve ser compreendido. Logo no início do capítulo, Deleuze apresenta o acontecimento como um incorporal no sentido estóico. Para fazer isso, cita Joe Bousquet, o qual escreve uma meditação a respeito da ferida, do acontecimento e da linguagem[2]. Para Deleuze, a ferida que ele – Bousquet - traz em seu corpo, é apreendida "na sua verdade eterna como acontecimento puro, no entanto, e tanto mais que" (Id., 2015, p.151). O exemplo da ferida, citado por Deleuze logo no início da série, tem a função de recordar o que ele já dissera em séries anteriores a respeito dos incorporais estóicos e do acontecimento como incorporal. Nesse sentido, ao que parece, o objetivo central do exemplo citado por Deleuze é demarcar o acontecimento como um efeito de superfície, um incorporal, uma "quase-causa", alguma coisa (*aliquid*) que acontece e que, por sua vez, não se reduz nem às coisas nem às proposições, mas só pode ser apreendido no instante mesmo em que acontece. Isso equivale a dizer que o acontecimento é incorporal. Na

2 Cf. nota 1 da vigésima primeira série de *Lógica do sentido* (DELEUZE, 2015, p. 151).

segunda série de *Lógica do Sentido,* ao falar dos acontecimentos como efeitos de superfície, Deleuze discorre sobre os incorporais dizendo que eles "são efeitos, não são corpos, mas propriamente falando, 'incorporais'. Não são qualidades e propriedades físicas, mas atributos lógicos ou dialéticos. Não são coisas ou estados de coisas, mas acontecimentos" (DELEUZE, 2015, p. 5). De acordo com o filósofo, os incorporais são efeitos de superfície, atributos lógicos e acontecimentos. No entanto, ao se falar em acontecimento como incorporal há de se ter o cuidado de perceber que os acontecimentos se efetuam, se encarnam nas coisas e estados de coisas e são expressos nas proposições. Segundo o filósofo,

> Todos os corpos são causas uns para os outros, uns com relação aos outros, mas de que? São causas de certas coisas de uma natureza completamente diferente. Estes efeitos não são corpos, mas, propriamente falando, "incorporais". Não são qualidades e propriedades físicas, mas atributos lógicos ou dialéticos. Não são coisas ou estados de coisas, mas acontecimentos (Id., 2015, p. 5)

O acontecimento é um incorporal, é um efeito de superfície que pode ser apreendido como "um vapor nos campos" ou até mesmo, menos do que um vapor, considerando que o vapor, na concepção estóica, seria considerado um corpo (Id., 2015, p. 6), desse modo, a respeito dele, não se podem construir definições identitárias, isto é, ele não se confunde com a designação, manifestação ou significação, mas é sempre alguma coisa de que só podemos dizer o que se apreende do seu acontecer no instante em que acontece, daí ser atributo verbal. Do acontecimento não se podem extrair definições e predicados, mas o que se pode dizer é sempre no infinitivo, como por exemplo, crescer, diminuir, avermelhar, verdejar, cortar ou ser cortado (Id., 2015, p. 6).

De acordo com Schopke (2012), na obra *Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze, o pensador nômade*, compreender o acontecimento como *aliquid*, que traz em si uma verdade eterna, é identificá-lo ao sentido que não pode ser confundido com um objeto mental, mas, por sua vez,

> [...] está entre os incorporais estoicos, ou seja, ele é um quase-existente (um ti). Daí por que ele não pode ser apreendido por nossa sensibilidade. O sentido é um acontecimento puro, uma *relação*[3] (uma vez que pressupõe um encontro de corpos), e, por esta mesma razão, ele só pode ser objeto do nosso pensamento. A "estrela da manhã" e a "estrela da tarde" têm o mesmo referente, mas, como efeito de suas relações com os outros corpos, elas se apresentam diferenciadas (Id., 2012, p. 182).

Como vimos, o acontecimento identifica-se à dimensão do sentido e, assim, ele só pode ser apreendido pelo pensamento. Em outras palavras, o sentido-acontecimento pode ser acessado pelo pensamento que, de alguma forma, traz a seu respeito uma compreensão, mas em si mesmo, ele não se reduz a nenhuma das relações da proposição e desse modo, não pode ser reduzido a nenhuma

3 Grifo da autora.

definição ou predicado. O acontecimento, enquanto incorporal, pode ser identificado à dimensão do sentido que é, no dizer de Deleuze, a quarta dimensão da proposição que, por sua vez, não se reduz às outras relações da proposição (designação, manifestação, significação), mas, por sua vez, como que as engendra e possibilita, mas só pode ser apreendido em si mesmo quando se quebra o círculo da proposição uma vez que ele não é representação das coisas ou estados de coisas, mas, como dissemos anteriormente, é aquilo que acontece aos corpos e se expressa nas proposições[4].

Segundo, o acontecimento "deve ser querido" (DELEUZE, 2015, p. 152). De acordo com Deleuze, os acontecimentos se efetuam em nós, nos esperam, nos aspiram e nos "fazem sinal". Este sinal, em Bousquet, será a sua ferida: "minha ferida existia antes de mim, nasci para encarná-la" (Id., 2015, p.151). Mas o que seria encarnar a ferida enquanto acontecimento? O próprio Bousquet, citado por Deleuze, traz a pista de resposta: "tudo estava no lugar nos acontecimentos de minha vida antes que eu os fizesse meus; e vivê-los, é me ver tentado a me igualar a eles" (Id., 2015, p.151). A isto Deleuze chamará "ser digno do acontecimento" e, para ele, seria este o único sentido da moral. Ao que parece, uma moral que não se delimita pelas categorias do "é", da identidade e que estaria relacionada a uma certa leitura que faria de Leibniz, e sobre a qual discorreremos mais adiante.

Mas o que significa não ser indigno do acontecimento? Ou, para formular a questão de outro modo, O que é ser digno do acontecimento? A resposta se relaciona à segunda característica que Deleuze aponta para o acontecimento: o acontecimento deve ser querido.

Para Deleuze, não ser indigno do acontecimento significa querer o acontecimento. Interessante notar que este querer aqui parece estar relacionado ao que ele falou precedentemente a respeito da moral. E Deleuze irá dizer que isso é, em primeiro lugar, captar a verdade eterna do acontecimento (Id., 2015, p.152) o que necessariamente não equivale a querer aquilo que acontece, como por exemplo, diz Deleuze, querer a guerra ou o ferimento ou até mesmo a morte. Querer o acontecimento significa, para o filósofo francês, querer "alguma coisa *no* que acontece, alguma coisa a vir de conformidade ao que acontece" (Id., 2015, p.152), este é justamente o processo de síntese disjuntiva. Em todos os lances das singularidades abrem-se possibilidades diversas de efetuação. Dito de outro modo, nada está dado previamente como se fosse um destino cego e imutável, pelo contrário, todas as possibilidades estão dadas e o processo de efetuação, como num lance de dados, abre continuamente novas possibilidades de configurações. Uma melhor

4 Cf. Terceira Série de *Lógica do sentido* (DELEUZE, 2015, p. 13-23)

compreensão desse ponto será possibilitada quando analisarmos os postulados deleuzeanos a respeito das singularidades.

Terceiro, o acontecimento deve ser representado. Em seu pensamento, "o brilho, o esplendor do acontecimento, é o sentido" (DELEUZE, 2015, p. 152), mas como entender isso? O filósofo acrescenta: "o acontecimento não é o que acontece (acidente), ele é no que acontece o puro expresso que nos dá sinal e nos espera" (Id., 2015, p. 152). Aqui, ao que parece, há um certo rompimento com a tradição centrada na categoria de essência e acidente e a instauração do acontecimento, que será simbolizado pelo verbo no infinitivo, e pela substituição da cópula "é" pela conjunção "e". Na verdade, Deleuze irá postular a respeito da síntese disjuntiva. E esse, é o caminho adotado para se postular a respeito do sentido entendido aqui como uma intenção de encontrar o acontecimento não em categorias fixas, em identidades determinadas, mas no próprio acontecer (a árvore verdeja), apreendendo daí, os sinais de superfície – como incorporais que são – dos quais os acontecimentos são o expresso. Desse modo, ao que parece, o sentido nunca é algo do qual se pode dizer é isto, ou é isto que aconteceu, mas, o sentido decorre do acontecimento que, por sua vez, é o expresso naquilo que acontece, no exato momento em que acontece.

De acordo com Schopke,

> [...] o grande objetivo de Deleuze é "libertar" a *diferença* das antigas malhas da representação – que tende a transformá-lo em um puro conceito do entendimento, uma forma vazia, sem qualquer vínculo com suas múltiplas manifestações. Na verdade, a diferença –submetida às regras da identidade e da semelhança – torna-se passível de ser "estabelecida" porque obedece aos critérios rígidos do raciocínio lógico e representativo (2012, p. 22)

Em outras palavras, Deleuze pretende inaugurar um movimento em que a diferença não esteja condicionada às ditas regras do raciocínio lógico ou representativo que, por sua vez, façam com que a diferença seja pensável dentro dos "liames da representação", a saber, "a identidade no conceito, a oposição ao predicado, a analogia no juízo e a semelhança na percepção" (SCHOPKE, 2012, p. 22). Nesse contexto, o movimento deleuzeano leva a diferença a perder-se no infinito, apresentando-na em sua realidade "profunda e desagregadora" a qual, "desconhece tudo aquilo que não participa das duas grandes ordens: a ordem da semelhança entre os sujeitos e a da equivalência entre os termos" (Id., 2012, p. 23). E esse movimento é, justamente, o do sentido-acontecimento que, num estágio mais avançado da filosofia deleuzeana, será conhecido por conceito[5] que, por sua vez, é alguma coisa que pode ser pensada fora da representação por se tratar de "um incorporal", isto é, de "um acontecimento puro". Nesse sentido, "como um incorporal, o conceito tem um

5 A respeito do conceito cf. *O que é a filosofia?* (DELEUZE & GUATTARI, 1992).

espécie de ‘subsistência’ ou ‘insistência’ no tempo” e, assim, “como todo acontecimento, ele tem uma dualidade: ele aponta, ao mesmo tempo, para as proposições (sem as quais ele não seria passível de expressão) e para os corpos (nas suas efetuações espaço-temporais)” e acrescenta, “em suma, o conceito diz ‘o acontecimento e não a essência ou a coisa’” (Id., 2012, p. 23). Desse modo, uma vez que o acontecimento é um conceito, não estamos no campo da representação e sim num campo transcendental superficial[6] em que se distribuem singularidades que, ao mesmo tempo em que acontecem aos corpos são expressos em proposições.

Como vimos, o acontecimento está profundamente relacionado à filosofia estóica e isso justifica tecer algumas filosofias a respeito da mesma.

3 O tempo do acontecimento

A ideia de acontecimento está no centro da filosofia estóica e determina um novo campo da lógica, a saber, o do fato ou do acontecimento. Se na lógica de Aristóteles, o conceito constituía a realidade de tal lógica e era o “elemento primordial” da mesma (BRÉHIER, 2012, p.35), para os estóicos o conceito difere tanto da representação quanto da noção. “O conceito, para os estóicos, é o exprimível (*lékton*)” (Id., 2012, p. 35). Mas o que vem a ser um exprimível? O exprimível é um intermediário entre o pensamento e a coisa. Vê-se um objeto e se pensa um nome para ele. O nome é um exprimível que é atribuído ao objeto (à coisa), mas em nada modifica a coisa. Há uma diferença entre o objeto (coisa) em si e o objeto significado pelo exprimível. Isso difere da lógica aristotélica que, por sua vez, é predicativa e conceitual (BRÉHIER, 2012, p. 36).

Enquanto na lógica aristotélica o pensamento era identificado com o objeto, para os estóicos tanto o pensamento quanto as palavras são corpos e, por sua vez, possuem natureza independente e unidade. Desse modo, não existe uma relação intrínseca entre a palavra e a coisa e não se pode confundir uma com outra. As palavras não traduzem essências e uma mesma palavra pode designar várias coisas. Nesse sentido, os elementos da lógica, a saber, os atributos, os julgamentos e as ligações de julgamento, não podem ser reduzidos às coisas uma vez que, há o plano das palavras e o plano das coisas. Um não pode se confundir com o outro, ou ser reduzido ao outro (Id., 2012, p. 36).

Para entender isso, há de se refletir sobre três pontos: o significado, o exprimível e o expresso. Há a coisa que é expressada, o exprimível, e o significado (que também é um exprimível). O exprimível deve ser expresso, isto é traduzido com palavras. Mas, o exprimível é diferente do significado. Enquanto o expresso é predicado do exprimível, ou seja, se refere ao exprimível, mas

6 A respeito do campo transcendental superficial cf. décima sétima série de *Lógica do sentido* (DELEUZE, 2015, p. 123-130).

não é o significado, o significado, por sua vez, mesmo sendo um exprimível, é um predicado do objeto (BRÉHIER, 2012, p. 37-38). Por exemplo, há a coisa e o seu significado. Há o que se apreende da coisa, há o que se diz dela, e há o significado do que se diz dela. Nesse sentido, o que é dito e o dizer estão num plano enquanto que a coisa em si está em outro.

Segundo Bréhier, quando se fala em representação, podemos entendê-la de dois modos, a saber, a representação comum (que adviria de uma marca do objeto na alma) e a representação racional (que, segundo os estóicos, seria mais espontânea uma vez que não advém dos objetos que marcam a alma, mas da apreensão da alma sobre os objetos) que, por sua vez, seria o *lékton* (exprimível). Por outro lado, haveriam os exprimíveis completos (onde o verbo não é acompanhado do sujeito) e os exprimíveis completos (em que o verbo é acompanhado do sujeito) (Id., 2012, p. 39).

Nos estoicos, o sujeito do juízo é sempre singular. Os juízos podem ser definidos, indefinidos e exprimíveis. Os exprimíveis seriam como o lugar, que é efeito de tensão ou ação dos corpos. Eles seriam noções obtidas segundo uma transição, de uma passagem, de uma ação de modo que, somente na ação, é possível apreender o incorporal. No momento mesmo em que acontece é que ele pode ser passível de apreensão. Ele é incorporal e difere das representações. A força interna dos corpos se manifesta na superfície. É o incorporal, exprimível incompleto ou atributo.

Esses exprimíveis nem são algo que existe fisicamente (real), nem algo que existe no pensamento. Desse modo, tanto o real quanto o atributo lógico são incorporais, assim, não podem ser vistos como propriedades e sim, como ação (BRÉHIER, 2012, p.42).

Mas como coincidir o que é dito com a coisa mesma da qual é dita, isto é, o real com o lógico? A solução estóica é a adoção da postura dos megáricos, a saber, evitar a cópula *é*. Desse modo, não se faz uma conceituação, não se procura a penetração de seres impenetráveis, mas o efeito da ação de um objeto sobre outro. Em suma, essa lógica se ocupa dos acontecimentos. Na lógica estóica o que se procura são as diversas maneiras pelas quais o acontecimento se exprime. O que eles se ocupam não é com essências ou acidentes e sim, com os acontecimentos. Na lógica estóica não se procura a realidade como algo passível de uma definição, mas o centro do real é deslocado de modo que tudo se torna *Kategorema*, isto é, algo irreal e incorporal. Desse modo, não há possibilidade de se construirem definições. O ser está sempre produzindo e, por outro lado, tudo é transitório e acidental, por isso, não há possibilidade de conceituação. O pensamento não está vinculado ao objeto como algo necessário e os atributos são exprimíveis. Por sua vez, o exprimível é modalidade do fato e do acontecimento (Id., 2012, p. 43).

Partindo da compreensão desses elementos estóicos, Deleuze fala a respeito do tempo do acontecimento. Para isso, estabelece uma relação de oposição, no que tange à leitura do tempo, a saber, cronos e o Aion. O tempo do acontecimento é o Aion. Assim sendo, o filósofo fala a respeito da dupla estrutura do acontecimento: "em todo acontecimento existe realmente o momento presente da efetuação, aquele em que o acontecimento se encarna em um estado de coisas, um indivíduo, uma pessoa"(DELEUZE, 2015, p. 154), mas há também

> [...] o futuro e o passado do acontecimento tomado em si mesmo, que esquiva todo presente [...] que não há outro presente além daquele do instante móvel que o representa, sendo desdobrado em passado-futuro, formando o que é preciso chamar contra-efetuação (Id., 2015, p. 154).

Do que foi dito, entende-se que há o momento da efetuação do acontecimento, que é o momento do acontecimento no instante mesmo em que está acontecendo ou que está sendo efetuado. No entanto, este presente do acontecimento, que é o instante móvel que o representa, também, se desdobra em passado e futuro naquilo que Deleuze chama, em outro lugar de *Lógica do Sentido*, de a linha do Aion em que,

> [...] por sua subdivisão ilimitada nos dois sentido ao mesmo tempo, cada acontecimento acompanha o *Aion* em toda sua extensão e torna-se coextensivo à sua linha reta nos dois sentidos. Sentimos então a aproximação de um eterno retorno que não tem mais nada a ver com o ciclo ou já a entrada de um labirinto, tanto mais terrível quanto mais ele é o da linha única, reta e sem espessura? O *Aion* é a linha reta que traça o ponto aleatório; os pontos singulares de cada acontecimento se distribuem sobre esta linha, sempre relativamente ao ponto aleatório que os subdivide ao infinito e assim faz com que se comuniquem uns com os outros, estende-os e estira-os por sobre toda a linha. Cada acontecimento é adequado ao *Aion* inteiro, cada acontecimento comunica com todos os outros, todos formam um só e mesmo Acontecimento, acontecimento do *Aion* onde têm uma verdade eterna (DELEUZE, 2015, p. 66-67, grifo nosso).

Desse modo, o campo transcendental é a linha de superfície do *Aion* em que se distribuem as singularidades e onde acontecem as efetuações. É nesse sentido que se pode falar de verdade eterna do acontecimento, considerando-se que todas as possibilidades e efetuações estão dadas na mesma linha superficial e mantém entre si comunicação contínua. Nesse contexto, "cada acontecimento é o menor tempo, menor que o mínimo de tempo contínuo pensável, porque ele se divide em passado próximo e futuro iminente" (DELEUZE, 2015, p. 66), em outras palavras, é o acontecimento no instante mesmo em que acontece.

Quando se fala da relação temporal do acontecimento somos levados a pensar em dois elementos caros a Deleuze: o devir e os paradoxos. Já na primeira série de *Lógica do Sentido*, o autor francês introduz os dois conceitos citando Carroll em *Do outro lado do espelho*:

> [...] quando digo 'Alice cresce', quero dizer que ela se torna maior do que era. Mas por isso mesmo ela se torna menor do que é agora. Sem dúvida, não é ao mesmo tempo que ela é maior e menor. Mas é ao mesmo tempo que ela se torna um e outro (Id., 2015, p. 1).

São dois conceitos fundamentais para se entender o acontecimento: o devir e o paradoxo. O devir é a propriedade de furtar-se ao presente não distinguindo contudo, o passado e futuro, desse modo, o devir puxa "nos dois sentidos ao mesmo tempo"(DELEUZE, 2015, p.1), e é nesse puxar nos dois sentidos que se tem o paradoxo. Não há um presente do qual se possa dizer que Alice está grande. Tem-se uma expressão como "Alice cresce" se tornando menor e Alice se torna menor à medida em que cresce. Devir e paradoxo.

O paradoxo se refere à relação entre *Aion* e sentido. Segundo Deleuze,

> O sentido é sempre um efeito produzido nas séries pela instância que as percorre. Eis porque o sentido, tal como é recolhido sobre o *Aion*, tem ele próprio duas faces que correspondem às faces dissimétricas do elemento paradoxal: uma, voltada para a série determinada como significante; a outra, voltada para a série determinada como significada (DELEUZE, 2015, p. 83).

Como vimos, há uma relação entre o elemento paradoxal e a questão temporal que, por sua vez, permitem falar em série significantes e significadas e também em devir e acontecimento. mas qual a relação entre devir e acontecimento? Deleuze diz que "o devir-ilimitado torna-se o próprio acontecimento, ideal, incorporal, com todas as reviravoltas que lhe são próprias, do futuro e do passado, do ativo e do passivo, da causa e do efeito"(Id., 2015, p. 9).

Vejamos: primeiro, futuro e passado: "o futuro e o passado, o mais e o menos, o muito e o pouco, o demasiado e o insuficiente *ainda,* o já e o *não*" (Id., 2015, p. 9), para o filósofo essas relações se dão pelo fato de que "o acontecimento, sendo infinitamente divisível, é sempre *os dois ao mesmo tempo*, eternamente o que acaba de se passar e o que vai se passar, mas nunca o que passa (cortar demasiado profundo mas não o bastante)" (Id., 2015, p. 9); segundo, ativo e passivo. Para Deleuze, o acontecimento, uma vez que é impassível, não é nem ativo e nem passivo "mas seu resultado comum (cortar- ser cortado)" (Id., 2015, p. 9); terceiro, a causa e o efeito. Uma vez que os acontecimentos são efeitos, efeitos de superfície, pode "entrar em funções de quase-causa ou de relações de quase-causalidades sempre reversíveis (a ferida e a cicatriz)" (Id., 2015, p. 9).

Para o autor francês "o acontecimento é coextensivo ao devir e o devir, por sua vez é coextensivo à linguagem; o paradoxo é, pois, essencialmente 'sorite', isto é, série de proposições interrogativas procedendo segundo o devir por adições e subtrações sucessivas"(Id., 2015, p. 9) e acrescenta "tudo se passa na fronteira entre as coisas e as proposições"(Id., 2015, p. 9), nesse

contexto, “o paradoxo aparece como destituição da profundidade, exibição dos acontecimentos na superfície, desdobramento da linguagem ao longo deste limite”(Id., 2015, p. 9).

4 As singularidades

Um terceiro ponto abordado por Deleuze se refere às singularidades do acontecimento. Para ele “não há acontecimentos privados e outros coletivos; como não há individual e universal, particularidades e generalidades. Tudo é singular e por isso coletivo e privado ao mesmo tempo, particular e geral, nem individual nem universal” (DELEUZE, 2015, p. 155). E por que isso se dá? Porque dependendo da maneira como os pontos singulares se ligam, acontecem alterações que saem do nível do individual e atingem o coletivo. Nesse contexto, os questionamentos que Deleuze levanta, servem para exemplificar. Ei-los: “qual guerra não é assunto privado, inversamente qual ferimento não é de guerra e oriundo da sociedade inteira?” e ainda: “que acontecimento privado não tem todas as suas coordenadas, isto é, todas as suas singularidades impessoais sociais?” (Id., 2015, p. 155).

O caráter singular do acontecimento fica mais claro quando adentramos na leitura que Deleuze faz de Leibniz e que, se encontra, em grande parte, presente na obra *Exasperación de La Filosofia* e *A dobra: Leibniz e o barroco* que, por sua vez, são o resultado do conjunto de aulas dadas por Deleuze nos anos 1980, 1986 e 1987. Nessas obras, dentre outras coisas, Deleuze estabelece as relações de semelhança e diferença entre sujeito, predicado e acontecimento. Para ele, em Leibniz o predicado, o acontecimento e a relação são a mesma (DELEUZE, 2006, p. 184-185) e respondendo aos críticos diz que, em sua opinião, aquilo que Leibniz chama um predicado seria justamente o que chamaríamos de relação (Id., 2006, p. 185), daí a leitura equivocada de Leibniz que, por sua vez, pretende encontrar uma inerência do predicado com relação à mônada expressiva. E então, à questão ‘o que é o predicado?’ ele responde que os predicados são as relações, isto é, os acontecimentos (Id., 2006, p. 186). Para justificar isso, ele fala a respeito das proposições de existência e afirma que aquilo que Leibniz chama de predicado na verdade é um verbo, e uma vez sendo verbo, é um acontecimento uma vez que, o verbo seria o índice do acontecimento (Id., 2006, p. 187). Para Deleuze, de acordo com a leitura de Leibniz, os predicados não são atributos nem adjetivos, mas são verbos. E o verbo, nesse contexto, teria o caráter de um acontecimento (DELEUZE, 2006, p. 187). Como entender isso? Deleuze diz que Deus não criou as mônadas, isto é, Deus não criou as noções individuais e sim, criou o mundo. Nesse sentido, para Deleuze, Deus não teria criado a Adão pecador, mas ao mundo em que Adão pecou (Id., 2006, p. 187). Desse modo, não há identidade fixa e qualidades individuais determinadas. Para Deleuze, existem as

várias possibilidades de efetuação do acontecimento. Dependendo da forma como se dão os agenciamentos das singularidades é que veremos o desenrolar da história.

A leitura que Deleuze faz da filosofia de Leibniz lhe permite entender que o início de tudo se dá com o mundo compreendido enquanto série de inflexões, aum o mundo seria essas inflexões, ou seja, aquilo que, ao acontecer, permitiria a singularização dos indivíduos. Dito de outro modo, um mundo seria séries de inflexões (acontecimentos) ou emissão de singularidades. E tudo isso estaria de acordo com ordinários ou regulares[7], constituídos no entendimento divino. Dito de outro modo, tudo estaria de acordo com a ordem ou a regularidade dispostas por Deus para determinado mundo (Id., 2009, p. 105)

Mas o que seriam as singularidades? No entendimento de Deleuze, uma singularidade se constitui como alguma coisa (*aliquid*) que, por sua vez, estaria rodeada por uma nuvem espessa cuja composição seriam ordinários ou regulares. A partir desta nuvem é que seria possível erigir pontos de inflexões ou de singulares. Nesse contexto, as singularidades aconteceriam no ato de ereção de tais pontos[8]. Para Deleuze, um ponto singular seria a coincidência entre dois pontos ordinários (Id., 2009, p. 106), ou seja, dentre todas as opções dadas em determinado mundo haveria o encontro de pontos singulares que, por seu turno, promoveriam a individuação ou a singularidade.

5 O acontecimento, o conceito e a filosofia

Para Deleuze, o conceito é um acontecimento. Ele é um incorporal, no sentido estóico, no entanto, se encarna, isto é, se efetua nos corpos sem, contudo, se confundir "com o estado de coisas no qual se efetua"(DELEUZE e GUATTARI, 1992, p. 32). O conceito, dessa forma, não pode ser confundido com uma proposição, uma vez que "as proposições definem-se por sua referência, e a referência não concerne ao Acontecimento, mas a uma relação com o estado de coisas ou de corpos, bem como às condições desta relação" (Id., 1992, p. 35). Então, enquanto acontecimento, o que seria o conceito? Deleuze responde: "os conceitos são centros de vibrações, cada um em si mesmo e uns em relação aos outros. É por isso que tudo ressoa, em lugar de se seguir ou de se corresponder" (Id., 1992, p. 35). Não há um referente. O conceito não está atrelado à cópula "é", não há uma definição. Ele atua como centro de vibração, em relação com outros conceitos e em relação aos problemas dos quais decorre. Para Deleuze, "um conceito tem sempre a verdade que lhe advém em função das condições de sua criação" (Id., 1992, p.40) e quais seriam essas condições? Os problemas e o plano no qual é criado.

7 Cf nota 73.

8 Ao que parece, Deleuze está se referindo aos pontos de inflexão que conduzirão à síntese disjuntiva.

A tarefa da filosofia, segundo Deleuze, seria a de “destacar sempre um acontecimento das coisas e dos seres” (Id., 1992, p. 40) e ela faz isso quando cria conceitos os quais, por sua vez, cortam o acontecimento à sua maneira. Dessa forma, diz o filósofo francês, “a grandeza de uma filosofia avalia-se pela natureza dos acontecimentos aos quais seus conceitos nos convocam, ou que ela nos torna capazes de depurar em conceitos” (Id., 1992, p. 47).

6 Considerações

A primeira constatação que podemos fazer a partir da filosofia do acontecimento de Deleuze é que o acontecimento é um efeito de superfície, um incorporal. Não se trata de estados de coisas, de identidades fixas, de qualidades, e sim, de algo que aponta para outra coisa, um efeito, uma marca, como a cicatriz que faz pensar na ferida. Os acontecimentos não são corpos, não são qualidades nem propriedades. São atributos lógicos ou dialéticos. Eles também não são estados de coisas.

Há uma implicação moral na filosofia do acontecimento que é formulada por Deleuze em termos de “querer o acontecimento”. Para o filósofo francês, este “querer” se relaciona com a busca do sentido “naquilo que acontece” o que nos leva a pensar que, nessa filosofia, a preocupação não está centrada nas definições e sim, no sentido, isto é, com aquilo que está presente, que pode ser abstraído do acontecimento. Isso faz romper com as categorizações da lógica clássica. Deleuze irá dizer que “o que é verdadeiramente imoral é toda utilização das noções morais, justo, injusto, mérito, falta” (DELEUZE, 2015, p. 152).

Deleuze propõe a substituição da cópula “é” pela conjunção “e”. Ao fazer isso, cria o conceito de síntese disjuntiva, se referindo àquelas palavras que, em si mesmas, apontam para mais de uma possibilidade de compreensão válida.

Na filosofia estóica, se tem o exprimível como intermediário entre o pensamento e a coisa, o que difere de Aristóteles que tem uma lógica predicativa e conceitual. Há, então, em Deleuze, ao ler os estóicos, uma ruptura com a necessidade do referente. Uma palavra pode designar várias coisas. Tem-se em vista que o exprimível não é o significado.

O verbo no infinitivo. É uma nova forma de representar. Só na ação é possível apreender o incorporal. O acontecimento é o que acontece, no momento mesmo em que acontece. O real e o atributo lógico são incorporais e assim, não podem servir como propriedades e sim, como ação.

Encontramos também uma nova forma de enxergar o tempo. Não mais as distinções entre passado, presente e futuro, mas como uma linha em que o passado e o futuro, decorrem do presente e se estendem na direção oposta ao infinito.

Certamente, esta filosofia pode ser resumida na fórmula: tudo se passa na fronteira entre as coisas e as proposições. Não há definições, mas a busca de sentidos. Os predicados são verbos e, portanto, acontecimentos.

O acontecimento se relaciona aos problemas e, portanto, está na gênese da construção dos conceitos, fundamentando o fazer filosófico.

7 Referências

BRÉHIER, Émile. *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo.* Tradução Fernando Padrão de Figueiredo e José Eduardo Pimentel Filho; transliteração e tradução do grego Luiz Otávio de Figueiredo Mantovaneli. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012. (Coleção Filô).

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?*. Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Munoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

DELEUZE, Gilles. *El Leibniz de Deleuze: exasperación de la filosofia* – 1ª ed. – Buenos Aires: Cactus, 2006.

_____ *Lógica do sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, Editora da Universidade de São Paulo, 1974. (Estudos 35)

_____*A dobra: Leibniz e o barroco.* Tradução Luiz B. L. Orlandi. Campinas, SP: Papirus, 1991.

SCHOPKE, Regina. *Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze, o pensador nômade*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

DERRIDA, LINGUAGEM E FORÇA: algumas considerações acerca do texto prenome de Benjamim

Edilamara Peixoto de Andrade

RESUMO O presente trabalho propõe-se a desenvolver uma Leitura do texto *Prenome de Benjamim*, de Jacques Derrida, que compõe a segunda parte do seu livro *Força de Lei.* Nesse sentido, é importante observarmos que o texto que hora analisamos fora lido em uma conferência que possuía como tema "O nazismo e a solução final", Jacques Derrida empreende a tarefa de realizar, ao seu modo, a leitura do texto de Walter Benjamin que possui como título *Zur Kritik der Gewalt,* publicado em 1921 e que no Brasil fora publicado sob o título de *Para uma crítica da violência*

PALAVRAS-CHAVE: Derrida, Linguagem, Força, Benjamim, Solução final

Ao se dispor a falar em uma conferência que possuía como tema "O nazismo e a solução final", Jacques Derrida empreende a tarefa de realizar, ao seu modo, a leitura do texto de Walter Benjamin que possui como título *Zur Kritik der Gewalt,* publicado em 1921 e que no Brasil fora publicado sob o título de *Para uma crítica da violência*. Leitura essa que compõe a segunda parte do texto *Força de lei: o fundamento místico da autoridade* e que será o objeto de nosso estudo a partir deste momento.

Antes de passarmos a observar o conteúdo do texto propriamente dito, é importante que destaquemos que é possível dividí-lo em três partes, sendo a primeira delas o *Prolegômenos*, na qual o filósofo faz uma espécie de introdução ao conteúdo que será abordado em sua fala, afirmando que a leitura que se propõe a fazer ao longo do colóquio é considerada arriscada, e expondo os motivos pelos quais faz essa consideração. Na segunda parte do texto, o argelino expõe suas impressões acerca da leitura do texto de Benjamin, apresentando suas considerações acerca dos temas da violência, justiça e direito, dentre outros, que se cruzam e complementam ao longo da sua construção. E por fim, temos o *Post-Scriptum*, no qual Derrida faz suas considerações finais acerca do texto que fora lido, expondo as impressões que o texto lhe causa, bem como opinando acerca da problemática geral que envolve sua fala.

Feitas essas considerações acerca da estrutura do texto *Prenome de Benjamin*, passaremos agora a desenvolver uma análise acerca do seu conteúdo, buscando compreender o que é a Justiça e o Direito para Jacques Derrida, bem como qual o real papel dessas estruturas na sociedade.

1 Prolegomenos

O texto *Prenome de Benjamin* se inicia por um *Prolegômenos*, no qual o autor afirma que com ou sem razão, decidiu propor uma leitura um pouco arriscada do texto de Walter Benjamin *Zur Kritik der Gewalt*, por quatro razões distintas, sendo que a primeira delas consiste no fato de que esse texto é, para ele, "inquieto, enigmático, terrivelmente equívoco [...] assombrada pelo tema da destruição radical, do extermínio, da aniquilação total e primeiramente da aniquilação do direito, se não da justiça" (DERRIDA, 2010, pp. 61-62). Segundo o desconstrucionista, esse texto é assombrado pela questão da violência, violência esta, que parece estar presente também na assinatura do texto, visto que o termo *Gewalt* que compõe o título original do ensaio, parece estar presente no prenome do seu autor, Walter. Essa afirmação inicial do texto, nos permite pensar que a questão da destruição radical, do extermínio e da aniquilação total do Direito e da Justiça não aparece diretamente como o tema central do ensaio de Walter Benjamin, entretanto, ele parece estar assombrado por essa questão da violência. Embora o termo assombrado apareça de forma discreta nesse momento do texto, é importante que destaquemos a sua importância para o movimento que ele permite que seja iniciado, pois ao afirmar que o texto está assombrado, o desconstrucionista nos remete a um tipo de conceito que mesmo não estando presente diretamente, também não está ausente, sua presença permanece como uma sombra, ou um espectro[1], ou seja, esses temas que assombram o texto, são de fato o objeto do texto, embora sua presença não possa ser determinada. Não tenho como apontar a violência, embora ela pareça está presente desde a primeira linha do ensaio.

Ainda acerca dessa violência que assombra o ensaio de Benjamin, é importante destacar que ela é o ponto de partida do texto escrito por Derrida, pois logo em seu segundo parágrafo, ainda se referindo ao fato da leitura que pretende realizar ser arriscada, o argelino escreve que o referido

1 O termo assombração, que no texto *Força de lei* está relacionado ao tema da violência e da destruição radical do Direito e da Justiça, pode ser associado à figura do espectro que é o tema da obra *Espectros de Marx*, essa figura é essencial para a construção do pensamento desconstrutivo, conforme afirma Nascimento (2000, p. 65) "O tema do espectro, no livro *espectros de Marx,* de Jacques Derrida, não é novo. Inscreve-se como marca ao mesmo tempo pura e impura na cadeia do discurso desconstrutivo. Na sua articulação com outras cadeias desse discurso, funciona como os demais operadores textuais, a que Derrida chama de indecidíveis, e cujo número, por definição, nunca está fechado, uma vez que a experiência do indecidível torna impossível a totalização". Nesse sentido, a assombração do tema da violência parece figurar como um espectro, pois embora o texto não se refira a ela diretamente, é dela que se está falando, assim como ocorre com a assombração do fantasma, que embora esteja morto, é a sua presença espectral que é o objeto do discurso.

ensaio "inscreve-se também numa perspectiva judaica que opõe à justa violência divina (judia), que destrói o direito, à violência mítica (da tradição grega), que instaura e censura o direito" (DERRIDA, 2010, p. 62). Nesse sentido, é importante que afirmemos que que a primeira, a violência divina, aparece no ensaio do pensador alemão como sendo aniquiladora do Direito, ao passo que a violência mítica é aquela que funda o Direito[2].

O termo violência, nesse contexto, assume um duplo papel, pois ao mesmo tempo que é mítica, ela também é mística, ou seja, a mesma estrutura que constrói o Direito enquanto ordenamento jurídico, também o aniquila, pois, sendo mística, essa violência relaciona-se à Justiça, que como vimos no capítulo anterior, não pode ser considerada sinônimo do direito, nem tampouco existir em função dele. Acerca desse duplo aspecto da violência, voltaremos a falar adiante.

A segunda razão pela qual o autor afirma que a leitura que está propondo é perigosa consiste no fato de que para ele "A lógica profunda desse ensaio efetua uma interpretação da linguagem – da origem da experiência da linguagem – segundo a qual o mal, isto é, o poder letal vem à linguagem pela via, precisamente, da representação (tema desse colóquio)" (DEERIDA, 2010, p. 62-63). Assim, para Derrida, este ensaio de Benjamin tratará de uma dimensão da linguagem que consiste na causadora ou portadora do mal, mas esse mal é ela própria em sua dimensão aniquiladora, dominadora, a portadora da destruição.

Já a terceira razão apontada pelo argelino, diz respeito ao fato do texto lido não ser apenas "uma crítica da representação como perversão e queda da linguagem, mas da representação como sistema político da democracia formal parlamentar" (DERRIDA, 2010, p.63). Nesse sentido, o filósofo afirma que esse é um texto revolucionário, pertencendo ao que ele chama de "vaga antiparlmentar e anti-'*aufklarung'* sobre a qual o nazismo veio à superfície e até surfou" (idem)[3]. Notemos que o desconstrucionista faz uma afirmação grave logo no início de seu texto, uma vez

2 Acerca dessa oposição entre a violência mítica, que é fundadora do Direito, e a violência mística que o aniquila, Idelber Avelar escreve: "A violência divina seria, para Benjamin, 12 "aniquiladora". Só a banalidade da violência mítica, diz Benjamin, é reconhecível cotidianamente pelos homens. A violência mítica, fundadora do direito, seria, para Benjamin, perniciosa, assim como é perniciosa a violência administrativa, preservadora do direito que lhe serve. "À violência divina poderíamos chamar violência soberana", waltende, quase um homófono de Walter, nome de batismo de Benjamin, belo fechamento do ensaio de Benjamin, e ponto de partida do Força de lei, de Derrida. (cadernos Benjaminianos, p.13)

3 Logo após fazer essa afirmação, Jacques Derrida faz referência a uma felicitação feita por Carl Schmitt a Walter Benjamin por este ensaio, frisando a profunda admiração que o autor de *Zar Kritik der Gewalt* nutria por Schmitt, que foi um importante jurista alemão convertido ao regime político de Adolf Hitler, teve grande participação a partir de 1933, na Campanha Nazista, conforme narrado por Lorenzo (2001, p.6) "Em outubro de 1936 ele presidiu um congresso de direito em Berlin no qual ele exigiu que se limpasse o direito alemão do espírito judeu. Nessa mesma ocasião sugeriu-se uma alteração no sistema de citações, para separar os escritores arianos dos judeus, e para justificar a medida, lembrou que a escola vienense do judeu Kelsen, com a maior naturalidade, citava apenas a si mesma". Essa menção feita por Derrida à felicitação de Schmitt a Benjamin parece ser intencional, para demonstrar a proximidade daquilo que está exposto no ensaio com as ideias que inspiraram o nacional-socialismo alemão

que Benjamin foi um judeu alemão que sentiu na pele as consequências da Ascensão nazista, entretanto, de acordo com Derrida, seu texto parece contribuir significativamente com o crescimento de um certo tipo de pensamento que permitiu que o nazismo se constituísse e ganhasse notoriedade. Acerca dessa afirmação, voltaremos a discutir ao logo do capítulo.

A quarta e última razão trazida à baila pelo argelino consiste no fato de que há um problema de sentido no que diz respeito à representação. Para o desconstrucionista,

> A questão tão poliédrica e polissêmica da representação se apresenta ainda de outro ângulo, nesse estranho ensaio. Começando por distinguir entre duas violências, a violência fundadora e a violência conservadora, Benjamin tem de conceder, em todo momento, que uma não pode ser tão radicalmente heterogênea à outra, já que a violência dita fundadora é por vezes "representada", e necessariamente repetida, no sentido forte da palavra, pela violência conservadora (DERRIDA, 2010, p. 64)

Ao citar a quarta razão pela qual considera a leitura que está realizando arriscada, Derrida utiliza-se de uma noção recorrente às suas obras, a saber, a questão da representação, que desde a publicação em 1967 da obra *gramatologia*, tem assumido um importante papel no processo de desconstrução que proposto pelo autor, sobretudo no que se refere à linguagem escrita, que deixa de ser a mera repetição ou "representação" da linguagem oral. Neste caso específico, a representação estará atrelada à dupla significação do termo violência[4], que ora é mítica, ora é mística, e nesse caso, da mesma forma que constrói o Direito, também é a responsável pela sua destruição

Feitas essas considerações acerca da leitura que irá realizar, o Desconstrucionista começa a laçar algumas questões que estarão no cerne do seu texto, sendo elas: "o que teria pensado Benjamin, ou, pelo menos, que pensamento de Benjamin está virtualmente formado ou articulado neste ensaio (e será antecipável) a respeito da solução final" (DERRIDA, 2010, p. 64). Este questionamento nos é instigante uma vez que, como sabemos, o ensaio de Benjamin foi escrito em 1921, em um contexto anterior à ascensão nazista e consequentemente, anterior à solução final que é o tema da conferencia na qual este texto está sendo lido. Continuando o primeiro questionamento, o filósofo indaga também, no tocante à solução final e suas consequências, o que benjamin teria pensado acerca do "projeto, da experiência das vítimas, dos julgamentos, processos, interpretações,

4 Na obra *Gramatologia,* ao tratar da questão da representação, Derrida escreve: "A escritura é a dissimulação da presença natural, primeira e imediata do sentido à alma no *logos*. Sua violência sobrevém à alma como inconsciência. Assim, desconstruir esta tradição não consistirá em invertê-la, em inocentar a escritura. Antes, em mostrar porque a violência da escritura não sobrevém a uma linguagem inocente. Há uma violência originária da escritura porque a linguagem é primeiramente, num sentido que só se desvelará progressivamente, escrita". (DERRIDA, 2006, P.45). Notemos que o processo de desconstrução que Jacques Derrida propõe perpassa pela crítica ao pensamento que estabelece a supremacia da oralidade sobre a escrita. Entretanto, nos parece que o desconstrucionista não está pretendendo inverter essa relação sobrepondo a escrita sobre a linguagem, pois seu objetivo é desconstruir esse modelo, visto que este compõe a base do pensamento ocidental que ele pretende desconstruir.

representações narrativas, explicativas, literárias com que se tentou mediá-la?" (idem) e nesse sentido, como Benjamin teria desejado que se falasse, representasse ou proibisse a representação da solução final, ou a identificação ou "lhe consignar os lugares, as origens, as responsabilidades "como filósofo, como juiz ou jurista, como moralista, como homem de fé, como poeta, como cineasta)?"(ibidem) feitos esses questionamentos, o argelino começará a expor o assunto sobre o qual irá tratar em sua conferencia.

Feitos esses questionamentos, Derrida afirma que, apesar da cronologia dos acontecimentos demonstrarem que Benjamin nada soube acerca da "solução final", as ideias presentes em seu texto demonstram que, apesar do ensaio ter sido escrito em 1921 e a conferencia de *Wannesse*[5] ter acontecido apenas em 1942, dois anos após a sua morte, as ideias presentes em *Zur Kritik der Gewalt* indicam que desde a época da sua escrita, Benjamin não pensava em outra coisa senão na possibilidade da solução final.[6]

2 Benjamim e a solução final

Ao cabo da sua leitura, Derrida afirma que proporá algumas hipóteses acerca da maneira como o texto de benjaminiano poderá ser lido hoje, após o advento do nazismo e da solução final. Entretanto, antes de iniciar sua leitura, ainda à guisa de introdução, o desconstrucionista irá escrever acerca do duplo contexto no qual começou a ler a o ensaio de Benjamin, afirmando que tal contexto deixara rastros em sua leitura.

Antes de apresentarmos esse duplo contexto, é necessário que nos atentemos ao termo "rastro" que aparece de modo discreto nesta afirmação e que nos é importante uma vez que ele também opera como um dos indecidíveis de Jacques Derrida, termo que de acordo com Haddock-Lobo (2014) são termos que, embora não conceituem, ou seja, não carreguem consigo nenhuma definição precisa acerca da coisa, funcionam por uma cadeia de remetimentos. Nesse sentido, os

5 Trata-se de um encontro realizado em 1942 na cidade de Berlin. Na ocasião estavam presentes os principais líderes do partido Nazista e do governo alemão, oportunidade em que discutiram "solução final para a questão dos judeus na Europa" com líderes do governo não pertencentes às SS, incluindo os secretários-gerais dos Ministérios da Justiça e das Relações Exteriores, cuja cooperação seria necessária para atingir o objetivo em pauta. (HOLOCAUSTO, 2016)

6 Nas palavras do autor: "uma 'solução final' acerca da qual seria imprudente dizer, com base nas datas objetivas da conferência de *Wannesse* em 1942 e do suicídio de Benjamin na fronteira franco-espanhola, em 1940, que ele não soube de nada. A cronologia de tais acontecimentos nunca será óbvia. E sempre encontraremos razões para sustentar a hipótese de que Benjamin, desde 1921, não pensava em outra coisa senão na possibilidade da solução final, que desafia tanto mais a ordem da representação porquanto, a seu ver, ela talvez dependesse do mal radical, da queda como queda da linguagem na representação. (DERRIDA, 2010, p. 65)

indecidíveis são considerados quase conceitos ou "conceitos que não conceituam" ou que não buscam trazer, para as coisas, significados fechados[7].

Feita essa consideração acerca do rastro, voltaremos ao duplo contexto que influenciou a leitura desenvolvida por Jacques Derrida do ensaio de Walter Benjamin, sendo o primeiro contexto correspondente ao estudo que desenvolveu por ocasião de um seminário sobre "nacionalidades e nacionalismos" do que ele chama de "psique judaico-alemã, o que o leva a afirmar que "uma reflexão séria sobre o nazismo e a solução final não pode privar-se de uma análise corajosa dessa Psiquê" (DERRIDA, 2010, p. 67)[8]. Corroborando com essa ideia, o desconstrucionista afirma que além da analogia que pode ser estabelecida entre o texto de Benjamin e de outros pensadores alemães judeus ou não judeus de seu século, no que diz respeito a certo patriotismo, nacionalismo ou mesmo certo militarismo, faz com pareça existir certa afinidade entre os textos de benjamin e certos textos de Carlm Schmitt e Heidegger, o que, nas palavras de Derrida parecem merecer uma interrogação séria, sobretudo no tocante à temática da destruição, uma vez que mesmo o conceito utilizado por Heidegger não se confunda exatamente com o que é empregado por Benjamin, "podemos nos perguntar o que significa, o que prepara ou antecipa, entre as duas guerras, uma temática tão obsessiva, ainda mais que, em todos os casos, essa destruição quer ser também a condição de uma tradição e de uma memória autêntica.(ibidem). Acerca dessa temática da destruição que aproxima o texto de Benjamin a textos de pensadores alemães que posteriormente converteram-se ao nazismo, como é o caso de Heidegger e Schmitt, voltaremos a tratar mais adiante.

O segundo contexto que, de acordo com Derrida, influenciou a sua leitura do ensaio de Benjamin diz respeito à realização do colóquio intitulado *Desconstruction and the Posibility of Justice*, cujo conteúdo tratamos no primeiro capítulo de nosso trabalho. O desconstrucionista afirma que, nesta ocasião havia iniciado a leitura do referido ensaio por uma trajetória desconcertante, à

7 Ao referir-se aos indecidíveis derridianos, Haddock-Lobo traz como exemplo o termo rastro. Nas palavras do autor: "o substitutivo derridiano para aquilo que, na teoria da linguagem, chama-se "signo". Se "signo" refere-se à coisa e pretende representar o sentido desta em sua presença à consciência, ou seja, em termos mais simples, na pura significação do objeto, o conceito de signo sustenta-se sobre a ideia de que é garantido à consciência o acesso à realidade das coisas nelas mesmas." (2014, s/p)

8 No tocante a essa Psquê judaico-alemã Derrida escreve: "Entre outras coisas de que não posso falar aqui, estudamos algumas analogias, dentre as mais equívocas e por vezes mais inquietantes, entre os discursos de certos 'grandes' pensadores alemães não-judeus e certos 'grandes' pensadores judeus alemães: (...) É nesse contexto que certas afinidades, limitadas mas determináveis, entre esse texto de Benjamin e certos textos de Carl Schmitt, ou de Heidegger, parecem-me merecedoras de uma interrogação séria. Não apenas em razão da hostilidade à democracia parlamentar, ou à democracia tout court, não apenas em razão da hostilidade à Aufklärung, de certa interpretação do pólemos, da guerra, da violência e da linguagem, mas também em razão de uma temática da 'destruição', muito em voga naquela época." (DERRIDA, 2010, p. 67)

qual qualifica como aporética[9]. Neste sentido, o autor retorna ao tema da violência, sobretudo no que se refere à violência fundadora e à conservadora do direito que ele chama de mitológico, em oposição à "justa violência divina" (DERRIDA, 2010, p. 68).

Feitas essas considerações acerca do duplo contexto que influenciou sua leitura, o argelino lança, finalizando essa que pode ser considerada a primeira parte de seu texto, o seguinte questionamento: "Como ler esse texto segundo um gesto 'desconstrutor' que não seja, agora como nunca o foi, nem heideggeriano, nem benjaminiano, eis em suma a pergunta difícil e obscura que esta leitura desejaria arriscar." (DERRIDA, 2010, P.69). Dito isto, o autor finaliza o seu *prolegômenos*, passando a dedicar-se a leitura "desconstrucionista" que se propõe a realizar do ensaio que lhe instigou a pensar a questão da "solução final".

Após a longa introdução que faz ao seu texto, em forma de prolegômenos, o filósofo inicia a segunda parte de sua conferência afirmando que passará a desenvolver a sua leitura do texto benjaminiano, que ele qualifica como breve e ao mesmo tempo desconcertante, sob um outro estilo e em outro ritmo. Nesse contexto, o desconstrucionista afirma que embora este ensaio não possa ser considerado exemplar, pois para ele todos os exemplos são singulares[10], este também não é o pior exemplo a ser citado no que diz respeito ao assunto central que está sendo discutido na conferência acerca do Nazismo e da solução final, citando três motivos que podem ser considerados como justificadores, embora não absolutos, da sua escolha.

Acerca do primeiro motivo, Derrida escreve que "A análise de Benjamin reflete a crise do modelo europeu da democracia burguesa, liberal e parlamentar, e portanto do conceito de direito dele inseparável" (DERRIDA, 2010, p. 70). Nesse sentido, o desconstrucionista afirma que a Alemanha na qual Benjamin escreve, que é aquela que fora derrotada na Primeira Guerra Mundial é o espaço propício para o desenvolvimento dessa crise, que segundo ele tem sua origem em noções modernas como o direito à greve e o conceito de greve geral. Ainda acerca desse contexto no qual *Zut Kritik der Gewalt* foi escrito, Derrida afirma que este é um momento em que estão sendo colocadas questões relativas à pena de morte e ao direito de punir, bem como é o momento em que o modelo de deliberação parlamentar de produção das leis começa a ser questionado em virtude de fatores como o surgimento de novos poderes midiáticos. Em meio a esse contexto, o pensamento

9 Por se tratar do tema do capítulo anterior do nosso trabalho, optamos por não nos aprofundar neste segundo contexto influenciador da leitura do ensaio *Zur Kritik der Gewalt.*

10 A expressão singular, empregada pelo desconstrucionista nesta parte do texto, de acordo com John Caputo, representa um importante traço da desconstrução. Nas palavras do autor: "A desconstrução surge de um amor pela singularidade, que é a primeira marca ou traço do que estou aqui chamando de Hiper-real. A desconstrução é um trabalho de diferimento com relação às demandas da singularidade" (2002, p.32). Nesse sentido, só é possível uma leitura desconstrutiva da obra de Benjamin se ela for encarada a partir da sua singularidade.

desenvolvido por Benjamin interessará a juristas alemães como Carl Scmitt, Leo Strauss[11] e Heidegger.

O segundo motivo influenciador da leitura do ensaio de Benjamin, nas palavras de Derrida diz respeito ao fato de que: "Esse texto me pareceu exemplar, até certo ponto, na medida em que, levando-se em conta a temática de nosso colóquio, ele se presta a um exercício de leitura desconstrutiva, o que vou tentar mostrar". DERRIDA, 2010, p. 72). A expressão "leitura desconstrutiva", indica o estilo que será empreendido pelo filósofo ao longo do seu texto. Nesse sentido, parece que o objetivo de Derrida é fazer vibrar as aporias e contradições presentes no referido ensaio, mas que passariam despercebidas se não estivesse diante do trabalho da desconstrução[12].

No tocante ao terceiro motivo influenciador da sua leitura, Derrida afirma que "essa desconstrução não *se aplica* a tal texto, aliás, a nada de exterior. Ela é, de certa forma, a operação, ou melhor, a própria experiência que esse texto, ao que me parece, faz primeiramente ele mesmo, de si mesmo, sobre si mesmo. (2010, p. 72). Nesse sentido, de acordo com Derrida, estaríamos diante da possibilidade impossível da desconstrução e é a partir dessa impossível possibilidade que o trabalho de leitura desconstrutiva do ensaio benjaminiano se inicia.

Findada esta apresentação do contexto que influencia o texto escrito por Benjamin e, consequentemente a leitura que dele está sendo realizada por Derrida, o desconstrucionista inicia um novo movimento nesta parte de texto, que agora se voltará para a questão do Direito, afirmando que Benjamin pretende iniciar o que ele chama de "filosofia do direito", estando esta filosofia organizada a partir de três distinções, segundo ele "radicalmente problemáticas, embora sejam provocadoras, necessárias e interessantes, sendo tais distinções caracterizadas a partir de agora.

A primeira das três distinções diz respeito a existência de duas violências relativas ao direito. Nas palavras do autor:

> Há, primeiramente, a distinção entre duas violências do direito, duas violências relativas ao direito: a violência fundadora, aquela que institui e instaura o direito

11 Filósofo político de origem judaica, especialista em Filosofia política clássica, foi professor da universidade de Chicago, sendo considerado um importante nome da filosofia política do século XX.

12 Acerca da desconstrução. Rafael Haddock-Lobo escreve: "É bem difícil encontrar uma porta para se entrar nesse labirinto estranho e assimétrico – e tido por muitos como impenetrável – que se chama *desconstrução*. Isso porque são muitas as portas de saída e entrada, infinitas, nesse universo que não permite de modo algum qualquer sistematização precisa e que, propositadamente, empreende uma luta contra qualquer tipo de organização solar ou qualquer modificação desta metáfora heliotrópica que venha a alinhar o pensamento em torno de um centro preciso e bem definido" (2008, p. 11). Nesse sentido, a leitura desconstrutiva à qual Derrida se propõe a realiza não consiste em uma explicação daquilo que Benjamin escreveu, nem tampouco em uma explicitação dos conceitos presentes no texto, mas ao contrário disso, é uma tentativa de desnudar esse universo de sistematização, de explicitar a impossibilidade de qualquer tipo de sistematização.

> (*die rechtsetzende Gewalt)* e a violência conservadora, aquela que mantém, confirma, assegura a permanência e a aplicabilidade do direito (*die rechtserhaltende Gewalt)*.

Notemos que o direito se instaura e se mantém com aplicabilidade graças a ação dessas duas violências, a fundadora e a conservadora, sendo que a primeira faz com que ele se instaure, consiga fazer-se aceito e aplicável, ao passo que a segunda lhe conserva enquanto estrutura moderadora das relações sociais. Dessa forma, percebemos que é necessária a ação de uma dupla violência não só para fazer a lei (violência fundadora), mas também para que essa lei seja aceita e aplicada, ou seja, que as pessoas a ela se submeta (violência conservadora). Entretanto, há também uma segunda distinção necessária à compreensão do texto benjaminiano, pois conforme escreve Derrida, é necessário também distinguir a violência "mística" que é fundadora do direito, e a violência divina que é destruidora do direito. Por fim, há a terceira distinção, que diz respeito à necessidade de distinguir entre Justiça, enquanto princípio de toda colocação divina e poder, enquanto princípio da instauração mística do Direito. Essas noções serão melhor trabalhadas ao longo deste capítulo.

Feitas as distinções necessárias no que diz respeito ao termo violência, Derrida afirma que a palavra "crítica[13]" que está presente no título do ensaio de Benjamin não deve ser compreendida como uma avaliação negativa ou mesmo rejeição e negação da violência, mas uma avaliação acerca dos meios de julgar a violência, tendo essa avaliação uma relação essencial com a esfera do direito. Nesse sentido, o desconstrucionista afirma que "o conceito de violência (*Gewalt)* só permite uma crítica avaliadora na esfera do direito e da justiça ou das relações morais" (DERRIDA, 2010, p. 74). Diante disso, o desconstrucionista afirma que embora possamos falar, em um sentido figurado, de violência natural ou física, quando estamos diante de uma catástrofe natural, por exemplo, não pode haver violência fora do âmbito das relações éticas e morais, pois ela é sempre resultado de tais relações. Portanto, quando falamos de crítica da violência, tal crítica jamais poderá referir-se a qualquer situação que não esteja relacionado a tais relações.

Nesse contexto, Benjamin escreve que "qualquer que seja o modo como atua uma causa, ela só se transforma em violência no sentido pregnante da palavra quando interfere em relações éticas. A esfera dessas relações é designada pelos conceitos de Direito e justiça". (BENJAMIN, 2011, p. 121). Dessa forma, é impensável uma noção de violência natural, ou mesmo de crítica da violência no sentido benjaminiano do termo, que não esteja voltada para o campo da ética e do Direito, visto

13 Ainda acerca da palavra crítica, é importante destacar que Derrida afirma que ela pode ser compreendida também em um sentido Kantiano. Nesse sentido, vale destacar que de acordo com Nicola Abbagnano este é um "termo introduzido por Kant para designar o processo através do qual a razão empreende o conhecimento de si mesma 'o tribunal que garanta a razão em suas pretensões legítimas, mas condene as que as que não tem fundamento'" (ABBAGNANO, 2012, p. 260).

que tal concepção contraria a própria noção de violência defendida pelo filósofo alemão. De acordo com Derrida, o conceito de violência pertence à ordem do direito, da justiça e de tudo que possua ou tenha pretensão de autoridade e autorização, e é essa característica que faz com que este com conceito possa ser submetido a uma noção de crítica, no sentido que este termo está sendo empregado neste ensaio.

Derrida afirma também que esta noção de crítica da violência só é possível ser pensada se relacionada a uma distinção entre fins e meios, o que de acordo com Benjamin impede um julgamento da violência em si mesma, pois ela sempre é compreendida a partir de sua aplicação, e dessa forma, o que se apresenta à crítica não é a violência por ela mesma, mas o modo como esta é aplicada. Dessa forma, a questão da crítica consistirá em uma avaliação ou justificação da violência como um simples meio para se alcançar um fim justo ou injusto.

Acerca dessa questão, Benjamin escreve: a relação mais elementar e fundamental de toda a ordenação de direito é aquela entre fins e meios. Além disso, que, em princípio, a violência só pode ser procurada na esfera dos meios e não dos fins" (BENJAMIN, 2011, p. 122). Ou seja, não há possibilidade de empreender uma crítica da violência por si mesma, ou com relação ao seu fim, pois ela só poderá ser criticada enquanto um meio para se atingir fins justos ou injustos.[14] Entretanto, o próprio Benjamin alerta para outra problemática que surge desse entendimento, visto que julgar a violência a partir da sua aplicação enquanto meio para se atingir fins justos ou injustos, não consiste em um critério para a crítica da violência, mas de sua aplicação, restando em aberto a questão se essa violência em geral é ética ou não, justa ou não, mesmo se utilizada enquanto meio para fins justos.

Esta dimensão crítica da violência é totalmente excluída da tradição jusnatualista, pois os defensores do direito natural não veem nenhum problema em utilizar como recurso um meio violento, pois para eles, os fins naturais são sempre justos. Dessa forma, nos parece que de acordo com essa tradição, se os fins são justos, não importa quais sejam os meios, eles serão justificados, sendo a violência um produto natural. Nesse sentido, são apresentados alguns exemplos da naturalização da violência pelo jusnaturalismo:

14 Acerca desse tema, Idelber Avelar escreve: "Aqui, o problema mais "elementar" seria o da diferença entre fins e meios. A esfera (Bereich) dos fins está excluída do estudo, diz Benjamin, já que o fundamental quando se discute o tema da violência é sua justificação como um meio. Primeira dicotomia, então: se a violência é um meio, impõe-se a pergunta sobre se, em cada caso, ela seria um meio para atingir fins justos ou injustos. Mas reduzir a pergunta a isto não ajuda a respondê-la, argumenta Benjamin, já que aí a reflexão sobre a violência se reduziria a um critério para os casos de seus usos. Tudo, em outras palavras, se esgotaria no juízo sobre os fins. Um critério mais exato é necessário, diz Benjamin, para discriminar entre os próprios meios." (AVELAR 2009, p. 3).

> a) O estado fundado sobre o direito natural de que fala Espinosa no *Tratado teológico-político,* cujo cidadão, antes do contrato formado pela razão, exerce *de jure* uma violência que dispõe *de facto;*
>
> b) o fundamento ideológico do Terror na Revolução Francesa;
>
> c) as explorações de certo darwinismo etc. (DERRIDA, 2010, p. 75-76)

A opção de Benjamin em citar esses exemplos deu-se porque segundo ele a eliminação de um questionamento crítica mais preciso acerca da violência que é inerente ao direito deu-se devido a uma tendência da Filosofia do Direito que como já vimos, entende que para o Direito Natural não há problema algum quanto ao emprego de meios violentos desde que para alcançar fins justos. Essa tendência, segundo o pensador, servira de fundamentação ideológica para a violência da Revolução Francesa, uma vez que esta, se alicerçava em uma concepção de Direito natural. Nesse sentido, a violência é compreendida como um produto natural, semelhante a uma matéria prima cuja utilização não implica em nenhum problema durante o processo de fabricação de determinado bem, uma vez que o que está sendo buscado é o produto final que é conforme ao Direito. Benjamin afirma também que essa justificação da violência enquanto meio para se alcançar determinado fim justo está presente também na teoria do estado, segundo a qual, conforme expressado por Espinosa, as pessoas abrem mão de exercer seu poder absoluto em favor do Estado, por meio de um contrato ditado pela razão, sem o qual elas exercem todo o poder que de fato tem. Por fim, o pensador alemão traz o exemplo da filosofia popular de Darwin, segundo a qual a violência é um meio originário para que sejam alcançados os fins vitais da natureza.[15]

Feitas essas considerações acerca do Direito Natural, Derrida traz para a discussão o Direito Positivo, que embora seja uma concepção mais atenta para o devir histórico do Direito, ainda carece de um questionamento crítico tal qual é proposto por Benjamin. De acordo com o desconstrucionista, o Direito Positivo não considera que todos os meios são bons desde que se conformem a fins naturais e a-históricos. Essa corrente de pensamento estabelece que se julguem os meios quanto à sua conformidade com o Direito, que por sua vez é não natural, ou seja, esse pensamento não exclui o julgamento dos meios, embora tal qual o jusnaturalismo, também defenda que é possível atingir fins justos por meios injustos. Nesse sentido, enquanto o Direito Natural busca justificar os meios pela justiça dos fins, o Direito positivo pretende garantir a justiça dos fins

15 Continuando essa afirmação, Benjamin ainda escreve que “toda violência que é adequada a fins quase exclusivamente naturais também já é, por isso, conforme ao direito”. (BENJAMIN, 2011, p. 124). Nesse sentido, o Direito Natural é capaz de legitimar toda e qualquer forma de violência desde que seja aplicada com vistas a um fim natural e, consequentemente justo, uma vez que, para essa forma de pensamento, todos os fins naturais são de fato justos.

pela legitimidade dos meios. Nas palavras de Derrida "o direito positivo permanecerá cego à incondicionalidade dos fins, o direito natural à condicionalidade dos meios" (DERRIDA, 2010, p. 77). Nesse sentido, enquanto a primeira corrente de pensamento está preocupada em garantir a justiça de uma determinada ação, mesmo que para isso tenha que justificar a aplicação de algum meio violento, a segunda corrente está preocupada em garantir que o resultado de um ato seja atingindo a partir de meios legítimos, ou seja, o direito positivo está preocupado em garantir a segurança jurídica[16] da ação.

Feitas essa breve exposição acerca do Jusnaturalismo e do Direito positivo, Derrida afirma que Benjamim parece não dar razão nem a uma corrente de pensamento nem a outra, embora conserve do Direito Positivo a noção de historicidade do Direito e sua concepção de justiça divina não seja totalmente incompatível com o fundamento teológico do jusnaturalismo. Nesse sentido, o desconstrucionista afirma que a crítica benjaminiana pretende exceder as duas tradições, pertencendo ao que ele chama de filosofia da história a partir dos dados do Direito europeu, dados estes que permitem ao argelino escrever sobre um outro tema recorrente a leitura de *Zur Kritik der Gewalt*, a saber, a monopolização da violência enquanto mecanismo assecuratório da existência do próprio Direito.

3 REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem.* trad. Susana Kampff e Ernani Chaves. São Paulo: Editora 34, 2011.

CAPUTO, John. Por amor às coisas mesmas: o hiper-realismo de Derrida. *Às margens:* a propósito de Derrida. São Paulo: Loyola, 2002

CHRISTOPHER, Johnson. *Derrida:* a cena da escritura. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 2001

16 Segurança jurídica é o princípio jurídico segundo o qual os atos jurídicos serão válidos se pautados em duas circunstancias essenciais para o Direito Positivo, que são a segurança e a certeza. Nesse sentido, a noção de segurança jurídica pode ser evocada neste momento do texto de Derrida porque ela carrega consigo um embate que se assemelha à relação entre Direito Natural e Direito Positivo que estão surgindo na leitura. Nas palavras de Melo (1998, p. 38) "No Estado Moderno costumava-se priorizar, retoricamente, como um dos fins do Direito, a segurança jurídica, mas essa é moeda de duas faces. Numa está gravada a preocupação com os fins políticos, que Bobbio chama a Política do Poder: é preocupação nítida do Estado a paz social, pois, no alcance desse objetivo, reside a própria estabilidade dos governos, cujos objetivos, então, se confundem com os do próprio Estado. [...] O outro lado da moeda estampa a necessidade de os indivíduos contarem com a certeza de que seus direitos 'garantidos' pela ordem jurídica, sejam efetivos".

DERRIDA, *Limited inc*. Trad. Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus, 1991a.

_____. M*argens da filosofia*. Trad. Joaquim torres costa e Antônio M. Magalhães. São Paulo: Papirus, 1991b.

_____. *Expectros de Marx: o estado da dívida*, o trabalho do luto e a nova internacional. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume, 1994.

_____. *El Monolinguismo del Otro***.** Buenos Aires: Manantial, 1997.

_____, *A universidade sem condição*. Trad. Evandro Nascimento. São Paulo: Estação da liberdade, 2003 a.

_____. *Da Hospitalidade*. Trad. Antônio Romane. São Paulo: Escuta, 2003 b.

_____, *Papel-máquina***,** Trad. Evandro Nascimento. São Paulo: Estação da Liberdade, 2004.

_____, *Torres de Babel*. Trad. de Junia Barreto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006 a.

_____. *A Gramatologia.* Trad. M´rian Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2006 b.

_____, Jacques. *Força de Lei: O fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. *A escritura e a Diferença*. Trad. Maria Beatriz Marquezs Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes, Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2014.

DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. *Às margens:* a propósito de Derrida. São Paulo: Loyola, 2002

_____, *Desconstrução e ética*. Rio de Janeiro: Ed PUC Rio, 2004.

UMA BREVE INTRODUÇÃO AO PARADOXO DE RUSSELL: o que ele é, como ele afetou o sistema fregeano e sua possíveil solução[1]

Lauro Iane de Morais[2]

Resumo: Pretendemos fazer uma breve introdução ao Paradoxo de Russell, contextualizando-o na filosofia da matemática do final do século XIX e início do século XX. Para tanto, faremos uma breve caracterização do projeto logicista da matemática e após isso, mostraremos como o paradoxo afeta formalmente o sistema fregeano, bem indicaremos a solução de Russell para o problema.

Palavras-chave: Russell, Frege, logicismo, paradoxo, auto-referência, classes.

Abstract: We intend to make short introduction to Russell's Paradox, contextualizing it into the philosophy of mathematics of the end 19th and beginning of the 20th century. In order to do this, we'll briefly discuss the logicist project for the foundations of mathematics and after that, we'll show how the paradox afects Frege's symbolism as well as we'll indicate Russell's solution to this problem.

Keywords: Russell, Frege, logicism, paradox, self-reference, classes.

1 UM BREVE APANHADO DOS PROBLEMAS DA EPISTEMOLOGIA DA MATEMÁTICA NO SÉCULO XIX E XX

Um paradoxo é, grosseiramente, uma conclusão enigmática produzida por nosso raciocínio e que é, todavia, contra-intuitiva. Entre esses existem alguns de natureza lógica que vêm intrigando lógicos e filósofos desde a antiguidade[3]. Os mais comuns desses paradoxos lógicos são as antinomias que surgem a partir da noção de auto-referência; tais antinomias indicam que padrões de raciocínio tácitos ou bem aceitos devem ser explicitados e então evitados ou revisados[4]. O assim chamado Paradoxo de Russell é um exemplo desse tipo. O seu nome deve-se ao filósofo e lógico

1 O presente trabalho é fruto de um esforço em conjunto que vem sendo realizado pelo GEFILUFS. Gostaria de agradecer especialmente ao professor Dr. William de Siqueira Piauí por sua imensa dedicação e aos meus colegas Marcos Damascena, Allan Mesquita, Nelson Sant'Ana Neto e Álex Cândido pelo inestimável trabalho e compromisso que vimos realizando, sem os quais o presente trabalho não seria possível.

2 Graduando em Filosofia pelo DFL/UFS e-mail: lauromorais@msn.com

3 A respeito dos paradoxos na antiguidade, *cf*. Kneale e Kneale, 1962.

4 *Cf.* Slater.

britânico Bertrand A. W. Russell (1872-1970), que foi o primeiro a percebê-lo e tratá-lo detalhadamente[5]; sua descoberta ter-se-ia realizado durante seu contato com os textos do filósofo e lógico alemão F. L. Gottlob Frege (1848-1925)[6]. Para compreendermos melhor o significado do paradoxo e seu impacto na filosofia da matemática do final do século XIX e início do século XX, é forçoso que compreendamos o ambiente que os especialistas naquela área viviam durante esse período.

Na Crítica da Razão Pura, primeiramente publicada em 1781, Kant expôs a distinção dos juízos entre os analíticos e os sintéticos *a priori* e os sintéticos *a posteriori*. Com isso, a matemática e seus ramos – a geometria, aritmética, álgebra etc – passaram a ter sua justificação epistêmica não mais por serem dedutivamente válidas – como apontava Leibniz, por exemplo –, mas antes por serem construções de conceitos ou contagens numéricas realizadas na intuição pura espaciotemporal. Desse modo, o legado de Kant para a epistemologia da matemática foi tirar a necessidade das demonstrações matemáticas do âmbito das deduções e introduzi-la em sua noção de intuição espaciotemporal, que é um espaço euclidiano. A validade desses raciocínios passou a depender de intuições correspondentes, que deveriam possuir objetos capazes de serem representados em nossa intuição pura; caso contrário, trataríamos de conceitos vazios e, portanto, incapazes de produzir conhecimento. Todo empreendimento da matemática deveria, então, depender das condições de toda experiência possível e seus objetos dever-se-iam restringir àqueles que fossem capazes de serem representados no espaço euclidiano. Todavia, tal justificação epistêmica para a matemática já se encontrava defasada ainda quando Kant primeiramente a propôs; dentre várias objeções podemos numerar algumas: (i) há conceitos numéricos que não podem ser expressões como quocientes de números inteiros – como as construções na intuição espaciotemporal requerem – (*e.g.,* $\sqrt{2}$) e, ainda, há conceitos numéricos que não correspondem às ideias de medida e quantidade – que são intrínsecas à noção de número –, tais como os números imaginários (*e.g.,*$\sqrt{-1}$). De acordo com a epistemologia kantiana, esses números não poderiam ser representados na intuição espaciotemporal, portanto, não seriam propriamente números; (ii) logo após a morte de Kant, começou-se um estudo aprofundado sobre geometrias não-euclidianas, o que a epistemologia kantiana, por acreditar na realidade do espaço euclidiano – ainda que esse existisse

5 Sua exposição detalhada encontra-se na obra Princípios da Matemática [*Principles of Mathematics*]. No atual dossiê encontra-se a tradução do Apêndice B dessa obra, na qual Russell expõe um breve resumo das doutrinas lógicas de Frege, confrontando-as com suas próprias.

6 A fim de focarmos na versão apresentada por Russell, ignoraremos o debate acerca de quem teria sido o primeiro a descobrir esse paradoxo, todavia é digno de nota que outros lógicos teriam apontado contradições semelhantes. Para uma breve introdução ao tema *cf.* a entrada *Russell's Paradox,* na Enciclopédia de Filosofia da Stanford. Ademais, seguiremos em grande medida Zalta (2017) em sua formulação do simbolismo fregeano e posterior derivações.

no sujeito como forma de toda intuição sensível e não como coisa em si no que lhe é exterior –, não podia dar conta[7].

Desse modo, ao longo do século XIX, surgiu um vácuo na epistemologia da matemática: era necessário encontrar uma fundamentação mais capaz e completa para essa ciência. Nessa perspectiva, observamos o desenvolvimento do cálculo de classes juntamente com várias teorias conjuntistas. Nessa perspectiva, encontramos Cantor (1845-1918), Dedekind (1831-1916) *et ali*. Em suma:

> [...] a teoria de conjuntos abstratos e números infinitos, desempenha também um papel fundacional, uma vez que é possível reduzir noções matemáticas, como a de número, a noções conjuntistas e definir em termos conjuntistas estruturas matemáticas quaisquer – o que transforma teorias como a aritmética, as geometrias e as teorias algébricas abstratas em aspectos da teoria dos conjuntos.[8]

Todavia, foi somente com o desenvolvimento da lógica por Frege que foi possível operar uma síntese dos trabalhos até então realizados no cálculo de classes e em teorias conjuntistas, oferecendo um sistema dedutivo completo e baseado em uma nova linguagem ideal, ou Ideografia (a sua *Begriffsschrift).* Em resumo:

> A lógica inaugurada por Frege, que certamente não poderia imaginar a imensa fertilidade das terras que desbravara, serviu também para atacar questões da teoria dos conjuntos de Cantor. Formalizando essa teoria e estudando-a como um sistema lógico, pode-se mostrar que ela também é incompleta, ou seja, há asserções [...] que são indemonstráveis no sistema. Como a hipóteses ela mesma é verdadeira, ou é a sua negação, mas como nenhuma delas é demonstrável na versão formalizada da teoria dos conjuntos, então há asserções verdadeiras sobre conjuntos que são formalmente indemonstráveis.[9]

Essa lógica tornar-se-á a base do logicismo, que agora pode ser propriamente caracterizado como uma doutrina, dentro da epistemologia da matemática, que busca estabelecer as bases dos raciocínios matemáticos através de princípios lógicos que são rigorosamente demonstráveis numa língua abstrata. Em suma: "[...] partilho a opinião daqueles que consideram impraticável uma separação precisa entre ambas [a lógica e a matemática]."[10]

2 O PROJETO LOGICISTA

Enquadra-se ainda, dentro desse projeto inaugurado por Frege, Russell. Esse último, partindo de seus próprios estudos das teorias conjuntistas e fortemente influenciado pelos trabalhos

7 Para um debate aprofundado sobre a epistemologia da matemática kantiana e suas objeções, *cf.* Jairo, 2007, pp.93-121.
8 Jairo, 2007, p.116.
9 Jairo, 2007, p.120.
10 Frege, 1974, p.207.

de Giuseppe Peano (1858-1932), chegou a soluções muito semelhantes as de Frege, como podemos notar em seus textos:

> Espero ter neste escrito tornado verossímil que as leis aritméticas sejam juízos analíticos, e consequentemente *a priori*. A aritmética seria, portanto, apenas uma lógica mais desenvolvida, cada proposição aritmética uma lei lógica, embora derivada. As aplicações da aritmética à explicação da natureza seriam elaborações lógicas de fatos observados; calcular seria deduzir[11].

E ainda:

> Matemática pura é a classe de todas as proposições da forma "p implica q", na qual p e q são proposições contendo uma ou mais variáveis, a mesma nas duas proposições e nem p ou q contêm quaisquer constantes exceto constantes lógicas.
>
> [...]
> A conexão da matemática com a lógica, de acordo com a consideração acima, é extremamente próxima. [...] O fato é que, uma vez que o aparato da lógica foi aceito, toda matemática se segue necessariamente. [...] A distinção de matemática e lógica é muito arbitrária [...].[12]

Dentro desse projeto, uma das noções mais básicas e necessárias era aquela de classe, ou conjunto, pois, como dito acima, ao tratarmos números como classes, pode-se tratar as relações aritméticas como relações entre classes, relações algébricas como relações de classes de classes, etc; essas relações por sua vez são definidas em termos de constantes lógicas. A teoria dos percursos de valores de Frege, e seu subsequente uso da extensão de um conceito, é análoga à classe[13].

Vejamos, grosseiramente, o porquê o conceito de classe se tornou indispensável para esse projeto: suponhamos os conceitos “ser número par primo” e “ser número entre 1 e 3”. Certamente, estaremos falando do mesmo número, *i.e.*, 2. Todavia, seria isso o mesmo que dizer que ambos os conceitos são equivalentes? Se por equivalência compreendermos que um conceito deva implicar o outro, certamente não – dito de outro modo, dos conceitos de número par e número primo, não se segue o conceito de número entre 1 e 3. Todavia, não se pode negar que ambos conceitos denotam o mesmo objeto, *i.e.,* o conceito de número 2 – e se, devido a algum tipo conclusão absurda fossemos obrigados a negar isso, a matemática encontrar-se-ia em sérios problemas, uma vez se que nem esses conceitos simples referir-se-iam a um número geral e determinado, mas a números diferentes e sempre particulares, como poderiam ser calculadas relações aritméticas que parecem denotar uma generalidade? Em vista disso, parece-nos plenamente intuitivo tomarmos o conceito dos números como classes que são a referência de conceitos. Portanto, nossos conceitos “ser número par primo”

11 Frege, 1974, p.271.
12 Russell, 2009, pp.3, 9-10.
13 *Cf.* nossa tradução do Apêndice B dos Princípios da Matemática no presente dossiê para uma discussão mais detalhada sobre essa identificação.

e “ser número entre 1 e 3”, apesar de diferentes, passarão a denotar somente um objeto determinado, a classe “2”. Assim, na medida que possuem a mesma referência, esses conceitos são equivalentes, pois implicam mutuamente a mesma classe, *i.e.,* terão o mesmo percurso de valor.

Frege generaliza tal constatação através de sua Lei Básica V, expressa nas Leis da Aritmética [*Grundgesetze der Arithmetik*]:

$$\epsilon F(\epsilon)=\epsilon G(\epsilon)\equiv\forall\ x[F(x)=G(x)]$$

Na qual a letra grega (épsilon) que precede os conceitos ‘F’ e ‘G’ indica a extensão dos respectivos conceitos. Desse modo, temos que as extensões de dois conceitos diferentes – *i.e.,* as classes que eles denotam – são idênticas se e somente se o mesmo objeto cai sob ambos os conceitos. Isso é, de fato, o prelúdio do paradoxo.

3 O PARADOXO DE RUSSELL

Esta abordagem de se tomar extensão de conceitos como um modo de se determinar as classes – denominada intensional, em oposição à abordagem extensional, que determina as classes a partir dos objetos que a compõem – era um tanto quanto usual entre os lógicos na época de Russell e o lógico britânico vinha estudando-a, até notar sua inconsistências, através dos trabalhos de Frege. A primeira comunicação desse problema da abordagem intensional é endereçada por Russell ao lógico alemão em 16 de Junho de 1902:

> Caro colega,
>
> Por um ano e meio eu venho estudando seu *Grundgesetze der Arithmetik* [Leis da Aritmética]. [...] Encontro-me em completo acordo com você em todos os pontos essenciais [...]. Há apenas um ponto no qual encontrei uma dificuldade. Você diz (p.17) que uma função também pode ser tomada como um elemento indeterminado. Nisso eu acreditava anteriormente, mas agora essa visão me parece questionável por causa da seguinte contradição. Façamos *w* ser o predicado: ser um predicado que não pode ser predicado de si mesmo. Pode *w* ser predicado de si mesmo? De cada uma das respostas, seu oposto se segue. Portanto, devemos concluir que *w* não é um predicado. Do mesmo modo, não há classe (enquanto totalidade) daquelas classes quais, cada uma tomada enquanto uma totalidade, não pertencem a si mesmas. Disso concluo que, sob certas circunstâncias, uma coleção definível [*Menge*] não forma uma totalidade.
>
> Estou a ponto de terminar um livro sobre os princípios da matemática e nele gostaria de discutir seu trabalho detalhadamente. Eu já tenho seus livros ou devo comprá-los em breve, todavia eu ficaria muito grato se você me enviasse cópias dos seus artigos em vários periódicos. No caso disso não ser possível, deverei obtê-los de uma biblioteca.
>
> O tratamento exato da lógica em questões fundamentais, onde símbolos falham, tem se mantido muito ultrapassado; em seus trabalhos eu encontro o melhor [tratamento] que conheço em nosso tempo e, portanto, eu venho expressar meu maior respeito por você. É lamentável que você ainda não tenha publicado o segundo volume de seu *Grundgesetze*; espero que isso ainda seja feito.

> Muito cordialmente,
>
> Bertrand Russell.
>
> A contradição acima, quando expressa na simbologia de Peano, lê-se do seguinte modo:
>
> $$w=\left(cls\cap x\ni\left(x\sim\in x\right)\right)\supset\left(\left(w\in w\right)=\left(w\sim\in w\right)\right)$$
>
> Escrevi a Peano sobre isso, mas ele ainda me deve uma resposta.[14]

A qual rapidamente segue-se a resposta de Frege, em 22 de Junho de 1902:

> Caro colega,
>
> Muito obrigado por sua interessante carta [...]. Estou contente que você concorde comigo em muitos pontos e que pretenda discutir meu trabalho detalhadamente. Em resposta ao seu pedido, estou enviando as seguintes publicações [...].
>
> Sua descoberta da contradição me causou uma enorme surpresa e, eu quase diria, consternação, já que ela abalou as bases nas quais eu pretendia erigir a aritmética. Parece, assim, que transformar a generalização de uma igualdade em uma igualdade de percursos de valores [*die Umwandlung der Allgemeinheit einer Gleichheit in eine Werthverlaufsgleichheit*] (§9 do meu *Grundgesetze*) não é sempre permissível, que minha Regra V (§20, p.36) é falsa e que minhas explicações no §31 não são suficientes para garantir que minhas combinações de signos tenham significação em todos os casos. Devo refletir aprofundadamente nesse assunto. Já que é muito grave que - com a perda da minha Regra V - não apenas as fundações da minha aritmética, mas também as únicas fundações possíveis da aritmética, parecem se perder. Ainda assim, penso eu, deve ser possível estabelecer condições para a transformação de uma generalização de uma igualdade em uma igualdade de percursos de valores tal que os [pontos] essenciais das minhas provas permaneçam intactos. Em qualquer caso, sua descoberta é muito extraordinária e talvez resultará em um grande avanço na lógica, por mais que ela pareça desagradável à primeira vista.
>
> [...]
>
> O segundo volume do meu *Grundgesetze* [Leis da Aritmética] deve surgir em breve. Sem dúvida terei que adicionar um apêndice no qual sua descoberta seja levada em consideração. Antes eu já possuísse uma abordagem correta para isso!
>
> Muito cordialmente,
>
> G. Frege.[15]

Podemos ilustrar o paradoxo da seguinte maneira: suponhamos a classe dos humanos. Certamente, a classe formada pelo conceito "ser humano" não é outro humano, apesar dos termos que pertencem a essa classe serem todos humanos. Portanto, a classe dos humanos não pertence a si

14 Russell, 1971, pp.124-125. Lê-se: "sendo w uma classe e *x* um elemento que pertence a ela, tal que *x* não pertence a *x*, então *w* pertence a *w* é igual a *w* não pertence a *w*." Substituímos a notação de pontos, utilizada por Peano e Russell, pela notação contemporânea, que utiliza parênteses, para facilitar a leitura.

15 Frege, 1971, pp.127-128.

mesma. Do mesmo modo que utilizamos o conceito “ser humano” para determinar a extensão desse conceito, *i.e.*, classe dos humanos, utilizemos o conceito “ser uma classe que não pertence a si mesma” e a extensão desse conceito será a classe das classes que não pertencem a si mesmas. Chamaremos tal classe de T. Vejamos agora se T pertence a T. Suponhamos (i) que T pertence a T. Nesse caso, se algo pertence a alguma classe, então esse algo cai sob o conceito cuja extensão é aquela classe; desse modo, se T pertence a T, então T cai sob o conceito “ser uma classe que não pertence a si mesma”; isso contradiz nossa hipótese. Suponhamos (ii) que T não pertence a T. Nesse caso, então ele cai sob o conceito “ser uma classe que não pertence a si mesma”, conceito cuja extensão é o próprio T, e, portanto, T pertence a si mesmo. Isso também contradiz nossa segunda hipótese. Desse modo, o paradoxo parece nos mostrar que existem conceitos que não têm extensão e que, dada uma equivalência entre conceitos, segue-se que suas extensões são iguais; mas dado uma igualdade de extensões, não se segue uma equivalência de conceitos.

Dito de outro modo, podemos separar a Lei Básica V, que é uma bicondicional, em duas condicionais:

Va:¿

O que equivale a Va”: ¿

Vb:¿

O que equivale a Vb”: ¿

Va somente assere que (i) a correlação entre conceitos e suas extensões expressa na Lei Básica V deve ser uma função, dado que (ii) nenhum conceito fica correlacionado com duas extensões distintas; (iii) nota-se que conceitos diferentes podem estar correlacionados com a mesma extensão; (iv) por Va”, se as extensões são distintas, também os são os conceitos. Todavia, Vb assere que (v) se as extensões são iguais, então os conceitos também são iguais; (vi), por Vb”, toda vez que os conceitos diferirem, então suas extensões também serão diferentes. Portanto, torna-se claro como a Lei Básica V implica o paradoxo. A Lei Básica V exige existam mais conceitos que extensões, pois ainda que esses sejam diferentes, suas extensões serão idênticas; todavia conceitos que forem diferentes (vi) também terão extensões diferentes.

Dessa maneira, voltar-nos-emos ao nosso exemplo: os conceitos “ser número par e primo” e “ser número entre 1 e 3”. Em vista do atual paradoxo, parece-nos agora que, sendo esses conceitos diferentes, também serão suas extensões diferentes. Seríamos agora obrigados a adotar aquela posição absurda de que as classes denotadas por “ser número par e primo” e “ser número entre 1 e

3” são diferentes, portanto, não são “2”? E como pode a aritmética representar a generalidade necessária a suas operações caso isso seja possível?[16]

Nas palavras do próprio Frege:

> Dificilmente algo mais desagradável pode sobrevir a um escritor científico que uma das fundações de seu edifício seja abalada após seu trabalho ter sido terminado.
>
> Eu fui colocado nessa posição por uma letra do Sr. Bertrand Russell justamente quando a impressão desse [segundo] volume estava chegando ao seu fim. É um problema da minha Lei Básica V. Eu nunca escondi de mim mesmo a sua falta de auto evidência que as outras [leis] possuem e que tal coisa deve ser apropriadamente exigida de uma lei da lógica e de fato eu apontei essa fraqueza na Introdução ao primeiro volume [...]. Eu teria diligentemente abandonado essa fundação se eu conhecesse qualquer substituto para ela. E mesmo agora não vejo como a aritmética pode ser cientificamente fundamentada, como números podem ser concebidos como objetos lógicos e trazidos sob certo estudo, a menos que sejamos permitidos - pelo menos condicionalmente - a passar de um conceito para sua extensão. É sempre permissível se falar da extensão de um conceito, de uma classe? Se não for, como reconheceremos os casos excepcionais? Podemos sempre inferir da extensão de um conceito coincidir com a extensão de um outro, que todo objeto que cai sob o primeiro conceito também caia sob o segundo? Essas são as questões levantadas pela comunicação do Sr. Russell.
>
> *Solatium miseris, socios habuisse* malorum [A consolação do miserável é ter companheiros em sua desgraça]. Eu também tenho esse consolo, se consolo isso é; pois todos que em suas provas utilizaram extensões de conceitos, classes, conjuntos, está na mesma posição [que eu]. Não é apenas uma questão do meu método particular de se estabelecer as fundações, mas [é uma questão de] se é de alguma forma possível uma fundação lógica da aritmética.[17]

4 OUTRA DERIVAÇÃO DO PARADOXO DENTRO DO SISTEMA FREGEANO

No §55 das Leis Básicas da Aritmética, Frege deriva o Teorema (1), conhecido como Leis das Extensões. Esse teorema assere que um objeto pertence a extensão de um conceito se e somente se ele cai sob aquele conceito. A partir dele, outra derivação do paradoxo pode ser realizada:

1. $\forall\ F \forall\ x(x \in \epsilon F \equiv Fx)\ Leis\ das\ Extensões$
2. $\forall\ x(x \in \epsilon F \equiv Fx)1, \forall\ E$
3. $\exists\ y \forall\ x(x \in y \equiv Fx)2, \exists\ I$
4. $\forall\ F \exists\ y \forall\ x(x \in y \equiv Fx)3, \forall\ I$
5. $\exists\ y \forall\ x(x \in y \equiv [\lambda z\,.\,z \notin z]x)4, \forall\ E$
6. $\exists\ y \forall\ x(x \in y \equiv x \notin x)5, \lambda - convers\tilde{a}o$

16 Essas preocupações, dentre outras, deverão nortear Russell durante sua investigação do sistema fregeano e sua subsequente reformulação, através dos apêndices A e B, da teoria dos tipos lógicos exposto nos primeiros capítulos dos Princípios da Matemática.

17 Frege, 1967, p.127.

7. $\forall\ x(x \in a \equiv x \notin x)6, \exists\ E$
8. $(a \in a \equiv a \notin a)7, \forall\ E$

5 CONCLUSÕES

O Paradoxo de Russell, chamado pelo próprio lógico britânico de Contradição, é várias vezes remontada ao longo dos Princípios da Matemática[18]. Sua descoberta afetou subsequentes desenvolvimentos do projeto logicista e da matemática no geral, uma vez que solapou a possibilidade de um fundacionismo intensional aos moldes fregeanos. De fato, na tentativa de evitar o surgimento do paradoxo, Russell irá cada vez mais se aproximar de uma teoria das classes extensional – pois como mostramos, uma abordagem demasiado intensional das classes nos leva inevitavelmente ao paradoxo –, culminando em sua teoria dos tipos exposta nos *Principia Mathematica* (1910-1913). Todavia, os germens de sua teoria dos tipos podem ser remontados aos Princípios da Matemática; através dos apêndices A e B Russell busca oferecer soluções mais adequadas a contradição e aos argumentos oferecidos por Frege a favor de uma abordagem intensional das classes.

Uma das variações mais comuns do Paradoxo de Russell é a do barbeiro, muito utilizado ao tentar-se explicar o paradoxo. Todavia, achamos tal versão demasiado simplista, por ignorar que o verdadeiro objeto do paradoxo são classes, não indivíduos. Dessa forma, essa variação do paradoxo, não parece contribuir muito para o entendimento das questões importantes levantadas em epistemologia da matemática e do desenvolvimento da lógica formal[19].

6 REFERÊNCIAS

FREGE, G. *Lógica e filosofia da linguagem*. 2.ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

FREGE, G. *Os fundamentos da aritmética: uma investigação lógico-matemática sobre o conceito de número*. In Peirce e Frege: Col. Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

FREGE, Gottlob. *Letter to Russell*. In: VAN HEIJENOORT, J. (Ed.). From Frege to Gödel: a source book in mathematical logic, 1879-1931. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971. pp. 127–128.

18 *Cf.* o capítulo "*The Contradiction*" dos Princípios da Matemática. Ademais, ao longo do livro são oferecidas variações do mesmo paradoxo em diversas da lógica e da matemática.

19 *Cf.* Russell, 2009, pp.101-102. A crítica a essa analogia é desenvolvida pelo autor.

FREGE, Gottlob. *The basic laws of arithmetic: exposition of the system*. Translated by M. Furth. Berkeley: University of California Press, 1967.

IRVINE, Andrew David; DEUTSCH, Harry. "Russell's Paradox". The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL= < https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/russell-paradox/>.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura.* Trad. Manuela Pinto dos Santos, Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

KNEALE, W.; KNEALE, M. *The development of logic.* Oxford: Clarendon Press, 1962.

RUSSELL, B; WHITEHEAD, A. N. Principia mathematica. Cambridge: Cambridge University Press, 1910-1913. 3 v.

RUSSELL, Bertrand. *Letter to Frege*. In: VAN HEIJENOORT, J. (Ed.). From Frege to Gödel: a source book in mathematical logic, 1879-1931. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971. pp. 124–125.

RUSSELL, Bertrand. *Principles of mathematics*. 3rd ed. [Oxford]: Taylor & Francis, 2009.

RUSSELL, Bertrand. *The Philosophy of Logical Atomism*. Abingdon: Taylor & Francis, 2009.

SILVA, Jairo José da. *Filosofias da matemática*. São Paulo: UNESP, 2007.

SLATER, Barry Hartley. “Logical Paradoxes”. The Internet Encyclopedia of Philosophy, ISSN 2161-0002, http://www.iep.utm.edu/, 17/02/2018.

ZALTA, Edward N. “Frege's Theorem and Foundations for Arithmetic”.The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL= <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/frege-theorem/>.

SOBRE O TEXTO “ELE FOI MEU MESTRE”, DE DELEUZE

Marcos Sávio Santos Aguiar[1]

RESUMO: A partir do texto, *Ele foi meu Mestre* de Deleuze, esse artigo pretende colocar em discussão a crítica de Sartre ao problema da representação, sob a ponto de vista de Deleuze. Para tanto, Deleuze apresenta-nos inicialmente a argumentação defendida pela academia, referente aos valores provindos da “esfera do juízo”, isto é, “da ordem representativa”. A intenção é ressaltar os pontos que, segundo Deleuze, opõe Sartre aos acadêmicos ou professores públicos. Num segundo momento, aborda-se o tema do “mestre”. Expõe-se então argumentos de Deleuze que indicam inconsistências da academia no que se refere à incapacidade de reunir os direitos de uma totalização humana e a arte de inventar o novo. Capacidade essa sendo exclusiva dos mestres, dentre eles, Sartre, segundo Deleuze.
Palavras-chave: Sartre, novidade, totalização, mestre, representação, professores-públicos.

ABSTRACT: From the text, *He was my Master* by Deleuze, this article intends to put in discussion the criticism of Sartre to the problem of the representation, from the point of view of Deleuze. For this, Deleuze introduces us initially the argument defended by the academy, referring to the values coming from the "sphere of the judgment", that is, "of the representative order". The intention is to emphasize the points that, according to Deleuze, opposes Sartre to the academics or public teachers. In a second moment, the subject of the "master" is approached. It then expounds Deleuze's arguments that indicate inconsistencies of the academy with regard to the inability to gather the rights of a human totalization and the art of inventing the new. This capacity is exclusive to the masters, among them Sartre, according to Deleuze.

Keywords: Sartre, novelty, totalization, master, representation, public teachers.

1 Mestrando em filosofia e Tutor de EAD no Departamento de filosofia, ambos pela Universidade Federal de Sergipe (UFS) e-mail: marcossavio.se@gmail.com

O texto de Deleuze *Ele foi meu mestre* foi publicado pela revista *Arts* em 28 de novembro de 1964, p.8-9, um mês depois de Sartre ter recusado o prêmio Nobel de literatura (DELEUZE, 2004, p.92). Esse texto faz parte de uma compilação denominada *L'ÎLE DESERTE E AUTRES TEXTES* que reagrupa textos de Deleuze publicados entre 1953 e 1974. Esta compilação reúne artigos, resenhas, prefácios, entrevistas, conferências, isto é, são textos que não encontram-se em nenhuma de suas obras, mas dispersos em revistas, jornais, obras coletivas etc. (DELEUZE, 2004a, p.92). Portanto esta compilação, *L'ÎLE DESERTE E AUTRES TEXTES*, torna disponível textos quase sempre pouco acessíveis por encontrarem–se dispersos. Dentre eles, o texto *Ele foi meu mestre* que é o motivo dessa minha comunicação.

1 A busca do mestre:

Quem são os nossos mestres? Deleuze responde, no início do seu texto: "Nossos mestres não são apenas os professores públicos..." (DELEUZE, 2004, p.92). Nessa citação, Deleuze exalta os professores públicos, os "nossos mestres"; aqueles que estão à serviço da instituição pública e que atendem a uma necessidade de um público em matéria de educação. Mas com o mesmo entusiasmo que Deleuze exalta os professores públicos, ele exalta também outros mestres quando ele diz: "Nossos mestres não são apenas os professores públicos..." (DELEUZE, 2004, p.92). Mas, quem são outros mestres? Pensemos talvez nos "não professores", naqueles que "não ensinam" ou que não possuem vínculos com instituições de ensino, ou que não representam instituições, ou que simplesmente não representam. Deleuze, no seu texto, nos fala daqueles mestres que contestam a "noção de representação", quando ele nos diz: "só falam em seu próprio nome, sem representar nada" (DELEUZE, 2004, p.93). Portanto, a partir do tema da representação, Deleuze opõe dois tipos de mestres: os que representam algo, exemplo, instituições de ensino, e os que simplesmente não representam. Segundo Hilton Japiassú, a representação é uma operação em que a mente apresenta em si uma imagem mental, ou uma ideia, correspondendo a um objeto externo. O problema é que a relação de representação é entendida como uma relação de correspondência, ou de semelhança, isto é, uma espécie de analogia entre entidades em que uma entidade está por outra entidade, isto é, o representante está pelo representado. Abre-se pois, na relação de representação, o pressuposto de que a consciência seria incapaz de apreender diretamente o objeto externo, cabendo apenas o estabelecimento de uma correspondência, ou de uma semelhança (JAPIASSÚ, 2001, p.166). Mas, em que sentido essa noção de representação vem esclarescer o texto de Deleuze? No seu texto, Deleuze nos insinua o papel do professor como aquele que representa não apenas os valores que norteiam uma instituição, mas que representa também as ideias dos outros, dos autores,

ou uma certa forma de pensar provinda do outro. Deleuze o opõe à aqueles outros mestres que "só falam em seu próprio nome, sem representar nada" (DELEUZE, 2004, p.93). Mas, no início do seu texto, ou melhor, as primeiras palavras que abrem o texto, Deleuze nos diz: "Tristeza das gerações sem mestres" (DELEUZE, 2004, p.92). Ora, nós sabemos que as próprias instituições de ensino sempre assegurarão a existência dos "mestres", os professores, uma vez que sempre existirão instituições de ensino enquanto houver sociedade. Mas mesmo assim, Deleuze continua insistindo na expressão: "Tristeza das gerações sem mestres". Como se os professores públicos, que sempre existirão, não são garantia da presença dos mestres para as gerações. Mas que espécie de mestres nos fala Deleuze? Quem são aqueles que ganham de Deleuze, de uma forma exclusiva, o status de "mestre"? E qual espécie de público os ouvem?

2 Os mestres nos tocam:

Quem são nossos mestres, para Deleuze? Vejamos essa citação do seu texto: "No momento em que atingimos a idade adulta, nossos mestres são aqueles que nos tocam com uma novidade radical [...]" (DELEUZE, 2004, p.92). Aqui, Deleuze conjuga idade adulta a toda uma geração, quando ele diz que só quando atingimos a idade adulta os nossos mestres nos tocam, e que os nossos mestres são os mestres de toda uma geração, isto é, uma geração que se esforça para atingir a idade adulta, e que só assim é que eles poderão acolher os seus mestres. Em outras palavras, a idade adulta, para Deleuze, não refere-se à idade cronológica, mas refere-se a um ato, isto é, o ato de maturar as dificuldades e as aspirações da sua geração, isto é, o ato de buscar uma solução para a sua geração. Solução essa que não há modelo, isto é, há aqui uma liberdade, uma autonomia em relação ao mundo, um olhar crítico, para assim poderem merecer os seus mestres. Em suma, a idade adulta para Deleuze, é aquela que encabeça a sua época, a sua modernidade, isto é, a que respira mudanças, ou que sente em si uma liberdade para mudar tudo. E quando atingimos idade adulta, indagamos: Quem são os nossos mestres? Por que eles nos tocam? Deleuze responde: "nossos mestres são aqueles que [...] sabem inventar uma técnica artística ou literária e encontrar maneiras de pensar que correspondem à nossa modernidade" (DELEUZE, 2004, p.92). Então temos aqui a invenção de uma técnica, isto é, técnica artística ou literária, um saber fazer nas artes e nas letras sintonizado com a nossa época e empenhado para mudar tudo. Trata-se de saber inventar uma técnica, uma novidade, ou uma nova maneira de pensar que responde à nossa modernidade. Mas ao dizer isso, Deleuze nos traz um problema: se os nossos mestres inventam uma técnica artística, então eles estão justamente inventando um modelo, um "valor", um algo da esfera de juízo, que soa como "o representado". Sabemos ainda que a noção de valor busca naturalmente "conceitos de

valor", o que leva a uma "teoria de valores". Mas uma "teoria "se faz problema quando estamos nos domínios da arte, pois a arte é por excelência livre, criativa, isto é, não submissa a modelos. Portanto, de acordo com Deleuze, se os mestres são aqueles que inventam uma técnica artística para dar uma resposta à modernidade, e se uma técnica artística continua sendo uma técnica no sentido teórico do termo, isto é, um "valor de verdade", então perguntemos: qual é o valor de verdade da arte? Será que a arte pode construir uma teoria de valores sem se deixar cair no sistema de representação? Com quais valores os mestres nos tocam quando Deleuze nos diz que eles inventam uma técnica artística ou literária?

3 O valor da "primeira mão":

Que relação tem a arte com os valores? Será que a arte é criadora de valores? Se tudo o que a arte busca é o abandono da esfera do juízo, então será que existem valores nos domínios do pré-judicativo, isto é, do sub-representativo, ou de um mundo mais colorido que não a ideia de ter que representar algo? Com quais valores os mestres tocam toda uma geração que os acolhe? A partir do seu texto, Deleuze responde: "Sabemos que existe apenas um valor de arte e até mesmo de verdade: a primeira mão" (DELEUZE, 2004, p.92). Aqui, Deleuze associa o termo "primeira mão" a uma novidade, a um acontecimento. Mas, quando ele diz: existe apenas um valor de verdade, isto é, a primeira-mão, então questiona-se: Como é que a primeira mão ou um acontecimento pode ter um valor de verdade? Já sabemos que um valor de verdade demanda uma definição rigorosa para poder ser dita como uma "verdade". Então, como poderemos associar uma definição rigorosa, como por exemplo o conceito de valor, com palavras abrangentes ou imprevisíveis do tipo: "novidade" ou "acontecimento"? O texto de Deleuze nos dá a entender que o conceito de valor que formula-se a partir de uma técnica artística ou literária, não pode ser definido rigorosamente, mas pertence àqueles conceitos abrangentes que não comportam uma definição propriamente dita. Deixemos claro que o termo "abrangente", não significa aqui uma orientação para o transcendental. O conceito de valor ao qual Deleuze se refere não trata-se de uma qualidade absoluta, mas de uma qualidade relativa, isto é, uma relação dinâmica entre o valor e o homem, entre o homem e a sociedade, dando a entender que nunca há objetividade, isto é, relação entre o valor e a coisa, mas que todo valor de verdade que está em jogo está todo compreendido nos domínios da subjetividade. Por isso, Deleuze associa a verdade, não com a verdade daquilo que se diz, isto é, não a verdade absoluta e objetiva de um objeto ou de uma coisa, mas sim a verdade como a novidade autêntica daquilo que se diz, ou do como se diz, ou da "musiquinha" com a qual aquilo é dito, isto é, a subjetividade da comunicação do novo como o resultado de uma interpretação pessoal, uma vivência pessoal (DELEUZE, 2004,

p.92). Em outras palavras, Deleuze está nos falando de um deslocamento do valor de verdade para o outro campo, o campo da subjetividade humana. Nesse sentido, o valor é sempre valor para pessoas; para pessoas de uma determinada época ou de um determinado círculo cultural. E a subjetividade traz em si um estilo, que não é jamais imitação, mas a marca da personalidade, marca de distinção. Em suma, o estilo é o próprio ser humano, e os nossos mestres são aqueles que nos tocam com o seu estilo, com uma maneira autêntica de quem sabe dizer o novo para a sua época (DELEUZE, 2004, p.92). Mas, qual mestre motivou Deleuze a escrever esse artigo, intitulado *Ele foi meu mestre*? Quem foi o mestre da geração de Deleuze? Quem foi o seu mestre?

4 Sartre foi tudo isso para nós:

Este texto foi escrito um mês depois de Sartre ter recusado o prêmio Nobel de literatura. Mas, em que esse evento tocou a geração de Deleuze? Deleuze, através do texto *Ele foi meu mestre*, revela-se o porta-voz da sua geração, uma geração tocada pelo seu mestre. Neste texto, Deleuze nos diz com toda entonação que Sartre acaba de recusar o prêmio Nobel, por horror à ideia de representar algo, ainda que seja valores espirituais, ou, como Sartre mesmo diz, horror de ser institucionalizado (DELEUZE, 2004, p.93). Mas, como é que Sartre consegue romper com a representação, com a ideia de ser institucionalizado, se o que faz a essência da nossa sociedade são as instituições? Será que existe um lugar na sociedade para as "não-instituições"? Para as não-representações? Deleuze nos explica: "os pensadores privados opõem-se aos professores públicos. Até mesmo a Sorbonne precisa de uma anti-Sorbonne" (DELEUZE, 2004, p.93). Nesta citação, Deleuze associa o pensador privado à arte de não-representar, e a anti-Sorbonne à arte de não-institucionalisar. E por que "arte"? A arte como a invenção de um anti-valor, de um estilo, uma marca de personalidade, uma marca de distinção, como a quebra de uma ordem que representa, ordem que institucionaliza. Aqui Deleuze associa o termo "arte" à identidade entre vida e obra, ao próprio Sartre que identifica sua vida a sua obra, a obra como uma reação ao mundo burguês, associada ao ultrapassamento da sua própria situação de intelectual burguês. Portanto, vida e obra compondo, através da arte literária, uma identidade do pensamento e da liberdade. Liberdade como um estilo, como uma subjetividade da pessoa, uma personalidade. E por que o "pensador privado", ou o não-representar? Por que a anti-Sorbonne, ou o não-institucionalizar? Comecemos pelo o pensador privado. Deleuze nos diz que o pensador privado têm duas características: primeiramente, uma espécie de solidão que permanece propriamente sua em qualquer circunstância, isto é, a solidão de quem só fala em seu próprio nome, de quem não representa nada, nenhum modelo. A solidão de um homem que dirige-se aos outros do ponto de vista único da sua liberdade. A segunda

característica do pensador privado é a de ter em si uma certa agitação que ressoa a desordem do mundo, desordem, na qual eles agem e falam (DELEUZE, 2004, p.93). Isto seria o mesmo que dizer que, do mesmo modo que há a solidão do pensador privado, há também uma solidão dos que buscam um mestre, e que só poderiam encontra-lo nesse mundo agitado, isto é, num mundo que comporte um mínimo de desordem, numa sociedade em revolução permanente (DELEUZE, 2004, p.93). E é aqui o lugar dos mestres, no diz Deleuze; é o que ele chama de anti-Sorbonne, ou o mundo agitado e em revolução permanente. É esse o lugar do pensador privado, assim como a Sorbonne é o lugar do professor público. Mas qual é o ponto dessa contradição entre a Sorbonne e a anti-Sorbonne? Do ponto de vista ideológico, têm-se, de um lado, os pensadores que exprimem o pensamento burguês, uma ordem moral que, segundo Deleuze, nós estamos já acabados por essa ordem moral e pelo conformismo atual (DELEUZE, 2004, p.94). Do outro lado, em oposição ao pensamento burguês, surge Sartre como aquele que soube dizer algo novo. Segundo Deleuze, em *Que é a literatura?* Sartre traçava o ideal do escritor. Dizia Sartre, "o escritor retomará o mundo tal e qual, todo nu, todo suado, todo fedorento, todo cotidiano, fundado sobre uma liberdade para apresenta-lo às liberdades..." (DELEUZE, 2004, p.93), isto é, é preciso que o escritor dirija-se a um público do ponto de vista da sua liberdade, de tal forma que esse público tenha a liberdade de mudar tudo: Supressão de classes, a derrubada contínua da ordem a partir do momento em que ameaça se fixar, a abolição de toda ditadura, etc. (DELEUZE, 2004, p.93). Em uma só palavra, para Sartre, a literatura é essencialmente a subjetividade de uma sociedade em revolução permanente. E o lugar de Sartre é esse mundo em desordem, pois é lá que ele solicita presenças brutas, potências que de modo algum são representáveis, para poder apresenta-las às liberdades que desejam mudanças (DELEUZE, 2004, p.93). Como diz Deleuze, foi preciso a guerra da Argélia, a revolução Cubana, a guerrilha venezuelana para que Sartre pudesse reencontrar a agitação liberatória, a luta política (DELEUZE, 2004, p.93), e lá, inventar um novo estilo, ou uma nova maneira polêmica e agressiva de levantar os problemas (DELEUZE, 2004, p.92), e tocar aquela geração desejosa de um mestre para poder mudar tudo. Do ponto de vista da chegada do mestre para a sua época, Deleuze pergunta: "Quem, na época, soube dizer algo novo além de Sartre?" E Deleuze acrescenta que tudo veio de Sartre: os novos temas, um certo estilo novo, essa nova maneira polêmica e agressiva de levantar os problemas (DELEUZE, 2004, p.92). No mundo da desordem e da esperança de libertação, quando descobria-se e redescobria-se tudo: Kafka, os acertos de conta com o marxismo, o impulso em direção a um novo romance..., tudo passava por Sartre, não apenas porque, sendo um filósofo, possuía um gênio da totalização, mas porque sabia inventar o novo (DELEUZE, 2004, p.92). Com

relação à totalização, Deleuze nos diz que Sartre soube reunir para a sua geração as condições de uma totalização: aquela em que a política, o imaginário, a sexualidade, o inconsciente, a vontade se reúnem nos direitos da totalidade humana; e reúnem-se numa síntese violenta, feita de rachaduras e estiramentos (DELEUZE, 2004, p.94). Um exemplo, o último livro de Sartre, A *Crítica da razão dialética*, é, para Deleuze, um dos livros mais belos e mais importantes surgidos nestes últimos anos. Segundo Deleuze, a *Crítica da razão dialética* dá ao *O Ser e o nada* seu complemento necessário, no sentido em que as exigências coletivas completam a subjetividade da pessoa. E cada vez, a essência e o exemplo entram em relações complexas que dão um estilo novo à filosofia (DELEUZE, 2004, p.94-95). Vale ressaltar que essa exigência do coletivo, completando a subjetividade da pessoa, se dá dentro do espírito marxista, ainda que Sartre tenha tido acerto de contas sem fim com o marxismo, e com o objetivo de pôr em questão o mundo burguês. Um outro exemplo, os romances de Sartre: O garçom do café, a moça apaixonada, o homem feio, meu amigo-Pierre- que-nunca-estava-presente, formavam verdadeiros romances na obra filosófica e percutiam a essência ao ritmo de seus exemplos existenciais (DELEUZE, 2004, p.95).

5 Considerações Finais:

Para concluir, Deleuze nos mostra, no seu texto, como Sartre soube dar uma resposta a uma geração que não suportava mais uma ordem que subdivide a sociedade em classes; uma ordem que instaura regimes totalitários, aniquilando os direitos individuais; uma ordem que legitima impérios e suas colônias. Quanto à sua obra, Sartre reúne a totalidade humana ao mesmo tempo em que preserva a subjetividade da pessoa, isto é, o pensamento que refaz suas totalidades tornando-se ao mesmo tempo coletivo e privado, isto é, um pensamento em permanente revolução sintonizado a uma sociedade em revolução permanente. Em outras palavras, a essência e o exemplo entrando em relações complexas para dar um estilo novo, uma nova maneira de encarar os problemas da nossa modernidade. Enfim, Sartre queria reunir juntas: “as instituições” e “a sociedade em revolução”, de acordo com o que nos diz Deleuze: “Até mesmo a Sorbonne precisa da anti-Sorbonne” (DELEUZE, 2004, p.93). Sartre queria que as instituições ressoassem os anseios da sua geração, isto é, que as instituições ouvissem as dificuldades e as aspirações da sua modernidade. Que os professores públicos, um dia, cumprissem a sua principal missão: tornar-se os mestre da sua geração. E fico aqui com as palavras que fecham o texto de Deleuze quando este diz que o destino do mestre é de trazer ar puro quando fala, mesmo que seja difícil respirar esse ar puro, o ar das esperanças e novidades, o ar das ausências (DELEUZE, 2004, p.95).

6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

DELEUZE, Gilles. A Ilha Deserta E Outros Textos: Textos e entrevistas (1953-1974). Edição preparada por David Lapoujade. Trad. Brasileira. São Paulo: Editora Iluminuras, 2004a.

DELEUZE, Gilles. Ele Foi Meu Mestre. In: DELEUZE, Gilles. **A Ilha Deserta E Outros Textos: Textos e entrevistas (1953-1974)**. Edição preparada por David Lapoujade. Trad. Brasileira. São Paulo: Editora Iluminuras, 2004.

JAPIASSÚ, Hilton. Dicionário Básico de Filosofia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

ÉTICA DA ALEGRIA E DO ENCONTRO: DIALOGOS ENTRE DELEUZE E ESPINOSA

Lívia Godinho Nery Gomes Azevedo[1]

Resumo: Este trabalho tem como objetivo apresentar aproximações entre os pensamentos de Gilles Deleuze e Baruch Espinosa, destacando a compreensão da Ética da alegria e do encontro inerente a filosofia dos dois autores. Segundo Deleuze assim como uma forma musical depende da relação entre velocidades e lentidões das partículas sonoras, para Espinosa a maneira de viver depende de uma complexa relação de ritmos com os quais nos conjugamos com outros corpos. Portanto, a Ética espinosana implica uma prática, uma experimentação de maneiras de nos deixarmos contagiar pela alteridade, para conhecer o que fortalece nosso conatus, de modo que estejamos aptos a constituir encontros alegres. A vida ética começa no interior das paixões, pelo fortalecimento das mais fortes e enfraquecimento das mais fracas, portanto, na possibilidade de fortalecer o conatus para que se torne causa adequada dos apetites e dos desejos no âmbito das relações afetivas. A positividade ontológica do conatus que é afirmação absoluta da existência exprime a alegria como princípio estratégico de resistência à tristeza e a tudo que diminuiu a potência de agir.

Palavras-chave: Deleuze; Espinosa; Ética da alegria; encontro

Abstract: This paper aims to present approximations between the thoughts of Gilles Deleuze and Baruch Espinosa, highlighting the understanding of the Ethics of Joy and the inherent encounter of the two authors' philosophy. According to Deleuze, just as a musical form depends on the relation between velocities and slows of sound particles, for Espinosa the way of living depends on a complex relation of rhythms with which we conjugate with other bodies.Therefore, Espinosana Ethics implies a practice, an experimentation of ways to let ourselves be contaminated by otherness, to know what strengthens our conatus, so that we are able to constitute joyful encounters. Ethical life begins within the passions, by strengthening the stronger and weakening of the weaker ones, therefore, in the possibility of strengthening the conatus so that it becomes adequate cause of the appetites and desires in the ambit of the affective relations. The ontological positivity of conatus, which is an absolute affirmation of existence, expresses joy as a strategic principle of resistance to sadness and to everything that has diminished the power to act.

1 Professora Adjunta do Departamento de Psicologia da Universidade Federal de Sergipe

Keywords: Deleuze; Espinosa; Ethics of joy; meeting

1 Introdução

Em Espinosa (2008), a compreensão do corpo passa por duas proposições, uma dinâmica: o corpo se define pelo poder de afetar e ser afetado (E.III. postulado 1. p.163); e outra cinética: a individualidade de um corpo também se define pelas relações de repouso e movimento, de velocidade e lentidão (E.II. Lema 1 da proposição 13, p.99). Portanto, o corpo é sempre relacional e se define pelos afetos de que é capaz. Sendo assim, toda a Ética de Espinosa pressupõe a noção de experimentação, uma vez que não se sabe antecipadamente o que pode um corpo em um encontro, em uma combinação.

Na inspirada analogia entre a música e os compassos da vida, Deleuze (2003) sugere que, assim como uma forma musical depende da relação entre velocidades e lentidões das partículas sonoras, para Espinosa a maneira de viver depende de uma complexa relação de ritmos com os quais nos conjugamos com outros corpos.Ora, se a condição do corpo humano depende das combinações que resultam de suas relações internas e externas, pode-se dizer que o corpo é pleno de afeto. “Por afeto compreendo as afecções do corpo pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e ao mesmo tempo, as idéias dessas afecções”. (E. III, definição 3, p. 163).

Na medida em que o corpo é definido por seu poder de afetar e ser afetado, ele só pode ser compreendido relacionalmente. Espinosa (2008) pensa o ser humano e a sociedade sempre em termos coletivos, ou seja, para ele o corpo é já um coletivo; “o corpo humano compõe-se de muitos indivíduos”.

As afecções de um corpo podem variar sua potência de agir, estimulando-a ou refreando-a. No âmbito das relações humanas, um corpo age ou é ativo quando ele é a causa interna e completa da afecção e a alma é ativa quando compreende a atividade do seu corpo e a sua própria como causa total de um afeto ou de uma idéia; ao contrário, o corpo padece ou é causa inadequada da afecção quando ele gera somente parcialmente algum efeito em si mesmo ou fora dele, ou seja, quando a causa da afecção é externa e só parcialmente interna. A alma é igualmente passiva quando seus afetos ou suas idéias são determinados do exterior e só parcialmente por ela mesma. “Chamo de causa adequada aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma. Chamo de causa inadequada ou parcial, por outro lado, aquela cujo efeito não pode ser compreendido por

ela só" (Espinosa, 2008, E. III, definição 1, p.163). Segundo Espinosa (2008), o afeto é compreendido como ação, quando somos a causa adequada de alguma afecção; em caso contrário, uma paixão. . De forma análoga, a mente age na medida em que tem idéias adequadas (isto é, das quais ela é a causa interna completa), e padece quando tem idéias inadequadas (isto é, das quais ela é apenas causa parcial). Por idéia Espinosa (2008) compreende "um conceito da mente, que a mente forma porque é uma coisa pensante" (E. II, definição 3, p.79).

Na medida em que "a mente humana não conhece o próprio corpo humano e não sabe que ele existe senão por meio das idéias das afecções pelas quais o corpo é afetado" (E.II, proposição 19, p.113), a mente é a própria idéia, ou o conhecimento do corpo humano. Essa idéia é adequada quando a mente conhece a essência de seu corpo; é inadequada quando a mente possui apenas uma imagem de seu corpo, imagem que é produzida pelos outros corpos em relação ao seu. Deleuze (2003) menciona a consciência como sendo naturalmente o lugar da ilusão, pois ela recebe os efeitos dessas afecções, mas ignora suas causas. Quando um corpo encontra outro corpo, ou uma idéia uma outra idéia, a maneira como eles se relacionam pode compor um aumento da potência de agir ou um pode decompor o outro, destruindo a coesão de suas partes. Nós registramos apenas os efeitos dessas composições e decomposições. Em outras palavras, a consciência recolhe somente o que chega ao nosso corpo, o que chega a nossa alma, isto é, o efeito de um corpo sobre o nosso, o efeito de uma idéia sobre a nossa. Deleuze (2003) ressalta que, na ordem dada de nosso conhecimento e de nossa consciência, nós não sabemos nada sobre o que é nosso corpo em sua essência, nem sobre os outros corpos e as outras almas ou idéias, como também desconhecemos as regras pelas quais todas as relações entre corpos e entre idéias se compõem e se decompõem. É nesse sentido que tendemos a ter idéias inadequadas, confusas e mutiladas, efeitos separados de suas próprias causas. As idéias inadequadas não são falsas em si mesmas, são confusas e parciais na medida em que não conhecemos as causas verdadeiras pelas quais as coisas exteriores nos afetam. Não obstante, a possibilidade da passagem das idéias inadequadas para as adequadas encontra-se na própria afetividade, nos tornando causas adequadas de nosso *conatus.*

2 Conatus e o esforço de perseverar na existência

Segundo Espinosa (2008) *conatus* é o esforço de perseveração na existência. "Sendo uma força interna para existir e conservar-se na existência, o *conatus* é uma força interna positiva ou afirmativa, intrinsecamente indestrutível, pois nenhum ser busca a autodestruição". (Chauí, 2005, p.59). No corpo o *conatus* se chama apetite; na alma desejo. A nossa existência está diretamente

interligada com os outros corpos, e, portanto, a condição de nossa vitalidade ou *conatus* depende dos encontros que estabelecemos nesses entrelaçamentos. É nesse sentido que Chauí (2005) afirma:

> (...) dizer que somos apetite corporal e desejo psíquico é dizer que *as afecções do corpo são afetos da alma.* Em outras palavras, as afecções do corpo são imagens que, na alma, se realizam como idéias afetivas ou sentimentos. Assim, a relação originária da alma com o corpo e de ambos com o mundo é a relação afetiva. (p.59, itálicos da autora).

As relações afetivas alteram nosso *conatus*; assim, tal como o alimento é fonte de energia vital, nossos vínculos também nos alimentam, revigorando a nossa alma. Apetite e desejo nos levam a agir conforme os nossos encontros, ou seja, são determinados pelas afecções que nos chegam das relações externas. É válido lembrar que para Espinosa (2008) "se uma coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de agir de nosso corpo, a idéia dessa coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de pensar de nossa mente" (E. III, proposição 11, p.177). Assim, a mente pode sofrer grandes mudanças, passando ora a uma perfeição maior, ora a uma menor. Espinosa (2008) compreende alegria como o afeto que possibilita a passagem para uma perfeição maior, ou seja, quando encontramos um corpo que aumenta a nossa potência de agir, fortalecendo nosso *conatus*, somos afetados de alegria; ao contrário, o afeto de tristeza é a passagem para uma perfeição menor, isto é, quando nos relacionamos com algo que diminui a nossa potência de agir, debilitando o *conatus.*

Para Espinosa (2008), não há coisas boas ou más em si mesmas; bom e mal se referem à maneira como as coisas e os outros afetam nosso *conatus*. Por isso, a *Ética* inverte o sistema de julgamento próprio da moral, fundado na existência do bem e do mal em si, concebidos como valores, normas e modelos de ação que dirigem de fora o agente, o qual deve submeter-se a eles. Espinosa substitui a moral fundada na existência de valores transcendentes por uma tipologia dos modos de existência imanentes ao próprio *conatus*. Segundo Deleuze (2003), eis a diferença entre ética e moral: Espinosa (2008) desvaloriza a oposição „bem-mal", substituindo-a pela diferença qualitativa de maneiras de existir „bom-ruim". "Toda a ética se apresenta como uma teoria da potência, em oposição à moral como teoria dos deveres". (Deleuze, 2003, p.143, tradução minha). Quando um corpo encontra um outro, pode ser que este lhe seja bom, acrescentando-lhe sua potência, aumentando sua força de existir. Ao contrário, quando um outro corpo subtrai, imobiliza a nossa potência de agir, ele é ruim. Em outras palavras, o bom é quando entramos em contato com um corpo que convém com a nossa natureza, tal como um alimento, passando a uma perfeição maior (alegria); e ruim quando nos relacionamos com um corpo que não convém com a nossa natureza, tal como o veneno em nosso sangue, passando a uma perfeição menor (tristeza). Bom e

ruim correspondem aos afetos de alegria e tristeza à medida que somos conscientes deles. Bom e ruim são os sentidos da variação da potência de agir: o aumento dessa potência (alegria) é bom, a diminuição (tristeza) é ruim. Nesse sentido, Deleuze (2003), ao mencionar a desvalorização espinosana do bem e do mal, prefere falar em bons e maus encontros. O bom encontro é aquele em que nos relacionamos com um corpo que convém com a natureza do nosso, no sentido de que ele se combina com a relação de movimento e repouso que caracteriza nosso corpo, aumentando a sua potência de agir. O mau é o encontro com um corpo que não combina com o nosso, no sentido de que o afeta destruindo ou decompondo sua relação característica – tal como acontece no envenenamento, indigestão, intoxicação.

O conceito de *conatus* envolve uma positividade, como pura afirmação da vida, pois o esforço por perseverar em seu ser já é afirmação de sua existência mesma; nenhum ser tem algo em si por meio do qual possa ser destruído ("nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa exterior", E. III, proposição 4, p.173), ao contrário ele se opõe a tudo o que possa excluir/aniquilar sua existência e esforça-se por perseverar em seu ser. Nesse sentido, onde existe vida há resistência. Bove (1996) fala desta perseverança como processo constitutivo de uma individualidade capaz de resistir.

E é nesta dinâmica da resistência-ativa do *conatus* ao esmagamento total por forças exteriores mais potentes que Bove (1996) compreende a afirmação da existência como estratégia. "Potência singular de afirmação e de resistência, o *conatus* espinosista é uma prática estratégica de decisão de problemas e de sua resolução." (Bove, 1996, p.14, tradução minha). Ao falar da constituição do sujeito estratégico, Bove (1996) chama atenção para a natureza essencialmente prática da subjetividade, uma vez que para Espinosa (2008) "os homens agem, em tudo, em função de um fim, quer dizer, em função da coisa útil que apetecem" (apêndice E. I. p.65). A positividade ontológica do *conatus* que é afirmação absoluta da existência exprime a alegria como princípio estratégico de resistência à tristeza e a tudo que diminuiu a potência de agir; trata-se de um esforço em conservar os afetos de alegria e as condições vinculadas a eles e esquecer, afastar a representação de imagens nocivas em benefício de uma outra imagem investida de um afeto alegre.

Bove (1996) atenta para o fato de que o sujeito estratégico é também essencialmente amoroso, é o afeto que determina a intenção e o desenvolvimento da ação. Nossa relação com os objetos nunca é neutra. É por desejo que nós distinguimos uma coisa a qual atribuímos nosso afeto. Assim, se uma coisa se torna "boa" porque eu a desejo, ela também se torna uma "coisa" pelo fato

mesmo desse desejo. É segundo a necessidade do princípio do prazer (ou da necessidade) que o ser humano relaciona a um ser ou objeto exterior a causa do afeto de alegria.

Agir, para o sujeito, é de fato agenciar meios em vista de um fim, isto é, "causas" em vista de conseqüências supostas como necessárias. A relação causal é, portanto, envolvida em todas as ações que empreendemos no e sobre o mundo, mas empreendemos estas ações porque perseguimos objetivos colocados como bens, úteis ao nosso *conatus.* (Bove, 1996, p.69, tradução minha).

A maneira como nos combinamos com outros corpos em nossos encontros pode surpreendentemente nos abrir janelas com vistas a horizontes outros, trazendo modificações significativas para nossas possibilidades de ação. Em suas relações, o corpo pode descobrir novas habilidades, interesses, gostos nunca antes experimentados. Tais descobertas podem gerar transformações subjetivas que de fato engrandecem a alma – tamanha a força dos bons encontros. No vínculo afetivo entre mãe e filho, entre amantes e até mesmo entre amigos, há uma ampliação de aprendizagens e das maneiras de afetar e ser afetado, de modo que os corpos sentem-se plenos da alegria de viver, sensação que é em si mesma da ordem do engrandecimento e elevação do *conatus* como oriundos da força do amor.

Portanto, a condição da intensidade do *conatus* é correlativa à qualidade de nossos apetites e desejos, isto é, à maneira como nos relacionamos. Em outras palavras, a variação de nossa potência de existir exprime a forma como se dão nossas relações afetivas. Como já foi dito, nada é mau ou bom em si mesmo, de modo que Espinosa afirma que não desejamos algo por o julgarmos bom, mas ao contrário, nós o julgamos bom porque o desejamos. Nem sempre temos o conhecimento adequado de nossos apetites e desejos, portanto, não compomos sempre bons encontros. A variação da potência de agir será boa ou ruim conforme o arranjo composto no encontro que envolve a natureza de ambos os corpos. Nesse sentido, um mesmo corpo ou potência de agir pode compor um encontro ruim com determinado corpo, diminuindo a sua potência de agir, e pode não ser nocivo no encontro com outro corpo, fortalecendo seu *conatus.* Em outras palavras, um mesmo corpo compõe diferentes combinações, podendo investir o poder de ser afetado de determinado corpo com afetos de alegria, e gerar a tristeza e o adoecimento do *conatus* de um outro. A qualidade imponderável da multiplicidade dos efeitos de combinações de um mesmo corpo, ou seja, das diferentes maneiras como ele afeta e é afetado em suas relações, é da ordem da complexidade das alergias e intoxicações. Uma mesma fruta, substância, aroma, alimento, e até mesmo certas texturas podem produzir em algumas pessoas indigestão ou coceiras, num grau de intolerância que desencadeia sérios problemas, enquanto que para outras pessoas são inofensivos e até úteis.

É precisamente porque desconhecemos de antemão os efeitos das combinações que compomos, não sendo causa adequada de nosso *conatus,* que muitas vezes constituímos maus encontros. Se no bom encontro há trocas de aprendizagens que revigoram o ânimo de viver, no mau encontro o corpo é passivo e tomado por afetos de tristeza que geram o seu adoecimento e enfraquecimento do *conatus.* Uma vez que podemos ser afetados de múltiplas maneiras, um mesmo objeto ou pessoa pode ser a causa de muitos e conflitantes afetos. De acordo com Espinosa (2008), os principais afetos e flutuações de ânimo derivam da composição dos três afetos primitivos: desejo, alegria e tristeza. "O amor nada mais é do que a alegria, acompanhada da idéia de uma causa exterior, e o ódio nada mais é do que a tristeza, acompanhada da idéia de uma causa exterior". (E. III, escólio da proposição 13, p.181). Como não somos sempre causa adequada de nossos apetites e desejos, as relações humanas são sempre perpassadas por afetos que são variações do ódio, tais como o ciúme, a inveja, o desprezo, a crueldade etc. As redes afetivas constituem um emaranhamento de idéias inadequadas e confusas provenientes de todos os corpos envolvidos – daí a dificuldade das relações afetivas. Na complexa trama dos relacionamentos, há vínculos afetivos que podem ser tão destrutivos quanto uma alergia ou intoxicação. Os relacionamentos e dinâmicas familiares, em quais as potências são preenchidas predominantemente por afetos de tristeza, podem gerar conseqüências nefastas, como o adoecimento do *conatus,* como a depressão, e até mesmo a sua total destruição, pelo suicídio. O corpo deprimido é o protótipo da passagem do *conatus* a uma perfeição menor (tristeza), pois o corpo padece enfraquecido em sua potência de agir.

O poder de ser afetado do corpo é sensibilizado, estimulado a todo tempo por múltiplas causas exteriores, de maneira que nem sempre temos o controle de nossos afetos, submetidos ao acaso dos encontros, ignorantes de nossa sorte e do nosso destino.

3 Corpo servil: impotência, tristeza, expropriação da liberdade

A alma triste não possui o conhecimento adequado de seus desejos e submete-se ao comando das causas exteriores, fazendo de sua impotência a sua única paixão. A alma triste não age, é passivo-passional, perde o referencial do seu *conatus*, submetendo-se a forças externas. É nesse sentido, que o tirano precisa da tristeza, assim como as almas tristes precisam de um tirano para se propagar; segundo Deleuze (2003) o que os une é o ódio pela vida, o ressentimento contra a vida.

A servidão humana nasce, portanto, do enfraquecimento e assujeitamento do próprio *conatus* ao poder de forças externas. Assim, a servidão é proveniente da paixão, e não dos afetos, isto é, ela resulta do aumento imaginário da força para existir e sua diminuição efetiva. Chauí

(2005) também pensa a servidão como uma condição de alienação do sujeito na qual ele desconhece sua própria potência de agir e deseja o poder ao qual está submetido, embora não o reconheça:

> Ilusão de força na fraqueza interior extrema, a servidão é deixar-se habitar pela exterioridade, deixar-se governar por ela e, mais do que isso, Espinosa a define literalmente como *alienação* (o indivíduo passivo-passional é servo de causas exteriores, está sob o poder de um outro ou, em linguagem espinosana, é *alterius juris*, está *alienus juris*). Alienados, não só não reconhecemos o poderio externo que nos domina, mas o desejamos e nos identificamos com ele. A marca da servidão é levar o apetite-desejo à forma limite: a carência insaciável que busca interminavelmente a satisfação fora de si, num outro que só existe imaginariamente. (p.62)

Gleizer (2005), ao atentar para a importante diferença entre os afetos ativos e passivos, também destaca a alienação como condição proveniente das paixões. Pois como os afetos passionais, sejam eles alegres ou tristes, dependem da afluência de causas exteriores, caracterizam-se pela dependência em relação ao outro. Já os afetos ativos, como resultam de nossas ações, possuem como marca a autonomia e o exercício pleno e eficaz de nosso *conatus.*

Bove (1996) fala de uma condição generalizada de alienação como conseqüência prática do delírio de um Deus-Pessoa e de um comportamento espontaneamente finalista na busca do útil próprio que determinam a orientação do *conatus* em relação à ficção finalista. Segundo o autor, a ficção finalista impõe ao *conatus* um sentido à sua liberdade na busca do útil próprio, um sentido necessário de sua própria saúde. Nesse sistema finalista a significação da liberdade encontra um sentido paradoxal na definição do seu bom uso; o bom uso da liberdade é o serviço de Deus, ou seja, a submissão ou a servidão voluntária.

A ficção finalista impõe ao *conatus* uma imagem de sua própria saúde, intrinsecamente ligada à submissão a Deus através do culto. Ora, esta saúde é, do ponto de vista da afirmação do desejo, a doença mesma, o envenenamento progressivo e inelutável da potência de agir. (Bove, 1996, p.178, tradução minha).

Assim, a realidade-representação torna-se cada vez mais alienante, na medida em que separa os homens de sua própria potência, isto é, de seu desejo como afirmação da vida. A ficção finalista constitui um verdadeiro sistema em que os homens vivem, no qual a idéia de um Deus-Pessoa é ao mesmo tempo o fundamento, a origem e o fim (Bove, 1996). O prejulgamento da finalidade da saúde ou da busca do útil próprio através da instauração do culto se transforma inelutavelmente em superstição. Bove (1996) destaca a relação necessária entre a superstição e o temor, pois somente a alma triste e temerosa nega o seu desejo e se submete, escavando sua própria servidão, a fim de se salvar. Em outras palavras, os homens dominados pela superstição desejam a servidão como se

fosse sua saúde, como meio mesmo de sua salvação – eis porque Bove (1996) refere-se à servidão como objeto paradoxal do desejo:

> os homens não buscam a servidão pela servidão, a negação de seu desejo pela negação de seu desejo, mas por qualquer coisa na servidão, nesta negação, que é da ordem mesma da saúde, isto é, da afirmação da vida. Os homens lutam pela servidão com o mesmo ardor que lutam por sua saúde porque buscam a saúde na servidão. É este terrível paradoxo que é preciso enfrentar: a servidão é um objeto paradoxal no que ela envolve, em sua negatividade, qualquer coisa que é naturalmente desejada. (Bove, 1996, p.180, tradução minha).

La Boétie (1999), em seu célebre *Discurso da Servidão Voluntária*, busca elucidar como os homens de tantas cidades e nações servem a um único tirano, entregando seus bens, mulheres e crianças, suas próprias vidas. Essa desistência da vida e da liberdade é questionada pelo autor quanto ao seu possível estatuto de covardia. Pois ele destaca que são os próprios homens que se fazem dominar, é o povo que se sujeita, que se curva de maneira aviltante ao tirano.

Segundo La Boétie (1999), "há três tipos de tiranos: aqueles que obtêm o reino por eleição do povo; outros pela força das armas; ou ainda, por sucessão de sua raça". O tirano que adquiriu o reino através da guerra comporta-se nele como se estivesse em terra conquistada. Os que nascem reis foram criados no seio da tirania e oprimem os homens a ele submetidos como seus servos hereditários. La Boétie (1999) destaca que o tirano a quem o povo deu o estado supera os outros tiranos em crueldade, uma vez que elevado acima dos outros não quer mais sair, desejando passar para seu filho o poder que o povo lhe outorgou. "Há três tipos de tiranos", mas a maneira de governar é sempre a mesma. O eleito se comporta como um conquistador, o conquistador se comporta como um eleito, o herdeiro se comporta como um conquistador e os três desejam a perpetuação do poder em sua família.

O autor destaca que tudo que tem vida sente o mal da sujeição e procura a liberdade. Portanto, de acordo com La Boétie (1999), para que os homens deixem-se sujeitar é preciso que eles sejam forçados ou iludidos. Inicialmente os homens servem obrigados e vencidos pela força; no entanto, as gerações seguintes se submetem sem pesar e fazem de bom grado o que seus antecessores fizeram por imposição. Assim, os homens que nasceram sob a opressão, criados e educados na servidão, contentam-se em viver como nasceram, passando a considerar como natural a condição de aviltamento.

Essa naturalização da servidão, ou seja, o costume em ser criado como servo é a primeira razão pela qual os homens sujeitam-se de bom grado. Segundo La Boétie (1999) desta razão decorre uma outra: "que sob os tiranos as pessoas facilmente se tornam covardes."

La Boétie (1999) destaca que ao subjugar-se o homem perde a coragem, sua vivacidade e seu coração esmorecem. Os tiranos antigos, ao buscar facilitar a dominação, tornando os súditos dóceis, utilizavam os teatros, os jogos, os espetáculos, os gladiadores como ferramentas da tirania, como iscas da servidão.

Ainda, ao apontar como o tirano subjuga os súditos, o autor ressalta que a tirania é alimentada por cerca de cinco ou seis cúmplices do tirano que não medem esforços para lhe servir, preocupam-se em agradá-lo, se aprazem com o prazer dele. Estes disseminam a maneira como servem ao tirano para os demais da população. Assim, o tirano subjuga os súditos uns através dos outros. Os que se aproximam do tirano, querem servir para ter bens e, assim, além de contribuir com a maldade e servidão, também se iludem, são tomados pela tolice, pois ninguém pode possuir algo de seu sob o tirano; então, acabam abraçando a servidão e recuando mais de sua própria liberdade.

Da dureza do coração do tirano, que odeia seu reino, o qual só faz obedecê-lo, não se pode esperar nenhuma amizade. A amizade só se revela entre pessoas de bem, que se relacionam por mútua estima. “Não pode haver amizade onde está a crueldade, onde está a deslealdade, onde está a injustiça...”, disse La Boétie (1999, p.35-36).

Nesse sentido, a amizade é o oposto da condição de servidão e aviltamento. Chauí (1999) destaca que o sentido irredutível que La Boétie conferiu à amizade foi: o não servir.

O corpo servil padece. A alienação de sua própria potência o torna escravo de desejos outros, sendo incapaz de orientar-se por seus afetos mais autênticos. Para Espinosa (2008) a servidão é “a impotência humana para moderar e refrear os afetos” (prefácio, E. IV p.263). A servidão é, portanto, uma condição cruel de impossibilidade da fruição existencial mais legítima do sujeito como protagonista de sua própria vida. O ódio que envenena a vida é inclusive o ódio contra si. Na filosofia de Espinosa há uma celebração da vida, precisamente porque ela denuncia tudo o que nos separa da vida, todos os valores dirigidos contra a vida ligados às ilusões de nossa consciência. Deleuze (2003) menciona que a afirmação espinosana da vida considera que mesmo no sentimento de esperança do escravo há semente de tristeza, pois o homem livre ama a liberdade mais do que a esperança das recompensas ou a segurança dos bens. A tristeza está na raiz de toda tirania e opressão, e por isso mesmo Espinosa (2008) a qualifica como um afeto ruim que leva ao alheamento dos poderes de afetar e ser afetado e à desvitalização da força para existir. A paixão triste é sempre a impotência (Deleuze, 2003).

4 É Preciso estar atento e forte

A *Ética* espinosana é a exaltação da ética da alegria que nos conduz à idéia adequada de nós mesmos e de Deus. Ela concerne a uma maneira de ser que nos convoca a buscar união com as coisas e seres que fortalecem nosso corpo e alma, ao invés de permanecermos ao acaso dos encontros. A *Ética* envolve uma experimentação implicada com a elucidação de questionamentos de ordem prática: se a consciência é também o território das ilusões e é natural ter idéias confusas, incertas, como se tornar consciente de si mesmo e de Deus? Como passar das paixões tristes às paixões alegres a partir das quais passamos aos afetos ativos? Como se tornar causa adequada, ou seja, como chegar a ser causa total dos efeitos de nossos afetos?

Segundo Espinosa (2008), a possibilidade da ética encontra-se na conservação do *conatus* como fundamento único da virtude. "A virtude é a própria potência humana, que é definida exclusivamente pela essência do homem, isto é, que é definida pelo esforço pelo qual o homem se esforça por perseverar em seu ser." (E. IV, demonstração da preposição 20, p.289). Logo, a chave da ética está no esforço para fortalecer o *conatus,* o que supõe uma abertura para afetar de múltiplas maneiras outros corpos e poreles ser afetado, compondo relações que visem a contribuir ao aperfeiçoamento da potência de agir dos outros corpos e também por eles ser revitalizado. Em outras palavras, a virtude supõe uma disposição afetiva, um gosto para relacionar-se com a capacidade para pensar e interpretar seus próprios apetites e desejos nesses relacionamentos, passando das idéias inadequadas às adequadas. É no âmbito de nossas relações afetivas que há a possibilidade de nos descobrirmos como causas adequadas de nossos apetites e idéias. Ou seja, é através de nossos próprios afetos que podemos nos tornar causa adequada de nossos apetites e desejos, fortalecendo nosso *conatus*:

> (...) a ética não é senão o movimento de reflexão, isto é, o movimento de interiorização no qual a alma interpreta seus afetos e as afecções de seu corpo, destruindo as causas externas imaginárias e descobrindo-se e a seu corpo como causas reais dos apetites e desejos. A possibilidade da ação reflexiva da alma encontra-se, portanto, na estrutura própria da afetividade: é o desejo de alegria que a impulsiona rumo ao conhecimento e à ação. Pensamos e agimos não contra os afetos, mas graças a eles. (Chauí, 2005, p.65).

Desse modo, não estamos confinados aos maus encontros e às tristezas. A vida ética implica a passagem das paixões tristes às alegres, portanto da fraqueza à força, que nos afasta da passividade e nos abre para a ação. A ética é, assim, uma possibilidade que nasce dos próprios afetos e implica o esforço para estarmos atentos ao nosso corpo e em sintonia com os nossos desejos. É um convite a entrarmos em contato com as singularidades de nosso corpo, conhecendo-o em suas necessidades e limitações, assumindo o risco das descobertas de suas novas potências e

fragilidades nas suas afecções. A vida ética começa se estivermos plenos de coragem e livres para lançarmo- nos na aventura de descobrir o que pode o nosso corpo em relação, para que então possamos orientar nossas ações com base em nossos afetos alegres. Portanto, a *Ética* espinosana implica uma prática, uma experimentação de maneiras de nos deixarmos contagiar pela alteridade, para conhecer o que fortalece nosso *conatus,* de modo que estejamos aptos a constituir encontros alegres.

O caminho ético pressupõe o cuidado com o corpo, possibilitando que ele seja afetado ao máximo por afetos de alegria. Espinosa (2008) nos diz que quanto mais somos afetados por alegria, mais passamos à perfeição e participamos da natureza divina; portanto, o homem virtuoso e sábio procura recompor o corpo com refeições saudáveis e usufrui do atrativo das plantas verdejantes, das artes, do esporte, da música, do teatro como alimentos que revigoram o corpo e a alma. O cuidado de si, como nos lembra Foucault (2004), é ético em si mesmo e constitui uma prática da liberdade que implica também uma maneira de cuidar dos outros. A ética encontra-se na possibilidade de fortalecimento do *conatus,* tornando-nos causa adequada de nossos desejos para que possamos passar da passividade a uma afetividade ativa que busca transmitir aos outros afetos de alegria. O comprometimento ético envolve o esforço em contribuir com o engrandecimento da potência de agir dos outros, contagiando-os com afetos de alegria, como o amor, gentileza, amizade, generosidade etc.

A passagem aos afetos ativos em nossos relacionamentos requer a disposição para atingirmos as pessoas com afetos de alegria, comprometidos com a expansão do amor em nossas relações cotidianas, atuando como força que pode transformar inclusive o ódio. Segundo Espinosa (2008), quanto mais somos livres e vivemos sob a condução da razão, tanto mais implicados estaremos em retribuir os afetos de ódio, como a ira e o desprezo de alguém, com amor e generosidade, de tal maneira que convertamos o ódio em amor.

A grandiosa inovação de Espinosa (2008) em sua *Ética* foi demonstrar a força dos afetos. “O ódio é aumentado pelo ódio recíproco, e contrariamente, pode ser eliminado pelo amor” (E.IV, demonstração da proposição 46. p.321). Logo, o comprometimento ético supõe o esforço para cultivar o amor em nossas relações afetivas, buscando sempre contribuir com o crescimento da potência de existir dos outros. O empenho dos sentimentos ativos em não ser afligido por afetos de ódio implica também o esforço para que outras pessoas não padeçam desses afetos.

A conduta ética supõe o exercício ativo e criativo de nossos investimentos afetivos. A gravidade de tal tarefa torna-se ainda mais relevante no atual contexto de subordinação da

subjetividade e dos afetos ao registro econômico. Na contemporânea conjuntura de apropriação da afetividade pelos imperativos do mercado é preciso estar atento e não se deixar levar pelas estratégias sedutoras do mercado que visam a todo instante capturar o consumidor através da manipulação de seus afetos com falsas promessas de felicidade que não condizem propriamente com o fortalecimento de seu *conatus.* Ao contrário, a luta incessante de atualização ao movimento fluído e ininterrupto do consumo pode gerar um desgaste de energia desnecessário, o debilitamento de nosso *conatus* na busca por interesses e desejos que não são propriamente os nossos, mas aqueles preestabelecidos pelo mercado.

5 Referências Bibliográficas:.

BOVE, L. *La Stratégie du Conatus. Af rmation et résistance chez Spinoza.* Paris. Librairie Philosophique J. VRIN, 1996.

CHAUI, M. de S. "Amizade, Recusa do servir". Em: Santos, L. G. e outros. *Discurso da Servidão Voluntária.* Etienne de La Boétie. São Paulo: Brasiliense, 1999. p. 173- 239.

CHAUI, M. de S. *Política em Espinosa.* São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

DELEUZE. G. *Spinoza. Philosophie pratique.* Paris: Les Éditions de Minuit, 2003.

ESPINOSA, B. *Spinoza. Ética.* 2a edição. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

FOUCAULT, M. *Ética, Sexualidade, Política.* Organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta; tradução Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

GLEIZER, M.A. *Espinosa e a afetividade humana***.** Rio de Janeiro:Jorge Zahar Ed., 2005.

LA BOÉTIE, E. O Discurso da Servidão Voluntária ou O Contra Um. In: Santos, L. G. e outros. *Discurso da Servidão Voluntária.* Etienne de La Boétie. São Paulo: Brasiliense, 1999. p. 11-37.

ESBOÇOS SUBURBANOS (OU: NEM RÚSTICO, NEM URBANO)

Rodrigo Pinto de Brito[1]

Resumo: Pretendemos aqui discutir novamente a querela entre Rústicos X Urbanos acerca de como interpretar o ceticismo de Sexto Empírico, notadamente os tópicos da *epoché* e dos *dogmata.* A partir disso, esboçamos outra interpretação, que chamamos de Suburbana, utilizando a maquinaria conceitual de J. L. Austin (1956 & 1962).

Palavras-chave: Ceticismo Sextiano; Rústicos X Urbanos; Suburbanos; Teoria dos atos de fala; J. L. Austin.

Abstract: We aim to examine the quarrel between Rustic and Urban ways of interpreting the Sextan Scepticism, mainly the issues about the *epoché* and the *dogmata.* After that, we outline another interpretation, so-called Suburban, using J. L. Austin's conceptual machinery (1956 & 1962).

Keywords: Sextan Scepticism; Rustics vs. Urbanes; Suburbans; Speech acts theory; J. L. Austin.

1 Introdução

Desde antes da (re)formulação do Pirronismo sob Enesidemo de Cnossos, Estoicos e outros detratores do ceticismo criticam-no por incorrer em inviabilidade prática. No caso de Sexto Empírico, de certo modo, herdeiro de um legado de argumentos antidogmáticos que antecederia ao próprio Pirro, há o agravante de que ele também herdaria as diferentes facetas dessa crítica.

O argumento da inviabilidade prática, ou *apraxía*, assere que o ceticismo depõe contra a vida, inviabilizando-a. Um cético, por não ter critério, não poderia saber se algo é verdadeiro ou falso, bom ou ruim, natural ou convencional e etc. A suspensão do juízo alvejaria as três partes em que tradicionalmente as filosofias Helenísticas dividiam suas doutrinas: epistemologia/lógica, ética e física, impactando também sobre as fundamentações teóricas das *téchnai* (ou ofícios), e talvez além, acometendo mesmo a vida ordinária...

Aqui, não obstante as diferentes nuances, nomenclatura e os pormenores históricos do problema da *apraxía*, me concentrarei na crítica quando feita à concepção Sextiana de ceticismo

1 Prof. Universidade Federal de Sergipe.

pirrônico, por cuja coerência tentarei argumentar, mas oferecendo uma interpretação que nem é Rústica e nem Urbana.

Para tal, antes de tudo, façamos uma breve recapitulação dos significados das posturas Rústica e Urbana[2].

2 Os Urbanos e suas crenças:

Segundo Barnes (1998), quem vê a modalidade Rústica[3] de ceticismo em Sexto, por um lado, enfatiza que argumentos contra a causalidade, o tempo ou os Tropos de Agripa não parecem dirigir-se tão-somente a proposições de cunho filosófico ou científico, em vez disso, esses argumentos atingiriam também o âmbito da vida ordinária. Ademais, notoriamente, os detratores do ceticismo, ao acusarem-no de *apraxía*, aparentemente imaginaram-no como atingindo dinâmicas que pertencem à vida cotidiana.

Por outro lado, quem interpreta o ceticismo Sextiano de modo Urbano[4], remete-se à declaração do filósofo de que o cético pretende curar os dogmáticos (e somente os dogmáticos) de suas patologias típicas: a pretensão e a precipitação (P.H. III, 280). Então, nesse caso, o ceticismo não comprometeria a vida comum. Finalmente, Urbanos evocam a exortação Sextiana à observância de instâncias dessa mesma vida: ser ativo numa *téchne*, aderir ao *nómos* e ao *éthos* de onde se estiver, por exemplo.

Frede (1998a, 1998b), nosso Urbano paradigmático aqui, pensava que a abordagem cética não redundava em *apraxía* ou *aphasía* e que, das duas uma: ou os "dogmáticos" eram ingênuos, ao suporem que os céticos eram *naifs* por pretenderem uma forma impraticável de vida; ou os céticos eram de fato *naifs*, pois por mais que alegassem o contrário, não poderiam evitar conhecer muitas coisas (com o acréscimo importante e problemático de que haveria tacitamente o requisito de que é preciso crer para conhecer, voltarei a isso depois). Mas é de estranhar-se que, estando os céticos familiarizados com as recorrentes facetas da crítica da *apraxía*, apesar disso, parecem ter seguido adiante, filosofando, sem dar uma resposta satisfatória a ela, como se fosse uma crítica inócua e que nada tivesse a dizer! Para Urbanos, a inocuidade se deve ao fato de que a *epoché* dos nada *naïf* céticos não atingiria a vida comum. Portanto, não há *apraxía*, os ingênuos dogmáticos enganaram-se.

---

2 Para mais, ver: MARCONDES, 2008.

3 O termo "Pirronismo Rústico" origina-se em Galeno, ver: *De differentia pulsuum* 8.711.3; *De praenotione ad Posthumum* 14.628.18. Por antítese advém a nomenclatura hodierna: "Urbanos". Sobre a postura Rústica, ver: BURNYEAT, 1998a, 1998b.

4 Ver: FREDE, 1998a, 1998b.

Urbanos e Rústicos corretamente concordam que há uma relação de proporcionalidade direta entre suspensão de juízo e crenças. Ou seja: quanto maior o escopo da *epoché*, mais abrangente o conceito de *dogma*. Contudo, discordam precisamente quanto aos limites desse escopo, e, consequentemente, quanto à abrangência dos *dogmata*. Assim, Urbanos pensam que os *dogmata* são estritamente proposições filosóficas ou científicas, logo, evocando a proporcionalidade direta, a *epoché* cética atingiria tão-só esses tipos de proposições, e não asserções feitas no âmbito da vida comum, que estaria imune. Eis que o ceticismo é possível, como em um abracadabra argumentativo! Mas, posto desse modo, isso faz sentido? Sendo mais preciso: é um procedimento correto restringir os *dogmata* a asserções filosóficas ou científicas?

Para respondermos essa pergunta, analisemos algumas fontes próximas de Sexto tanto na época quanto no horizonte conceitual e interesses filosóficos. Em primeiro lugar, Galeno. Em seguida, Epicteto[5].

O médico de Pérgamo nos deixou uma obra, riquíssima, na qual apresenta a disputa entre três seitas médicas (Empiristas, Racionalistas e Metódicos): *De Sectis*[6]. De fato, trata-se da primeira narrativa de uma disputa entre Empiristas X Racionalistas conduzida nesses termos, preconizando, de certo modo, a disputa Moderna, inclusive enquanto fonte recorrente de consulta[7].

Lendo lado-a-lado *De Sectis* com pseudo-Galeno (*Introductio seu Medicus*), temos um panorama da abordagem metodológica da seita dos médicos Racionalistas, também conhecidos como Dogmáticos, de modo que podemos entender porque eles atendem por esses nomes. Para começar, são Racionalistas porque pensavam que a investigação estritamente racional, com o mínimo de recurso à empiria, era a via correta para compreensão dos processos relativos à arte médica, a saber: manutenção da saúde, quando houver, e sua recuperação, quando não. Além disso, utilizavam um procedimento dedutivo para essa investigação. Finalmente, ao investigarem, pretendiam alcançar o entendimento das causas para a doença/saúde, e principalmente, desejavam entender a chamada "causa primeira" dos processos fisiológicos sob exame. Assim, concebiam seu modo de fazer medicina como uma *epistéme,* capaz de oferecer a verdade, sendo por isso mesmo Dogmáticos[8].

Se no caso de Galeno (corroborado por pseudo-Galeno), *dogmata* refere-se claramente aos conhecimentos obtidos no âmbito da ciência, por outro lado, no caso de Epicteto isso não se

5 Ver este procedimento em BARNES, 1998.
6 Ver: BRITO, 2016.
7 Por exemplo, ver o uso de Galeno por Francisco Sanches, para defender um método empirista contra o racionalismo aristotélico vigente à sua época: LIMBRICK, 1988 pp. 12-88.
8 Ver: Galeno, *De Sectis* 1.69.7-1.72.5.

verifica, pois para ele, atos mínimos e corriqueiros, como banhar-se ou tomar café da manhã, dependem de *dogmata*. E o coxo de Hierápolis ainda acrescenta que há *dogmata* corretos ou incorretos a partir dos quais são conduzidas ações cotidianas, igualmente corretas ou não[9].

Assim sendo, por essas fontes podemos verificar que se os Urbanos têm razão por pretenderem que a *epoché* alcance proposições científicas ou filosóficas (porque são *dogmata* em sentido Galênico), por outro lado, equivocam-se por não perceberem que o conceito abrange também crenças ordinárias, parâmetros tanto para a tomada de decisões simples, quanto para o julgamento da excelência das mesmas decisões (em sentido Epicteteano). Isso, por sua vez, conduz a outro engano, que penso ser mais grave e que descrevo abaixo: confundir crer e conhecer.

Em suma, em sentido Epicteteano – ou seja, dentro do arcabouço conceitual estoico (e não somente do estoicismo assim chamado "imperial") – a ação, para ser correta, requer uma aliança entre conhecimento e crença. Mas se essa aliança serve como chave interpretativa para o estoicismo em geral, por outro lado, não serve para o ceticismo. De fato, em termos de concepções de conhecimento, esse é um dos pontos nevrálgicos de divergência entre essas duas filosofias, pois se o cético conhece algumas coisas, é o tipo de conhecimento provisório e instrumental para a ação no momento necessário (P.H. I, 16-18, 21-25).

Contudo, Frede parece aplicar à análise do ceticismo categorias ausentes dele, olvidando o que a própria argumentação Sextiana alega: que é possível conhecer e agir sem crer, afinal o pirronismo Sextiano não opera com noções de conhecimento que orbitem em torno de valores de verdade. Como corolário disso, Frede ignora a definição do proferimento cético como um mero relato das aparências, sem compromissos onto/epistemológicos (P.H. I, 187-210).

Há ainda outra pertinente crítica, lançada pelos Rústicos contra os Urbanos. Trata-se de uma questão de "historicidade da filosofia", pois ao pretenderem interpretar uma filosofia antiga qualquer para fazê-la exequível, porém restringindo seu alcance de modo a não ser uma *áskesis* aplicável em sentido amplo, mas em vez disso, transformando-a em mera teorética filosófica, Urbanos estariam admitindo no seio das filosofias antigas um dispositivo intelectual ausente delas e mapeado exclusivamente a partir da modernidade: o insulamento[10]. Assim, se a interpretação Urbana sobre o ceticismo Sextiano é a de que ele é exequível por não ser uma postura prática, uma vez que não toca as vidas ordinárias, por outro lado, essa intepretação seria anacrônica.

9 Ver: Epicteto, *Dissertationes* 3.10.1; 4.8.1-7.
10 Ver: BRITO, 2011.

3 Rústicos e suas crenças

Voltando aos Rústicos, por contraponto aos Urbanos, não propõem uma interpretação anacrônica, pois sua versão do ceticismo Sextiano não o restringe a uma atitude teórica. O *design* de ceticismo proposto pelos Rústicos não conta com o dispositivo do insulamento, precisamente por que a *epoché* que Rústicos detectam em Sexto é mais abrangente que a dos Urbanos, e acaba por atingir também a vida comum, *bíos*.

Recordando então a proporcionalidade direta entre *epoché* e *dogmata*, podemos afirmar que, por ser a *epoché* Rústica mais abrangente, também o são os *dogmata.* Eis que aqui haveria *dogmata* ordinários – ou da vida comum – e essa é justamente a interpretação que vimos mais acima exemplificada por Epicteto. E se Sexto está em grande medida reativa e dialeticamente argumentando contra estoicos, seria natural supor que seus passos argumentativos devam ao menos a princípio tomar os conceitos estoicos por ponto de partida, embora antiteticamente. Portanto, seria natural supor que Sexto parta da noção estoica de *dogma*, exercendo um procedimento dialógico que já havia sido consagrado como componente de uma "conduta cética" e que está operante muito antes do próprio Sexto vir a escrever[11].

Ora, se Sexto reativa e antiteticamente utiliza o conceito estoico de *dogma,* então haveria *dogmata* sobre o banho ou o café da manhã que seriam suspensos por uma *epoché* abrangente. Nesse caso, ainda que essa interpretação Rústica seja bem sucedida ao definir o escopo da suspensão cética de juízo e a concepção estoica coetânea de crença, e ao elucidar os motivos pelos quais se deram séculos de acusações de *apraxía*, não obstante, o ceticismo Sextiano permanece como horizonte problemático, pois, havendo uma suspensão sobre todas as crenças, como poderia o cético agir? E, caso se argumente que a ação é possível, no caso de não requerer crenças, ainda assim, como poderia o cético agir **bem**? Ou seja, se a interpretação Rústica tem o mérito de ser cronológica e conceitualmente impecável, jaz exposto o flanco do cético, indefeso diante da *apraxía.*

4 Urbanos e Rústicos em *diaphonía*

Sumarizando o estado de coisas,

A- Urbanos:

a- contam com o anacrônico dispositivo do insulamento;

b- reduzem o alcance da *epoché* (e dos *dogmata*);

c- imunizam a vida comum;

11 Vide o procedimento acadêmico *in untranque partem*. Ver: VEZZOLI, 2016, pp. 17-47.

d- protegem o ceticismo da *apraxía.*

B- Rústicos:

a- interpretam de modo cronologicamente impecável;

b- expandem o alcance da *epoché* (e dos *dogmata*);

c- não preservam a vida comum;

d- não livram o ceticismo da *apraxía*.

Assim, desejando entender o ceticismo Sextiano, começamos por investigar as mais comuns dentre as exegeses vigentes e percebemos o conflito entre os argumentos lançados por cada lado em litígio (*máche*); de fato, o conflito se deve à equipolência entre esses argumentos (*isosthéneia*), que por sua vez nos leva a uma *aporia.* Diante dessa *aporia*, sobrevêm o não assentimento a uma proposição **ou** outra (*éphexis*) e a suspensão do juízo (*epoché*)[12].

Mas tendo suspendido o juízo sobre a querela entre Rústicos X Urbanos, eis que não me vejo incapacitado de escrever ou de lecionar sobre a própria querela que aqui me levou à suspensão. De fato, tendo suspendido o juízo sobre isso, atenho-me às aparências, e anunciando-as sou capaz, como um cronista, de descrever um ceticismo que talvez (*tachá*) funcione e que chamarei de "Suburbano".

5 Pavimentando o terreno Suburbano:

A interpretação Suburbana (outrora chamada de "Via Média"[13]) não opera com categorias como "verdade/falsidade", logo não se pretende exclusiva, é um relato possível, entre tantos outros, de aparências inconstantes. É eclética também, admitindo aspectos tanto dos Rústicos quanto dos Urbanos, estando nas fronteiras de ambos os territórios, sem pertencer definitiva e definidamente a nenhum.

Desse modo, no nosso espaço híbrido, concordamos com os Urbanos:

a- logo, o ceticismo conduz à vida comum;

b- e essa vida está imune à teorética filosófica.

Mas também concordamos com os Rústicos, pois:

a- não há insulamento na filosofia antiga;

12 Ou seja, aplicamos a *skeptiké agogé* aos modos de se interpretar o próprio ceticismo. Ver: BRITO & HUGUENIN, 2015, n. 13.

13 BRITO, 2014.

b- a *epoché* atinge também a vida comum.

Como? Voltemos à definição de *dogmata...*

Ora, se concordamos com os Rústicos que a *epoché* é abrangente e sabemos que há uma relação de proporcionalidade direta entre *epoché* e *dogmata*, então igualmente abrangentes devem ser os *dogmata*, incluindo não somente proferimentos filosóficos, científicos ou "técnicos", mas também os presentes no âmbito da vida ordinária, desde que operem como asserções.

Ou seja, um proferimento qualquer, não importa a partir de qual instância seja emitido (vida comum ou ciência, por exemplo), é *dogma* se for um discurso que pretenda sustentar (*títhetai*) algo como substancialmente existente, ou afirmar (*diabebaioûsthai*) algo como real[14]. Pois bem, essa definição de *dogma* é exatamente a definição de "asserção", e proferir uma asserção é expressar uma crença.

Tendo isso em vista, retornando ao cético Sextiano, notamos que ele não opera com valores de verdade/falsidade, não profere asserções, negativas ou positivas. Em vez disso, coloca em *aporia* e percebe *diaphoníai* entre as teses dos dogmáticos (*Adv. Log.* I, 38-46), essas, sim, asserções. De fato, o mecanismo de dispor *diaphoníai* só faz sentido no caso dos proferimentos que chamaríamos de "assertóricos". O cético evita ao máximo negar ou afirmar, acaba mesmo por prescindir da verdade, não busca cláusulas, critérios ou condições para ela, somente investiga (P.H. I, 21-23; *Adv. Log.* I, 27-38, 46-446).

No entanto, para construir/aprimorar/compilar um modo de filosofar que esteja intimamente ligado à evitação do assentimento e da asserção – e que opere antiteticamente com relação aos modos dogmáticos de filosofar – Sexto precisa compreender as implicações do ato de asserir, sua força ilocucionária. E precisamente por isso o cético não assere, não aderindo ao operador "é verdade que...", reagindo à asserção não com outra asserção, mas através de um ato de fala outro.

Agora, disso [ao menos] duas hipóteses emergem, cujas consequências precisamos testar:

H1- supondo que estejamos corretos ao relacionarmos o vocábulo grego *dogma* com "asserção" – de modo que sejam idênticos – e uma vez que a asserção é um proferimento constatativo (do ponto de vista da primeira formulação da teoria dos atos de fala por J. L. Austin[15]),

14 Para o uso Sextiano dos vocábulos gregos transcritos aqui e sua relação com os *dogmata*, ver: P.H. I, 13-16. Contudo, essa passagem reinsere um puzzle, pois Sexto explicitamente diz que o cético não tem um dogma se entendermos dogma como "assentimento aos objetos não evidentes sob investigação científica (*epistémas*)" (P.H. I, 13). Mas podemos provisoriamente responder ao *puzzle* apontando passagens, como os Tropos de Agripa, em que o que está sob alvo da *epoché* não se restringe às ciências.
15 AUSTIN, 1956.

então poderíamos dizer que os *dogmata* são proferimentos constatativos. I.e.: *dogma* = asserção = constatativo.

H2- No caso de a hipótese acima fazer sentido[16], mantendo-se o cético ativo, e linguisticamente ativo, ele não emitiria proferimentos constatativos, mas outro. Contudo, uma vez que ao menos aqui estamos lidando com conceituação da primeira formulação da teoria dos atos de fala de J. L. Austin (enfatizo), isso significaria que o cético emite performativos.

Na verdade, as duas hipóteses acima talvez possam ser resumidas em uma única questão: em que medida a filosofia de J. L. Austin poderia nos ajudar a compreender o ceticismo Sextiano, evitando os pontos fracos dos Rústicos e dos Urbanos e aproveitando seus pontos fortes? Por conseguinte, testar *H1* e *H2* é testar a possibilidade de utilizar a teoria dos atos de fala, de Austin, como chave interpretativa para a filosofia de Sexto.

6 Testando *H1*

Bem, se interpretarmos os *dogmata* como os constatativos de Austin, consequentemente isso permitiria encontrar esse tipo de proferimento nas ciências, filosofias, ofícios e também na vida ordinária. Portanto, por proporcionalidade direta, a *epoché* Sextiana atingiria esses âmbitos, como requerem os Rústicos, não havendo insulamento.

Mas não atingiria sempre, somente quando houvesse uma asserção. Logo, quando houver outros atos de fala não assertivos, raros entre cientistas e filósofos helenísticos e tardo-antigos, mas frequentes na vida ordinária, então não haveria *epoché.* Eis que, ao menos no que diz respeito à linguagem, a vida comum estaria conservada – sem insulamento, mas com *aphasía*, ou não-asserção.

E é a partir do ponto de vista da *aphasía* que deveríamos entender também o próprio proferimento do cético, que anuncia as aparências, declara como as coisas se parecem, relata, mas não "constata" como elas são. Ou seja, não afirma.

Isso nos leva a *H2*, que nos traz mais alguns *puzzles*, de modo que antes devemos fazer uma recapitulação.

7 Sumarizando:

Sumarizando, o argumento da *apraxía*, em suas várias formas, tem sido a principal resposta ao ceticismo, em suas inúmeras fases, podendo ser remontado mesmo a Aristóteles (*Met.* IV, 4.

16 Ademais, supondo que estamos corretos ao interpretarmos o ceticismo Sextiano como uma abordagem que evita *dogmata* num sentido amplo, presentes mesmo na vida comum, mas sem com que o argumento da *apraxía* atinja o cético.

1006a.12), quando afirmou que quem nega o princípio de não-contradição incorre em *adynamía*. E, ao consolidar-se, a tradição cética incorporou como seus predecessores pensadores que provavelmente eram alvos dessa crítica aristotélica: Protágoras, Górgias, Heráclito e os Atomistas Abderitas.

Em sua longa história, versões do argumento já foram dirigidas contra Pirro, contra os Acadêmicos Arcesilao, Carnéades e Clitômaco, contra Enesidemo de Cnossos e Agripa, os médicos Empiristas e o próprio Sexto, que se viu na circunstância de ter que lidar com a *anenergesía* (*Adv. Eth*. 162)[17].

Em suas múltiplas aparições, o argumento geral da *apraxía* é dirigido contra protocéticos e céticos porque os Dogmáticos que o proferem pensam que as ações requerem uma fundamentação prévia que não pode ser posta em *aporia* ou suspensão. Assim, para comunicar-se é preciso aderir ao princípio de não-contradição, ou para tomar banho é preciso crenças, por exemplo.

Para Urbanos, como Frede, ao contrário, um cético que suspenda o juízo sobre tudo, ainda assim mantém incólume uma instância da vida, a ordinária, à qual adere, porque nessa instância, a *epoché* não se insere, não havendo crenças ordinárias a serem suspensas.

Essa interpretação, a Urbana, seria exequível, perfeita para defender o ceticismo Sextiano e, simultaneamente, treplicar os Dogmáticos, pois eles seriam ignorantes acerca de qual verdadeiramente seria o significado do ceticismo: uma filosofia que proporia *aporiai* e obstáculos às filosofias e ciências da época, mas sem prejudicar a vida do proponente, uma vez que este estaria refugiado na vida comum.

Contudo, para Rústicos, esse refúgio, esse insulamento, é um artifício anacrônico, não existindo na Antiguidade. Além disso, reconstruindo o uso do conceito de *dogmata* através dos exemplos de Galeno e Epicteto, pudemos perceber que se realmente há uma relação entre *dogmata* e proposições científicas e filosóficas, por outro lado, também vimos que há a relação entre esse vocábulo e determinadas crenças básicas para ações cotidianas.

Então, considerando o *background* conceitual e filosófico de Sexto, muito provavelmente, as crenças a serem suspensas, os *dogmata* aos quais não se assente, pertencem tanto ao âmbito teórico (filosofia, ofícios, ciências) quanto ao âmbito ordinário. Nesse caso, a suspensão – ferramenta terapêutica com incisividade proporcional à profundidade da supuração dogmática – atinge a vida comum, quando contaminada pela presunção e pela precipitação, sintomas da doença.

17 Para um apanhado geral do desenvolvimento conceitual do ceticismo antigo até Sexto Empírico e da emergência das múltiplas críticas anticéticas, ver: BRITO, 2013.

Apesar disso, por mais razoável e sincrónica que seja a interpretação Rústica, ela faz retornar o velho problema da *apraxía.*

Como se não bastasse, não há como aderir a uma interpretação ou outra, Rústica ou Urbana, sem incorrermos em ao menos um Tropo de Agripa[18], uma vez que são mutuamente excludentes e estão em *diaphonía.* Por isso optamos por uma interpretação média, entre o campo e a cidade, numa área híbrida, Suburbana.

Desse modo, com Rústicos, concordamos que a *epoché* é abrangente e atinge também a vida ordinária. Com Urbanos, concordamos que deva haver uma instância que esteja imune à suspensão cética de juízo, mas sem incorrermos em insulamento. Como? O segredo **seria** interpretar os *dogmata* como asserções, ou como os constatativos de Austin.

Tendo definido os constatativos, podemos perceber que estão presentes no nosso cotidiano, quando afirmamos coisas, e são quase onipresentes como componentes daquilo que sabemos a respeito das filosofias, ofícios e ciências helenísticas e tardo-antigas.

Por conseguinte, se os *dogmata* são constatativos, a *epoché* os acerta em cheio, e simultaneamente as pretensões de verdade dos teóricos e pessoas ordinárias que os proferem. Como pensam os Rústicos, a suspensão não se restringe a meras proposições teoréticas.

Mas, se por mais abrangente que seja a suspensão, ainda assim há proferimentos que sejam imunes a ela, então todos os jogos de linguagem relativos a esses proferimentos – que não se pretendem como constatações – estão igualmente imunes a ela. E embora a vida ordinária como um todo não esteja isenta da *epoché*, ao menos um aspecto dela está, aquele que diz respeito aos relatos das aparências, sem compromissos assertóricos, como pretenderam os Urbanos, mas sem insulamento.

Agora, se estivermos corretos na nossa interpretação Suburbana – que simplificadamente nada mais seria do que interpretar o ceticismo Sextiano através da maquinaria conceitual de J. L. Austin e como um ato não constatativo de fala – então isso significa dizer que esse ceticismo, que se porta como relato, é um performativo?

A pergunta acima nos leva de volta a *H2.*

8 Testando *H2*

Se a primeira formulação da teoria dos atos de fala de J. L. Austin servir para nos ajudar a compreender os *dogmata* como constatativos, e o cético emitir outro tipo de proferimento que não

18 Ver: P.H. I, 164–177. Notadamente o Tropo da Hipótese, que envolve uma assunção *ad hoc* de uma doutrina entre tantas em *diaphonía*.

dogmata (i.e.: não constatativos), então devemos ser capazes de afirmar que o cético emite performativos, atos de fala que sempre que proferidos, uma ação é realizada, como "prometer" ou "batizar".

Mas performativos também são caracterizados por uma assimetria entre a primeira e a terceira pessoa, de modo que dizer que "Sócrates promete" é um constatativo; ao passo que dizer "eu prometo" é um performativo. Mas nem todos os verbos conjugados na primeira pessoa do presente do indicativo ativo são performativos, afinal, posso dizer que "eu escrevo agora", e isso é uma constatação. Como tal, é possível avaliar a verdade ou a falsidade dos constatativos, caso eu esteja escrevendo ou não, ou seja, através da verificação da compatibilidade entre o enunciado proferido e o estado de coisas por ele constatado.

Performativos, por seu turno, não constatam estados de coisas, não podem ser verdadeiros ou falsos, pois sendo proferimentos que equivalem à realização mesma de atos, só podem ser "felizes", quando a ação realiza-se conforme o esperado (e de acordo com certas condições, como a "sinceridade" do emissor), ou "infelizes", quando não.

Finalmente, performativos não são expressões de atos interiores, dão-se na esfera pública e dialógica da linguagem[19].

9 Uma zona de penumbra:

Considerando as supramencionadas definições de "constatativo" e de "performativo" fornecidas pela primeira teoria dos atos de fala de J. L. Austin (1956), poderíamos imaginar que o ato tipicamente dogmático de fala é um constatativo. E, se assim for, então o ato tipicamente cético de fala, por oposição, seria um performativo. Afinal, o proferimento de Sexto preenche os seguintes requisitos para tal: é expresso em primeira pessoa (geralmente do plural); rejeita usos restritos, assertóricos, incidindo ainda sobre as próprias técnicas dogmáticas de discurso, privilegiando usos ordinários, como conversas informais (cf. *Adv. Rhet*. e *Adv. Gram*.).

Mas também é requisito dos performativos um "uso público" da linguagem, ou seja, um uso que não exprima estados internos. Porém, para Sexto, o discurso do cético é manifestação de um *páthos*, palavra que se refere aos estímulos sensoriais e ao estado mental suscitado pelas afecções (P.H. I, 187), ou seja, refere-se a estados que poderiam ser interpretados como internos e que são expressos como relatos: o cético anuncia (*apangéllei*)[20] como as coisas lhe (a)parecem em determinado momento.

19 Ver: ALMEIDA, 1986.

20 Ver P.H. I, 4, onde o verbo *apangéllo* ocorre na primeira pessoa do plural do presente do indicativo ativo (= *apangéllomen*).

Nesse caso, temos dois problemas que são contíguos, pois (1) por mais que o mecanismo de anunciar afecções sem pretender que sejam constatações sobre estados de realmente reduza a força assertórica do proferimento cético, essa anunciação seria de estados internos, não podendo assim ser interpretada como performativo. E (2), se o ato mesmo de relatar ou anunciar é tal que só se dá quando se relata ou anuncia – fazendo-o parecer um performativo, um ato que se faz quando se diz, como "batizar" – não obstante, ele também é um constatativo, na medida em que o emissor do relato faz constatar algo a outrem, mesmo que sejam aparências.

Há, portanto, no caso do proferimento cético, uma zona de penumbra entre performativos e constatativos, mas que não se deve a um fracasso conceitual do ceticismo, em vez disso, origina-se numa limitação da primeira formulação da teoria dos atos de fala de J. L. Austin (1956) que ele próprio veio a perceber, pois haveria aspectos constatativos em performativos, e vice-versa.

10 A segunda formulação da teoria dos atos de fala e o ceticismo

Tendo se dado conta dessa zona de penumbra, Austin reformulou sua teoria dos atos de fala (AUSTIN, 1962) de modo a não mais classificar proferimentos através de tipos excludentes de usos, em vez disso, ele propôs a distinção em três níveis estruturais de atos: 1- o locucionário, que diz respeito ao significado convencional das palavras articuladas, à entonação e à estrutura sintática dos proferimentos, possuindo sentido e referência; 2- o ilocucionário, que é o ato mesmo de proferir ou realizar um ato locucionário, podendo tanto ser expresso por um verbo performativo quanto por um constatativo, isto é, essa categoria engloba ambos os tipos de proferimento da primeira formulação por J. L. Austin da teoria dos atos de fala; 3- o perlocucionário, que corresponde a um efeito causado sobre o ouvinte através da realização de um ato locucionário ou ilocucionário.

Ora, ao terem se dirigido aos dogmáticos, céticos utilizaram a mesma língua que a deles (Grega ou Latina), com estrutura sintática predeterminada, portanto, seus atos locucionários foram os mesmos, permitindo entendimento mútuo.

Mas os atos ilocucionários realizados por céticos e dogmáticos estão longe de serem semelhantes, pois a ilocução dogmática realiza uma asserção, afirma como as coisas são (e/ou como não são, por extensão). Por seu turno, a ilocução cética não assere, somente relata, não se compromete com o eixo verdade/falsidade e não pretende que a linguagem espelhe qualquer estado de coisas[21].

21 Além do mais, o discurso de Sexto tem "a força ilocucionária de advertir-nos sobre a posição que devemos adotar em relação ao texto como um todo, a tudo que se segue, a "nossas proposições futuras" (...) [ele] é o que poderíamos chamar de macro ato de fala (Van Dijk, 1977) que engloba todos os outros e os contextualiza de uma maneira determinada" (MARCONDES, 1994).

Quanto ao nível perlocucionário do discurso cético – ou quanto aos efeitos causados por esse discurso sobre os interlocutores do ceticismo – deixemos que sobre isso os dogmáticos falem, pois aparentemente, falar sobre isso é narrar uma boa parte da própria História da Filosofia...

11 Referências

ALMEIDA, G. A. (1986). *Aspectos da filosofia da linguagem*. In: MARCONDES, D. (org.). *Significado, verdade e ação*. Niterói: EdUFF.

AUSTIN, J. L. (1962). *How to do Things with Words.* Oxford: OUP.

____ (1956). *"Performative Utterances", corrected transcript of an unscripted radio talk delivered in the Third Programme of the BBC.* In: AUSTIN (1979). *Philosophical Papers*. URMSON, J. O.; WARNOCK, G. J. (*eds.*). Oxford: OUP.

____ (1979). *Philosophical Papers*. URMSON, J. O.; WARNOCK, G. J. (*eds.*). Oxford: OUP.

BARNES, J. (1998). *The Beliefs of a Pyrrhonist*. In: BURNYEAT, M. F.; FREDE, M. (*orgs.*). *The Original Sceptics*. Cambridge: Hackett Publishing Company.

____ (*ed.*) (1984). *Aristotle. The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation, 2 vols.* Princeton: Princeton University Press.

BRITO, R. P. (2016). *Por que o estudo de Galeno pode contribuir para a compreensão de Sexto Empírico? (Tradução de Galeno,* Das Seitas Médicas Para os Iniciantes*, 1.64.1-1.69.5, bilíngue, com introdução*). In: *Revista Prometeus,* janeiro-junho/2016, vol. 09, ano 09, nº 19.

____ (2014). *Uma 'via média' interpretativa para o Ceticismo Sextiano e sua aplicação na análise de '*Contra os retóricos'. In: *Sképsis*, ano 07, nº11, 2014.

____ (2013). *Quadros conceituais do ceticismo anterior a Sexto Empírico.* In: *Revista Prometeus,* julho-dezembro/2013, ano 06, nº12.

____ (2011). *A recepção do ceticismo na modernidade e o problema do insulamento*. In: *Theoria - Revista Eletrônica de Filosofia*, vol. 03, nº 08, 2011.

BURNYEAT, M. F.; FREDE, M. (*orgs.*) (1998). *The Original Sceptics*. Cambridge: Hackett Publishing Company.

BURNYEAT, M. F. (1998a). *Can the Sceptic Live his Scepticism?* In: BURNYEAT, M. F.; FREDE, M. (*orgs.*). *The Original Sceptics*. Cambridge: Hackett Publishing Company.

____ (1998b). *The Sceptic in His Place and Time*. In: BURNYEAT, M. F.; FREDE, M. (*orgs.*). *The Original Sceptics*. Cambridge: Hackett Publishing Company.

BURY, R. G. (*trad.*) (2006). *Sextus Empiricus. Complete Works of, 4 vols*. In: *Loeb Classical Library.* Cambridge: Harvard University Press.

FRANCISCO SANCHES (2008). *That Nothing is Known.* LIMBICK, E (*ed.*); THOMSON, D. F. S. (*trad.*). Cambridge: CUP.

FREDE, M; WALZER, R. (*trad. & ed.*) (1985). *Three Treatises on the Nature of Science: On the Sects for Beginners; An Outline of Empiricism; On Medical Experience*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

FREDE, M. (1998a). *The Skeptic's Beliefs*. In: BURNYEAT, M.; FREDE, M. (*orgs.*). *The Original Sceptics*. Cambridge: Hackett Publishing Company.

____. (1998b). *The Sceptic's Two Kinds of Assent and the Question of the Possibility of Knowledge.* In: BURNYEAT, M.; FREDE, M. (orgs.). *The Original Sceptics*. Cambridge: Hackett Publishing Company.

KÜHN, K. G. (*ed.*) (2011). *Claudii Galeni Opera Omnia, vols. 08 & 14.* Cambridge: CUP.

MARCONDES, D. (2008). *Rústicos X Urbanos: O Problema do Insulamento e a Possibilidade de uma Filosofia Cética.* In: *O que nos faz pensar*, nº24, 2008.

____ (1994). *A "Felicidade" do Discurso Cético: o Problema da Auto-refutação do Ceticismo*. In: *O Que Nos Faz Pensar*, n° 8, 1994.

OLDFATHER, W. A. (*trad.*) (1925 & 1928). *Epictetus: Discourses, in two volumes.* In: *Loeb Classical Library.* Cambridge: Harvard University Press.

ROSS, W. D. (*ed.*) (1924). *Aristotle. Metaphysics, in two volumes*. Oxford: Clarendon Press.

SEXTO EMPÍRICO (2013). Contra os retóricos. BRITO, R. P.; HUGUENIN, R. (*trads.*). São Paulo: EdUNESP.

____ (2015). *Contra os gramáticos*. BRITO, R. P.; HUGUENIN, R. (*trads.*). São Paulo: EdUNESP.

VEZZOLI, S. (2016). *Arcesilao di Pitane: l'origine del platonismo neoaccademico. Analisi e fonti.* Turnhout: Brepols Publishers.

SILÊNCIO E SENTIDO EM GILLES DELEUZE

Marcos Paulo Santa Rosa Matos[1]

Resumo: O trabalho analisa as formas e os efeitos do "silêncio" na produção de sentido que se dá no processo discursivo, compreendida como uma relação dinâmica entre a estrutura e o acontecimento, conforme a elaboração teórica apresentada por Deleuze na obra *Lógica do Sentido* (1974). Trata-se de uma investigação filiada à Análise de Discurso de tradição francesa (AD), que objetiva mostrar o modo de funcionamento desse conceito no discurso teórico de Gilles Deleuze, isto é, tendo como problema de fundo o "como" ele significa, em vez de "o que" ele significa. O ponto de partida são as dualidades silêncio-ruído e silêncio-linguagem, que são remetidas, respectivamente, aos conceitos de *taceo* e *sileo*, apresentados por Barthes em *O neutro* (2003). Em seguida, abordam-se os estudos de Pêcheux em *Semântica e Discurso* (1997), sobre o binômio estrutura-acontecimento na produção de sentido; de Orlandi em *As formas do silêncio* (2007), sobre os tipos de silêncio que atravessam o discurso; e de Lacan em *A lógica do fantasma* (2008), sobre a relação constitutiva entre silêncio e linguagem. Por fim, discute-se a relação entre a silentude ontológica e o silenciamento ideológico na obra deleuziana, enfatizando-se a ideia de "fissura silenciosa" como uma noção fundamental para articular *sileo* e significação.
Palavras-chave: Silêncio. Linguagem. Sentido. Gilles Deleuze. Análise de Discurso.

Resumen: El trabajo analiza las formas y los efectos del "silencio" en la producción de sentido que se da en el proceso discursivo, comprendido como una relación dinámica entre la estructura y el acontecimiento, conforme a la elaboración teórica presentada por Deleuze (1974) en la obra *Lógica do Sentido* (Lógica del Sentido). Se trata de una investigación afiliada al Análisis de Discurso de tradición francesa (AD), que pretende mostrar el modo de funcionamiento de este concepto en el discurso teórico de Gilles Deleuze, es decir, teniendo como problema de fondo el "cómo" significa, en en vez de "qué" significa. El punto de partida son las dualidades silencio-ruido y silencio-lenguaje, que son remitidas respectivamente a los conceptos de *taceo* y *sileo*, presentados por Barthes (2003) en *O neutro* (Lo neutro). A continuación, se abordan los estudios de Pêcheux en Semántica y Discurso (1997), sobre el binomio estructura-acontecimiento en la producción de sentido; de Orlandi (2007) en *As formas do silêncio*, sobre los tipos de silencio que atraviesan el discurso; y de Lacan (2008) en *A lógica do fantasma* (La lógica del fantasma), sobre la relación constitutiva entre silencio y lenguaje. Por último, se discute la relación entre la silentud ontológica y el silenciamiento ideológico en la obra de éluziana, enfatizando la idea de "fisura silenciosa" como una noción fundamental para articular *sileo* y significación.

1 Universidade Federal de Sergipe (UFS), Doutorando em Letras, e-mail: mp.srmatos@hotmail.com

Palabras-clave: Silencio. Lenguaje. Sentido. Gilles Deleuze. Análisis de Discurso.

1 Introdução

Deleuze, ao investigar o problema da significação da linguagem, na obra *Lógica do Sentido* (1974), recorre muitas vezes ao silêncio para situar a produção de sentido. Isso ocorre nas séries três (Da Proposição), vinte e dois (Porcelana e Vulcão), vinte e quatro (Da Comunicação dos Acontecimentos), vinte e sete (Da Oralidade) e trinta e quatro (Da Ordem Primária e da Organização Secundária), bem como nos apêndices três (Klossowski ou as corpos-linguagem) e cinco (Zola e a fissura). O modo como o autor compreende a dinâmica do silêncio e do sentido é sensivelmente próximo ao da Análise de Discurso de tradição francesa (AD) e da Psicanálise lacaniana, que a atravessa. Eles compartilham de uma visão estruturalista acerca de elementos teóricos como estrutura, acontecimento, superfície, falha constitutiva etc., embora as definições adotadas em cada campo específico de estudo sejam diversas.

Neste breve estudo, procura-se descrever e analisar esse *modus comprehendendi* a partir de dois conceitos latinos, recuperados por Barthes (2003): *taceo* e *sileo*, que designam o silêncio, mas em diferentes nuances. *Taceo* deriva do verbo *tacere*, cujo significado é calar-se, cessar a fala ou o ruído articulado significativamente; é um silêncio intervalar, entreverbal e humano, aqui chamado de "silenciamento". *Sileo*, por sua vez, remonta ao verbo *silere*, que denota um estado de ausência de fala e de ruído, uma tranquilidade alheia à própria linguagem; é um silêncio permanente, natural e divino, aqui chamado de "silentude"[2]. Assim, o silenciamento instaura uma oposição entre o silêncio e os sons da linguagem, e a silentude contrapõe o silêncio à própria linguagem.

O trabalho está dividido em duas partes. Na primeira, abordar-se-ão os estudos da AD e da Psicanálise relativa à questão das relações entre silêncio e linguagem, silentude e silenciamento: Pêcheux em *Semântica e Discurso* (1997), que discute a articulação do binômio estrutura-acontecimento na produção de sentido; Orlandi em *As formas do silêncio* (2007), que distingue os tipos de silêncio e seus efeitos de sentido; e de Lacan em *A lógica do fantasma* (2008), que discute a relação constitutiva entre *sileo*, *taceo* e significação. Na segunda parte, analisam-se os sentidos do silêncio mobilizados por Deleuze (1974), especialmente o conceito de "fissura silenciosa", que se

2 *Silentude* (ou *silentitude*) é um neologismo empregado nas línguas inglesa, francesa e portuguesa (em língua espanhola: *silentud* ou *silentitud*) para denominar a experiência do silêncio (o som do silêncio, a prática do silêncio, a experiência do silêncio, o silêncio interior etc.), como exemplo, pode-se citar Gotte (2015, p. 4).

articula como um processo contrassignificativo que desenha as bordas da linguagem e atravessa a linguagem fazendo-a funcionar.

Silêncio para a AD e a Psicanálise

As ciências humanas, no período de pós-guerra francês, foram marcadas pelo movimento da terceira recepção de Saussure na França, do qual participou toda uma geração de filósofos, linguistas, sociólogos, etc., entre os quais pode-se citar Pêcheux, Foucault, Lévi-Straus, Eliade et al. Esse movimento intelectual promoveu uma "virada linguística", que deslocou o foco das preocupações lógicas e hermenêuticas para o problema da não-transparência, da opacidade da linguagem, desviando-se a um só tempo do primado das conceitos (o conceitualismo) e do primado das coisas (o realismo), sem cair no simplismo do primado das palavras (o nominalismo), porque a linguagem é vista como um território de confluência e conflito, dividido em uma zona profunda de ruptura e tensão e uma zona superficial de continuidade e evidência.

A AD é fruto desse movimento, sua releitura do estruturalismo é feita a partir da Psicanálise e do Marxismo. Ela compreende o discurso marcado pela relação entre língua, história e ideologia, enquanto realidades que se atravessam de modo indissociável. Para ela, o sentido é fruto de uma produção simbólica que se dá pela enunciação, entendida como a mobilização de um código linguístico em condições histórico-sociais dadas por indivíduos interpelados ideologicamente a assumir determinadas posições de sujeito. Esse processo é caracterizado pela existência de duas dimensões: a dimensão da constituição ou "interdiscurso", enquanto memória do dizer, rede de filiações históricas do enunciado em relação a todos os enunciados anteriores, lembrados e esquecidos, manifestados e reprimidos; a dimensão da formulação ou "intradiscurso", enquanto atualidade do dizer, regra de delimitação do enunciado frente aos outros enunciados possíveis e que circulam socialmente, mantendo relações de proximidade, complementaridade, contrariedade, contradição etc.

Nesse processo, é fundamental o papel da ideologia e do inconsciente, que impedem o fechamento da linguagem e do sujeito em si mesmos: a coerência do Um torna-se impossível em razão do atravessamento do Outro, a fronteira entre o interior e o exterior é derrubada, de modo que o sentido é sempre falho, equívoco, incompleto, fragmentado. Para poder enunciar o sujeito precisa ser afetado por dois esquecimentos: i) deve esquecer que ele não é a fonte de seu discurso, que todas as suas palavras já foram ditas antes, que suas seleções e combinações de signos são feitas a partir de recortes de outros discursos; ii) deve esquecer que ele não é capaz de determinar o sentido de suas palavras, que a convencionalidade e a literalidade não determinam o entendimento e a

interpretação do seu discurso, porque os signos nunca são apropriáveis e estão em permanente movimento de deslocamento e deriva (PÊCHEUX, 1975). Por fim, a produção discursiva é deve ser entendida tanto como estrutura quanto como acontecimento: a estrutura determina as condições e as codificações do sentido, que são estabelecidas pelo sistema da língua, pela rede da história e pelas regras da ideologia; o acontecimento, por sua vez, promove as aparições e inscrições do sentido, que é sempre atravessado pelo Outro, mas não deixa de ser Um, estabelece a sua singularidade independentemente da originalidade e da unidade, que são impossíveis, e da literalidade e da claridade, que são ilusórias (PÊCHEUX, 2012).

Na AD, a distinção entre *taceo* e *sileo* aparece reproduzida na tipologia proposta por Orlandi (2007) para as formas do silêncio, marcada pela divisão entre "silêncio fundador", correspondente à silentude, e "política do silêncio" ou "silenciamento". O silêncio fundador é o não-dito que dá espaço de recuo significante, produzindo as condições do significar, ele corresponde à "matéria significante por excelência", a um "*continuum* significante", ao "real da significação" (ORLANDI, 2007, p. 29, grifo da autora), à permanente significação do mundo pelo homem, que prescinde da expressão linguística; assim, os sentidos "são" no silêncio fundador, onde estão dispersos e a partir de onde são transformados em palavras, isto é, categorizados, domesticados e sedentarizados; o vazio desse silêncio não é o da falta de sentido, mas do horizonte, do limiar do sentido.

A política do silêncio, por seu turno, corresponde ao apagamento produzido pela própria enunciação, na qual se recorta ideologicamente aquilo que deve ser enunciado e os outros dizeres possíveis, que devem ser esquecidos; esse processo de seleção pode dar-se tanto como uma exclusão necessária – o "silêncio constitutivo" –, quanto como uma interdição cercitiva – o "silêncio local". O silêncio constitutivo é o silenciamento produzido pelo ato de dizer, aquilo que se cala para se poder falar, "[...] mecanismo que põe em funcionamento o conjunto do que é preciso não dizer para poder dizer" (ORLANDI, 2007, p. 74). O silêncio local refere-se à proibição de determinados dizeres, estabelecida nas relações de dominação e resistência cuja expressão mais típica é a censura, dispositivo que busca impedir a inscrição histórica do sujeito em determinadas formações discursiva, a assunção de determinadas posições sociais e simbólicas.

O silêncio, portanto, precede, atravessa e remanesce às palavras: "[...] o silêncio não fala, ele significa" (ORLANDI, 2007, p. 42), é uma falha, um vazio que constitui e estrutura a linguagem e, consequentemente, o sujeito. Nesse ir e vir do sentido entre a tagarelice e a quietude, movimento que constitui a própria ideia de discurso, *sileo* e *taceo* correspondem, respectivamente, ao silêncio exterior e ao silêncio interior à linguagem. Entre um e outro, as palavras trilham seu percurso

discursivo: dão voz aos significados errantes da silentude e são emudecidas pela disfonia universal do não-dizer. O silenciamento e a silentude mantêm, portanto, em uma relação de refração e reflexão do sentido: "[...] é preciso atravessar *taceo* para atingir, embora não dizer, *sileo*" (CARRERA, 2013, p. 1, grifo nosso). Nesse espaço dinâmico, o discurso se caracteriza por dois acidentes topológicos: a borda da linguagem, que constitui sua superfície e é materializada na rede de significantes; e a fissura do silêncio, estrutura profunda da qual emerge a rede de significados e a partir da qual se estruturam as relações de sentido.

Lacan (2008), por sua vez, retomou os conceitos de *sileo* e *taceo* para explicar a relação entre o sujeito e a linguagem, que é atravessada e determinada pelo silêncio:

> A estrutura [...] é que o sujeito seja um fato. Seja um fato DA linguagem.
>
> O sujeito assim designado é aquele a quem e geralmente atribuída a função da palavra, Ele se distingue por introduzir um modo de ser que é sua energia própria (entendida no sentido aristotélico do termo *energia*). Este modo é o *ato* em que ele se cala. *Tacere* não é *silere*, e, no entanto, se recobrem em uma fronteira obscura.
>
> [...] O ato de calar-se não libera o sujeito da linguagem, Mesmo se a essência do sujeito, neste ato, alcança seu ápice - se ele agita a sombra de sua liberdade - este calar-se permanece prenhe de um enigma que tem feito pesada, há tanto tempo, a presença do mundo animal. Disso nós temos o rastro na fobia, mas lembremo-nos que, há muito tempo atrás, nós, aí pudemos alojar os deuses.
>
> O "silêncio eterno" do que quer que seja (de tudo isso que vocês sabem...) não nos amedronta senão pela metade, em razão da aparência que a ciência dá à consciência comum, de se colocar como um saber que recusa depender da linguagem, [...] recusa, *ao mesmo tempo*, depender do sujeito. (LACAN, 2008, pp. 290-291, grifos do autor)

Para o autor, é *sileo* o verdadeiro silêncio, porque apenas nele a estrutura da linguagem, isto é, a articulação entre a série de significados e a série de significantes, é completamente prescindida. Enquanto o silenciamento representa uma subversão dos signos, pela suspensão dos significantes e pela sustentação dos significados através do ato de calar, que é, assim, uma espécie de signo impróprio e universal, capaz de assumir toda e qualquer relação semântica; a silentude é a foraclusão dos signos, a indiferença radical em relação à linguagem, pela exclusão tanto da rede de significantes quanto da rede de significados. Esse silêncio radical, todavia, não é o *non sense*, o absurdo, mas o vazio de sentido que instala a possibilidade dar sentido, é a potência e a iminência da relação semântica, é o fundo em relação ao qual a linguagem figura, como enfatiza Lacan:

> O calar-se não é o silêncio. *Sileo não é Taceo*. [...] A presença do silêncio não implica de forma alguma que não haja um que fale. É mesmo neste caso que o silêncio toma eminentemente sua qualidade, e o fato de que aconteça que eu obtenha aqui algo que se pareça ao silêncio, não exclui absolutamente que talvez,

> diante deste próprio silêncio, tal ou qual, num canto, se entregue a ornar com reflexões cantadas mais ou menos em alto som. A referência do silêncio ao *calar-se* é uma referência complexa. O silêncio forma um laço, um nó fechado entre algo que é um entendimento e algo que, falando ou não, é o Outro, é este nó fechado que pode repercutir quando o atravessa, e talvez mesmo o cava, o grito. (LACAN, 2006, p. 218)

Ao propor a imagem do "grito", o autor procura mostrar que a demanda, isto é, a necessidade e o desejo, prescindem da verbalidade, logo, o sentido preexiste e subsiste aos signos, isto é, às tentativas de representar, expressar e até mesmo aprisionar o sentido enquanto construção simbólica. Ele, assim, coloca em pauta, a relação entre a silentude e o silenciamento: na estrutura simbólica constitutiva do sujeito, o silêncio da linguagem taciturna, da palavra não-dita, da significação pelo ato de calar se sobrepõe ao silêncio do vazio de linguagem, da palavra impossível, da ausência de significação. No sujeito, portanto, o real é recoberto pela linguagem, o silêncio do real (*sileo*) é recoberto pela significação do simbólico (tanto no *verbum* quanto em *taceo*), mas esse recobrimento não é perfeito; há um furo do real, um buraco na estrutura simbólica, que não é um acidente do processo de significação, mas a sua própria força motriz: a falta de sentido move o indivíduo a significar, em uma luta permanente e vã para fechar a fenda da não-linguagem que atravessa e ameaça a consistência da sua linguagem.

2 Silêncio em Deleuze

Deleuze (1974) não elaborou uma teorização acerca do silêncio, mas o mobilizou ao desenvolver sua compreensão da linguagem e da produção de sentido, ou seja, do discurso. Ele, ao mesmo tempo em que toma por empréstimo um conjunto de ideias estruturalistas, subverte-as para compor uma visão bastante própria das questões linguístico-filosóficas; sua releitura do estruturalismo é feita a partir da Psicanálise e, principalmente, do Estoicismo. Ele também compreende a linguagem como estrutura e acontecimento, mas a estrutura não é vista como um sistema e sim como um jogo entre duas séries: uma série de elementos do real (os significantes) e uma série de elementos do imaginário (os significados), essas séries são heterogêneas e distintas entre si, de modo que não há qualquer paralelismo entre elas, nem relação necessária entre seus elementos; a associação entre significante e significado, portanto, é sempre arbitrária e singular, não sendo efeito de uma terceira dimensão, a dimensão do simbólico que não pertence à estrutura, mas é instalada pelo acontecimento (SALES, 2006; CRACEL, 2016). O acontecimento, por sua vez, não é o simples evento, mas o que é representado e expresso no evento, uma realidade que se desdobra em duas dimensões: corresponde tanto à sua "efetuação" espaço-temporal no presente da enunciação, quanto à "contraefetuação" que libera o evento permitindo sua apropriação em um

momento passado ou futuro. A estrutura divide e distingue, enquanto o acontecimento reúne e integra.

O jogo da estrutura se dá através de três processos: a designação, a manifestação e a significação. A "designação" ou indicação é a relação entre um enunciado (ou uma proposição) e um estado de coisas existentes, que opera uma associação entre palavras e imagens particulares que devem representar o estado de coisas; a "manifestação" é a relação entre um enunciado e o seu sujeito enunciador, que se dá através de desejos e crenças; a "significação" ou demonstração é a relação das palavras com os conceitos universais ou gerais e dos mecanismos sintáticos com os efeitos de sentido (SALES, 2006; CRACEL, 2016). Para esse jogo ser posto em cena, contudo, faz-se necessário a emergência do acontecimento, que efetua a manifestação e, a partir dela a designação e a significação, mas, sobretudo, que instala um quarto processo: a "expressão", que é a relação entre um enunciado e o que nele se exprime sobre um estado de coisas, operacionalizada principalmente pelos verbos. O que é expresso ou exprimível em um enunciado sobre um estado de coisas é o sentido, realidade sustentada por uma superfície física ou corporal e projetada sobre uma superfície metafísica ou mental que corresponde ao próprio acontecimento, como enfatiza Deleuze: "[...] não se perguntará qual o sentido de um acontecimento: o acontecimento é o próprio sentido. O acontecimento pertence essencialmente à linguagem, mantém uma relação essencial com a linguagem; mas a linguagem é o que se diz das coisas" (1974, p. 23).

Logo, o acontecimento estruturado da linguagem corresponde a um processo de distinção e associação:

> A linguagem e tornada possível pelo que a distingue. O que separa os sons e os corpos, faz dos sons os elementos para uma linguagem. O que separa falar e comer torna a palavra possível, o que separa as proposições e as coisas torna as proposições possíveis. O que torna possível é a superfície e o que se passa na superfície: o acontecimento como expresso. O expresso torna possível a expressão. (DELEUZE, 1974, p. 191)

Atravessando essas distinções e associações, o silêncio participa taciturnamente da compreensão deleuziana da linguagem. *Taceo* é referido na terceira série, na qual o autor afirma que a "fala silenciosa" está relacionada ao mesmo jogo de estrutura da fala ruidosa, mobilizando os processos de manifestação, designação e significação, asserção que será desenvolvida na vigésima sétima série, quando, ao discorrer sobre a passagem do ruído para a linguagem, ele diz que a voz infantil na fase do balbucio, tanto pode ser fala quanto silêncio, tendo em vista que em ambas as formas, ela "[...] designa o bom objeto como tal ou, ao contrário, os objetos introjetados; significa alguma coisa, a saber, todos os conceitos e classes que estruturam o domínio da preexistência; e

manifesta as variações emocionais da pessoa completa [...]" (DELEUZE, 1974, p. 199). Assim, "A voz não se opõe menos aos ruídos quando ela os faz calar do que quando geme ela própria sob sua agressão ou faz silêncio" (DELEUZE, 1974, p. 200). Embora tenha a estrutura de uma linguagem organizada, contudo, essa voz infantil só se tornará, de fato, linguagem quando for capaz de expressão através do acontecimento.

Posteriormente, no apêndice três, o autor afirma que o corpo é um silogismo disjuntivo que contrapõe de forma ambígua o não-sentido do silêncio e o sentido da linguagem, cujos valores morais oscilam de modo pendular entre a pureza e a impureza, em forma de dilema, isso porque "O corpo é linguagem. Mas ele pode ocultar a palavra que é, pode encobri-la. O corpo pode desejar e deseja geralmente o silêncio a respeito de suas obras" (DELEUZE, 1974, p. 298). No caso "linguagem pura – silêncio impuro", a palavra recalcada torna-se um discurso sobre leis e virtudes que "[...] reúne a identidade de uma pessoa e a integridade de um corpo em um eu responsável, mas faz silêncio sobre todas as forças que dissolvem este eu"; já na situação "linguagem impura – silêncio puro", a fala torna-se uma destas forças de dissolução, "[...] encarrega-se com todas estas forças e faz aceder o corpo desintegrado, o eu dissolvido, a um silêncio que é o da inocência" (DELEUZE, 1974, p. 300).

Sileo, por sua vez, é referido, na vigésima sétima série, quando o autor afirma que as relações de compatibilidade e incompatibilidade, conjunção e disjunção dos acontecimentos entre si se realizam em silêncio, enquanto fundo em relação ao qual se constitui como figura a linguagem. Ele também é convocado, na trigésima quarta série, como intrínseco ao próprio acontecimento, tendo em vista que a emergência do acontecimento se dá quando a voz, que pode ser ruidosa ou silenciosa, é associada ao verbo, que é sempre silencioso, porque se constitui como o liame entre o real e o imaginário, o estado de coisas e a cadeia de palavras:

> [...] falar, no sentido completo da palavra, supõe o verbo e passa pelo verbo, que projeta a boca sobre a superfície metafisica e a preenche com os acontecimentos ideais desta superfície: o verbo é a "representação verbal" inteira e a mais alto poder afirmativo da disjunção (univocidade para o que diverge). Contudo, o verbo é silencioso; e é preciso levar ao pé da letra a ideia de que Eros é sonoro e a instinto de morte, silêncio. Mas é nele, no verbo, que se faz a organização secundária da qual decorre toda a ordenação da linguagem. (DELEUZE, 1974, p. 248)

Para Deleuze, contudo, o silêncio tem uma importância ainda mais radical: ele também é o não-acontecimento da linguagem, que provoca todos os seus acontecimentos; trata-se de uma dimensão de *sileo* que não apenas atravessa, mas perfura a linguagem: é Tânatos, a pulsão de morte, que abre uma "fissura silenciosa" através da dor e do sofrimento causados pela guerra, pelas crises

financeiras, pelo desgosto do envelhecimento, pela depressão, pela doença etc. Essa fenda motiva e mobiliza a linguagem como um grito de dor, conforme se pode ler na série vinte e dois:

> [...] todos estes acidentes ruidosos já produziram os seus efeitos de imediato; e eles não seriam suficientes por si sós se não cavassem, se não aprofundassem algo de uma outra natureza [...]: a fissura silenciosa. [...] Havia uma fissura silenciosa, imperceptível, na superfície, único Acontecimento de superfície, como suspenso sobre si mesmo, planando sobre si, sobrevoando seu próprio campo. A verdadeira diferença não é entre o interior e o exterior. A fissura não é nem interior nem exterior, ela se acha na fronteira, insensível, incorporal, ideal. Assim, ela tem com o que acontece no exterior e no interior relações complexas de interferência e de cruzamento, junção saltitante, um passo para um, um passo para o outro, em dois ritmos diferentes: tudo o que acontece de ruidoso acontece na borda da fissura e não seria nada sem ela; inversamente, a fissura não prossegue em seu caminho silencioso, não muda de direção segundo linhas de menor resistência, não estende sua teia a não ser sob os golpes daquilo que acontece. Até o momento em que os dois, em que o ruído e o silêncio se esposam estreitamente, continuamente, no desmantelamento e na explosão do fim que significam agora que todo o jogo da fissura se encarnou na profundidade do corpo, ao mesmo tempo em que o trabalho do interior e do exterior lhe distendeu as bordas. (DELEUZE, 1974, p. 158)

O poder desse silêncio lacunar está não em sua expansão, mas em sua resistência, porque, se por um lado "A fissura não transmite senão a fissura", por outro "[...] ela não reproduz o que transmite, não reproduz um 'mesmo': não reproduz nada, contentando-se em avançar em silêncio em seguir as linhas de menor resistência, sempre obliquando, prestes a mudar de direção, variando sua tela, perpetuamente herdada do Outro" (DELEUZE, 1974, p. 334). Essa dobra da fissura sobre si mesma produz uma continuidade que lhe permite trespassar as mais diversas dualidades que divisam a linguagem, estendendo-se sempre entre dois polos: "[...] um ligado à superfície metafísica, outro ligado à profundidade dos corpos; um ligado ao virtual, outro ligado ao atual; um ligado ao tempo designado *aion,* outro ligado a *chronos*" (LOPES, 2016, p. 1). Sempre silenciosa em si mesmo, ela transpõe a própria dualidade que a define, ao mesmo tempo, avançando sobre o real com sua força demolidora e retrocedendo para abrir espaço à ação reconstrutiva de Eros. Por isso, em suas bordas, ela tem um duplo aspecto: "Por um lado é silenciosa, sub-reptícia, sorrateira; faz seu trabalho na penumbra, tem a ver com a superfície e os incorporais. Por outro lado, a fissura é ruído, é o *crack,* tem a ver com o acidente, com o estado de coisas, com a profundidade dos corpos" (LOPES, 2016, p. 1).

O silêncio da fissura não apenas faz surgir o acontecimento, ele também é fundamento da estrutura da linguagem. O jogo de superfície constituído pela manifestação, pela designação e pela significação é sustentado por um jogo de profundidade entre os instintos ruidosos de Eros (a força

de construção) e os instintos silenciosos de Tânatos (a força de demolição). Essa fissura não é senão o furo do real no simbólico, a falha insanável do simbólico, como se lê no apêndice cinco:

> Os instintos podem muito bem falar, fazer barulho, agitar-se, não podem é recobrir este silêncio mais profundo, nem esconder aquilo de que saem e no qual entram de novo: o instinto de morte que não é um instinto entre os outros, mas a fissura em pessoa, em torno da qual todos os instintos formigam. (DELEUZE, 1974, p. 334)

A "fissura silenciosa", portanto, constitui-se em um processo contrassignificativo, porque enquanto a linguagem recobre *sileo* de sentidos, a fissura desnuda a linguagem fazendo aparecer o silêncio radical da existência: a mudez da morte, o contrassenso da dor. Ela corresponde à dimensão mais profunda da silentude, o caráter radicalmente discreto e mudo da existência, muitas vezes imperceptível e tido como desprezível, mas que possui uma força ativa, persistente e virulenta: um "não significar" que não se confunde com o "não significar ainda", mas se configura como o "não significar jamais", "não poder significar", "não possuir significado". Essa falha da linguagem é estruturante, porque, se por um lado, ela limita a significação, por outro lado, motiva-a e impulsiona-a, de modo que a linguagem se sustenta na função do furo do real, como propôs Lacan (2007).

3 Considerações Finais

O presente estudo, de caráter descritivo e explicativo. procurou identificar os empregos do termo e da noção de silêncio feitos por Deleuze na obra *Lógica do Sentido* (1974), classificá-los teoricamente – o que foi realizado a partir da proposta teórica de Barthes em *O neutro* (2003) – e explicá-los analiticamente – para a construção do dispositivo analítico foram escolhidas as perspectivas de Pêcheux (1997), Orlandi (2007) e Lacan (2008). Na esteira da AD, a proposta levada a cabo não foi de uma interpretação hermenêutica do texto deleuziano, mas uma compreensão discursiva do seu modo de funcionamento, o que permitiu uma organização tipológica das formas e da dinâmica do silêncio em Deleuze.

Por ser uma análise propedêutica da problemática, foi necessário adotar um corte epistemológico bastante restritivo, de modo que questões importantes foram deixadas de lado, como a delimitação da borda da linguagem, a articulação simbólico-real, a dinâmica sentidural de *taceo* etc. São problemas que devem ser retomados de modo mais sistemático a partir da explicitação aqui operacionalizada da articulação entre silentude, de um lado, e significação (silenciamento + verbalidade), de outro, que é ancorada na atuação permanente da fissura silenciosa. A noção de

fissura estruturante é, sem dúvida, a grande contribuição de Deleuze para uma compreensão linguístico-filosófica mais densa acerca do silêncio.

4 Referências Bibliográficas

BARTHES, Roland. *O neutro*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

CARREIRA, Alessandra Fernandes. O silêncio na psicanálise. *Com Ciência*, São Paulo, n. 151, 10 set. 2013.

CRACEL, Maria Luiza Lima Pascale. *Para uma filosofia do acontecimento*. 2016. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva; Ed. da USP, 1974.

GOTTE, J. Quincy. The Importance of the Entered Apprentice Degree in Understanding Our World as Master Masons. *Louisiana Scottish Rite Trestleboard*, Benton (Louisiana, Estados Unidos), v. 7, n. 4, p. 1-4, aug./sept. 2015.

LACAN, Jacques. *Seminário XII*: Problemas cruciais para a psicanálise (1964-1965). Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2006.

_____. *Seminário XIII*: O sinthoma (1975-1976). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

_____. *Seminário XIV*: A lógica do fantasma (1966-1967). Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2008.

LOPES, Daniel. *Ferida, fissura e escrita*. [s.n.t.]. Disponível em: <http://pianistaboxeador21.blogspot.com.br/2016/12/ferida-fissura-e-escrita.html>. Acesso em: 15 fev. 2017.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *As formas do silêncio*: no movimento dos sentidos. 6. ed. Campinas: Ed. da Unicamp, 2007.

PÊCHEUX, Michel. *O discurso*: estrutura ou acontecimento. 6. ed. Campinas: Pontes, 2012.

_____; FUCHS, Catherine. A propósito da análise automática do discurso: atualização e perspectivas (1975). In: GADET, Françoise; HAK, Tony (orgs.). *Por uma análise automática do discurso*: uma introdução à obra de Michel Pêcheux. Campinas: Ed. da Unicamp, 1997. p. 163-252.

SALES, Alessandro Carvalho. Deleuze e a lógica do sentido: o problema da estrutura. *Trans/Form/Ação*, Marília (SP), v. 29, n. 2, p. 219-239, 2006.

O TEMPO DO SENTIDO: *CRONOS* E *AION* NO PENSAMENTO DELEUZEANO[1]

Fernando Monegalha[2]

Resumo: Em *Lógica do sentido*, Gilles Deleuze efetuou uma distinção entre dois regimes temporais: *Cronos* e *Aion*. Seguindo a tradição estoica a esse respeito, Deleuze afirmou que *Cronos* é basicamente o tempo do presente vivo, o tempo dos corpos e suas misturas, o tempo dos estados de coisas. *Aion*, por sua vez, seria um tempo que incluiria um passado e futuro ilimitados, sendo o tempo dos acontecimentos incorporais, o tempo daquilo que é expresso nas proposições, o que equivale a dizer, o tempo do *sentido*. O que nos propomos nesse artigo é analisar essa enigmática disjunção deleuzeana, mostrando seu embasamento no pensamento estoico e suas consequências para as teses gerais de *Lógica do sentido*.
Palavras-chave: Lógica do Sentido, Deleuze, Tempo, Cronos, Aion.

Abstract: In *Logic of sense*, Gilles Deleuze performed a distinction between two temporal schemes: *Cronos* and *Aion*. Following the stoic tradition in this respect, Deleuze claimed that *Cronos* is basically the time of the living present, the time of the bodies and their mixtures, the time of states of things. *Aion*, in turn, would be a time that includes the unlimited past and future, being the time of the incorporeal events, the time of what is expressed in propositions, which is to say, the time of *sense*. What we propose in this article is to analyze this enigmatic deleuzian disjunction, showing his foundation in the stoic thinking and his consequences to the general theses of *Logic of sense*.
Keywords: Logic of sense, Deleuze, Time, Cronos, Aion.

1 Esse artigo é basicamente uma adaptação de uma comunicação proferida na III Semana de Filosofia da Linguagem do DFL-UFS - Gilles Deleuze: Lógica e sentido. Ele envolve uma abordagem ainda bastante incipiente do problema do tempo em *Lógica do sentido*, que será aprofundado de forma mais consistente em artigos futuros. Para uma abordagem mais coerente e sistemática do autor acerca da questão do tempo em *Diferença e repetição*, remetemos à nossa tese de doutorado, intitulada *O atual e o virtual em Bergson e Deleuze* (UFSCAR, 2016).

2 Professor do curso de Filosofia da Universidade Federal de Alagoas (UFAL).

1 Introdução

Deleuze efetua em *Lógica do sentido* uma disjunção entre dois regimes temporais: *Cronos* e *Aion*. Cronos sempre aparece nas descrições deleuzeanas como o tempo do presente vivo: tempo das profundezas dos corpos e dos estados de coisas, ele envolve (ou parece envolver) uma multiplicidade de níveis e graus. Ele corresponde, basicamente, ao tempo da primeira síntese de *Diferença e repetição*, a saber, ao tempo de um presente profundo, composto de uma diversidade de sínteses passivas. Já Aion, por sua vez, é o tempo do passado e do futuro ilimitados, o tempo dos efeitos incorporais de superfície, dos acontecimentos e daquilo que é expresso nas proposições – a saber, o sentido. Aion é o tempo do *sentido*. Englobando por sua vez as segunda e terceira sínteses de *Diferença e repetição*, Aion é aquilo que possibilita a própria linguagem, aquilo que permite que se instaure uma primeira diferença entre os estados de coisas e as proposições. Mas o que significa tudo isso, afinal de contas? Por que Deleuze precisa apelar a esse duplo regime temporal para explicar a origem da linguagem? O que nos propomos neste artigo é analisar, de uma forma bastante preliminar, os motivos de tal disjunção entre Cronos e Aion, e sua implicação para a economia geral de *Lógica do sentido*. Para tanto, precisaremos remontar brevemente ao pensamento estoico, a fim de compreender como os estoicos pensaram essa distinção, para a partir disso compreender como se efetuou a (subversiva) leitura deleuzeana do estoicismo.

2 *Cronos* e *Aion* no pensamento estoico

Antes de adentrar numa leitura imanente de *Lógica do sentido*, cabe fazer um breve recuo até o pensamento estoico pois, como se sabe, é daí que Deleuze retirará suas principais teses acerca do tempo que ele nos apresenta nesta obra. Para tanto, utilizaremos primeiramente como guia o texto de Bréhier, *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*. Uma das características básicas do pensamento estoico era, segundo Bréhier, recusar toda eficácia às causas inteligíveis, decretando, contra Platão e Aristóteles, que a única realidade efetiva é a dos corpos que agem e que padecem (BRÉHIER, 2012, p. 15). Isso não implica, contudo, em dizer que os corpos são as únicas coisas que existem, já que, ao lado dos corpos (*somata*) e dos estado de coisas, os estoicos admitiam a existência de certos incorporais (*asomata*), que Bréhier assim descreve: “Eles (os incorporais) constituem, ao lado dos únicos seres reais (isto é, os corpos), algo de fugitivo e inassimilável, são um ‘nada’, afirmam os estoicos. Não é entretanto um nada absoluto, pois tais coisas são objeto do pensamento.” (BRÉHIER, 2012, p. 105) Segundo Bréhier, o tempo era um dos quatro incorporais admitidos pelo estoicismo antigo, ao lado do lekton (isto é, o dizível ou o exprimível), do vazio e do lugar. Dos incorporais, não podemos dizer que eles existem, mas que insistem ou subsistem, ou seja,

que eles têm um modo de ser diferente daquele da existência dos corpos que agem e que padecem. Essa ênfase na insistência ou subsistência dos incorporais pode nos ajudar a esclarecer uma sentença de Crisipo que é de fundamental importância para se compreender a teoria deleuzeana do tempo. Citamos Bréhier: "Ele (Crisipo), diz que somente existe o presente, passado e futuro subsistem, mas não existem absolutamente" (BRÉHIER, 2012, p. 101). À primeira vista, esta sentença, retirada por Bréhier de um texto de Ários Dídimo, não parece apresentar maiores dificuldades: trata-se da velha afirmação de que somente as coisas presentes existem efetivamente, ao passo que as coisas passadas já não existem mais e as coisas futuras não existem ainda. Mas será tudo tão simples assim? Pois embora Crisipo negue a existência ao passado e ao futuro, ele atribui a eles ainda assim uma certa subsistência, ou seja, um modo de ser próprio que se distingue daquele do presente, o tempo dos corpos e dos estados de coisa. Passado e futuro não existem, mas *insistem* ou *subsistem* como objetos de pensamento. Além disso, a questão se mostra mais complexa se considerarmos que o presente, também ele, é composto de passado e de futuro: "o que se acreditava tomar pelo pensamento como presente é em parte futuro, em parte passado" (idem). O que diferencia então o presente do passado/futuro? O fato do primeiro ser *limitado*, o segundo *ilimitado*. Vemos essa diferença no uso dos verbos: eu digo "eu passeio", esse verbo designa uma ação que se processa por uma determinada extensão de tempo que se desenrola no campo de meu presente vivo. Já quando eu digo "eu sentei", esse verbo, no pretérito perfeito, designa um acontecimento já realizado, que extrapola o campo do presente vivo e nos abre para uma extensão de tempo ilimitada rumo ao passado. Como diz a esse respeito Bréhier: "portanto, o presente existe, contendo um acontecimento real, enquanto o passado subsiste, contendo acontecimentos já realizados" (BRÉHIER, 2012, p. 102). De um lado temos a existência de um presente limitado, de outro a insistência ou subsistência do passado e do futuro ilimitados como objetos de pensamento. Será basicamente essa distinção que estará na origem da distinção estoica (e deleuzeana) entre Cronos e Aion. Com efeito, antes de designar a eternidade ou a completa ausência de tempo, o Aion estoico parece designar o tempo em sua infinitude, em sua abertura ilimitada para o passado e para o futuro. Fernando Rey Puente, comentando as *Meditações* de Marco Aurélio, nos diz o seguinte: "[o *aiṓn*] é tão somente o tempo pensado em sua infinitude e não, por assim dizer, o 'outro' do tempo, por isso é melhor traduzi-lo, no âmbito das *Meditações*, por tempo infinito e não por eternidade." (PUENTE, 2010, p. 115). Seguindo, por sua vez, uma valiosa indicação de Victor Goldschmidt (2006, p. 39 e seg.), podemos dizer então que a relação entre o *aiṓn* e *khrónos* equivale à distinção entre o *todo* e a *parte*, de um lado temos o tempo vazio, infinito a cada uma de suas extremidades (passado e

futuro), de outro o tempo limitado do presente, o único que efetivamente existe. Segundo o ponto de vista de Goldschmidt, seria um erro tomar o tempo do presente (*khrónos*) como um incorporal, já que ele existe e é atual. "Não é incorporal senão este *tempo-aiṓn*, tempo infinito em passado e futuro e aquele instante matemático que, ele mesmo, se divide ao infinito em passado e futuro." (GOLDSCHMIDT, 2006, p. 40). Como veremos, Deleuze seguirá tais distinções à risca em *Lógica do sentido*.

3 Cronos e Aion em *Lógica do sentido*

A segunda série de *Lógica do sentido* se inicia com uma retomada da distinção estoica entre os corpos e estados de coisas e os incorporais. Retomando a análise de Bréhier do estoicismo antigo, Deleuze distinguirá dois domínios diferentes da realidade na filosofia estoica:

> Os Estóicos distinguiam duas espécies de coisas: (1) Os corpos, com suas tensões, suas qualidades físicas, suas relações, suas ações e suas paixões e os 'estados de coisas' correspondentes. [...] Não há causas e efeitos entre os corpos; todos os corpos são causas, causas uns com relação aos outros, uns para os outros. [...] (2) Todos os corpos são causas uns para os outros, uns com relação aos outros, mas de quê? São causas de certas coisas de uma natureza completamente diferente. Esses *efeitos* não são corpos, mas, propriamente falando, "incorporais". Não são qualidades e propriedades físicas, mas atributos lógicos ou dialéticos. Não são coisas ou estados de coisas, mas acontecimentos. Não se pode dizer que existam, mas antes, que subsistem ou insistem, tendo esse mínimo de ser que convém ao que não é uma coisa, entidade não existente. Não são substantivos ou adjetivos, mas verbos. Não são agentes nem pacientes, mas resultados de ações e paixões, 'impassíveis' – impassíveis resultados. (DELEUZE, 2007, p. 5-6)

Para ilustrar essa diferença entre os corpos e os incorporais, Deleuze retoma o clássico exemplo que Bréhier cita, o de uma navalha que corta a carne. Sem dúvida, há aí uma ação corporal, em que um corpo age eficientemente sobre outro corpo, provocando um rearranjo da mistura entre os corpos. Mas na medida em que eu profiro o enunciado "a carne foi cortada pela navalha", eu exprimo aí um incorporal, porquanto o sentido de tal enunciado extrapola o domínio dos corpos e estados de coisas. Com efeito, podemos dizer que "a carne" e "a navalha" referem-se a determinados corpos no mundo. Mas e o "ser cortado"? Segundo Bréhier, estamos diante aí não de uma qualidade real dos corpos, mas de um atributo lógico ou dialético, já que eu não encontro o "ser cortado" entre os corpos no mundo.

Segundo Deleuze, a cada um destes domínios da realidade (corpos e incorporais) corresponde um regime temporal específico, o presente limitado – Cronos – para os corpos e estados de coisas e o passado/futuro ilimitados – Aion – para os incorporais:

> O único tempo dos corpos e estados de coisas é o presente. Pois o presente vivo é a extensão temporal que acompanha o ato, que exprime e mede a ação do

> agente, a paixão do paciente. Mas na medida da unidade dos corpos entre si, na medida da unidade do princípio ativo e do princípio passivo, um presente cósmico envolve o universo inteiro: só os corpos existem no espaço e só o presente no tempo. [Quanto aos incorporais, eles] não são presentes vivos, mas infinitivos: Aion ilimitado, devir que se divide ao infinito em passado e em futuro, sempre se esquivando do presente. De tal forma que o tempo deve ser apreendido duas vezes, de duas maneiras complementares, exclusivas uma da outra: inteiro como presente vivo nos corpos que agem e padecem, mas inteiro também como instância infinitamente divisível em passado-futuro, nos efeitos incorporais que resultam dos corpos, de suas ações e de suas paixões. Só o presente existe no tempo e reúne, absorve o passado e o futuro, mas só o passado e o futuro insistem no tempo e dividem ao infinito cada presente. Não três dimensões sucessivas, mas duas leituras simultâneas do tempo. (DELEUZE, 2007, p. 5-6)

Vemos aí que Deleuze retoma claramente a distinção estoica entre duas leituras simultâneas do tempo, uma restrita ao presente limitado dos corpos e outra abrangendo o passado/futuro ilimitados, Cronos e Aion. A novidade que ele nos traz é associar claramente o tempo aiônico à discussão sobre o *sentido*, o que não está claramente presente nos estoicos (pelo menos até onde pudemos verificar). Para compreendermos como se dá esta associação entre o Aion e o sentido, vale a pena nos determos na 23ª série de *Lógica do sentido*, intitulada *Do Aion*. Esta série é particularmente importante para o problema que nos ocupa, pois ela traz importantes esclarecimentos sobre as duas leituras do tempo que vimos apresentando até aqui. Deleuze começa esta série falando do tempo crônico (que não devemos confundir com o tempo cronológico). Como já vimos, a especificidade de Cronos é ser um tempo que toma como ponto de referência o presente, e tão somente o presente. Cito Deleuze: "De acordo com Cronos, só o presente existe no tempo. Passado, presente e futuro não são três dimensões do tempo; só o presente preenche o tempo, o passado e o futuro são duas dimensões relativas ao presente no tempo." (DELEUZE, 2007, p. 167). A novidade que essa série nos traz, contudo, é a afirmação de que esse presente crônico é entretanto um tempo com uma certa abertura variável, implicando diversos graus ou níveis de duração. Cito Deleuze: "Há sempre um mais vasto presente que absorve o passado e o futuro. [...] O deus vive como presente o que é futuro ou passado para mim, que vivo sobre presentes mais limitados" (DELEUZE, 2007, p. 167). Surge dessa ideia de uma diversidade de graus do presente vivo a distinção entre um "bom" Cronos e um "mau" Cronos. O bom Cronos seria basicamente o presente vivo mais extenso que existe, o que equivale dizer, o tempo da divindade. O mau Cronos seria, por sua vez, o presente ínfimo das profundezas, o tempo das misturas materiais, o polo esquizofrênico do real. Cito Deleuze: "O devir-louco da profundidade é pois um mau Cronos que se opõe ao presente vivo do bom Cronos. Saturno ruge no fundo de Zeus. [...] O passado e o futuro como forças desencadeadas se vingam em um só e mesmo abismo que ameaça o presente e

tudo o que existe" (DELEUZE, 2007, p. 168-169). Devemos nos resguardar, contudo, de achar que o bom Cronos equivaleria ao polo espiritual do real, enquanto o mau Cronos equivaleria ao polo material. Como Deleuze salienta, Cronos está sempre vinculado à ação corporal, ele "mede a ação dos corpos e das causas" (DELEUZE, 2007, p. 167), o grau de incorporação das causas corporais entre si e sua tensão respectiva. A esse respeito, devemos nos lembrar que mesmo o deus estoico é algo corporal, confundindo-se com a razão que permeia todo o universo. A multiplicidade dos presentes vivos equivale à multiplicidade dos corpos que existem no universo, não implicando a existência de nenhuma entidade transcendente. De onde vem essa ideia de uma multiplicidade de níveis do presente vivo? Provavelmente do segundo capítulo de *Diferença e repetição*, onde Deleuze afirma a existência de diversos tipos de síntese passiva no interior do presente vivo, entre elas a síntese imaginativa, perceptiva e orgânica.

Quanto ao Aion, como já vimos, ele inscreve-se num regime diametralmente oposto àquele de Cronos: "Segundo Aion, somente o passado e o futuro insistem ou subsistem no tempo. Em lugar de um presente que absorve o passado e o futuro, um futuro e um passado que dividem a cada instante o presente, que o subdividem ao infinito em passado e futuro, nos dois sentidos ao mesmo tempo" (DELEUZE, 2007, p. 169). Na medida em que o Aion permite a expansão de um passado/futuro ilimitados para além do presente vivo, ele é um ponto de equilíbrio entre o mau Cronos e o bom Cronos: "O Aion não é mais de Zeus nem de Saturno, mas de Hércules. Enquanto Cronos exprimia a ação dos corpos e a criação das qualidades corporais, Aion é o lugar dos acontecimentos incorporais e dos atributos distintos das qualidades" (DELEUZE, 2007, p. 170). A novidade que essa série traz, contudo, é a afirmação de que o Aion está vinculado diretamente à criação do sentido e, logo, da própria linguagem:

> É este mundo novo, dos efeitos incorporais ou dos efeitos de superfície, que torna a linguagem possível. Pois é ele, como veremos, que tira os sons de seu simples estado de ações e paixões corporais; é ele que distingue a linguagem, que a impede de se confundir com o barulho dos corpos, que a abstrai de suas determinações orais-anais. [...] Pertence pois ao Aion, como meio dos efeitos de superfície ou dos acontecimentos, traçar uma fronteira entre as coisas e as proposições: ele a traça com toda sua linha reta e sem esta fronteira os sons se abateriam sobre os corpos, as próprias proposições não seriam "possíveis". A linguagem é tornada possível pela fronteira que a separa das coisas, dos corpos e não menos daqueles que falam. (DELEUZE, 2007, p. 170-171).

O Aion é, portanto, o meio em que se desenvolvem os incorporais, a fronteira entre as proposições e os estados de coisas que permite o advento do próprio sentido, o que equivale a dizer, o da própria linguagem. Mas como isso ocorre? Para compreender como isso se dá, nós temos que entender que o tempo aiônico não se refere a uma instância atemporal, mas a algo intempestivo, que

não cessa de renascer constantemente. Esse é um elemento fundamental da leitura deleuzeana, mas que já estava presente de certo modo no pensamento estoico, como podemos ver nesta bela passagem de Marco Aurélio: “fluxos e transformações renovam o cosmo continuamente, como o movimento incessante do tempo produz sempre de novo o tempo infinito” (*Meditações* VI, 15 apud PUENTE, 2010, p. 115) O tempo aiônico tem assim uma clara relação com o acontecimento, na medida em que ele é basicamente o tempo infinito que não cessa de renascer a cada instante. O que isso tem a ver com a linguagem? Basicamente, todo enunciado que emitimos tem uma clara relação com Cronos, na medida em que ele se desenvolve durante o intervalo de tempo do presente vivo: ele se desenrola durante alguns segundos, durante os quais nossa atenção percorre as suas partes componentes, retendo-as numa totalidade dotada de sentido. Mas a ligação da linguagem com o tempo não se esgota nessa ligação do enunciado com o presente vivo. Pois é uma função essencial da linguagem transpor os limites do presente vivo em que estamos inseridos para atingir um passado e um futuro ilimitados, alcançando assim acontecimentos que extrapolam em muito o âmbito daquilo que se desenrola presentemente para nós. Assim, faz parte do poder da linguagem se referir a eventos que já ocorreram muito tempo atrás, assim como a eventos que ocorrerão daqui a muito tempo, o que é possibilitado pelos verbos no passado e no futuro. Faz parte inclusive do poder da linguagem poder se referir a eventos que não ocorrem em nenhum tempo específico - esse é o papel dos verbos no infinitivo, que para Deleuze melhor ilustram o papel do tempo aiônico. Ou seja, por meio da linguagem, estamos sempre extrapolando o campo de nosso presente vivo concreto, para nos abrir para um campo temporal ilimitado. Essa ultrapassagem do presente vivo é possibilitada, por sua vez, por uma segunda temporalidade, complementar àquela do presente vivo. Essa segunda temporalidade é exatamente o Aion.

Estamos agora em condições de enxergar qual é a relevância desta teoria deleuzeana acerca do tempo. Tudo o que efetivamente existe, os corpos e os estados de coisas, estão no presente. A estrutura do presente vivo, em sua diversidade de graus, define assim a estrutura do existente, a estrutura do real. É também durante a extensão de tempo do presente vivo que os enunciados se constituem. Mas a linguagem está sempre indo além dos limites do presente vivo, sua função primária é essa. Por meio da linguagem, abre-se o acesso a um passado/futuro ilimitados. Há, portanto, um tempo eminentemente simbólico, uma segunda temporalidade que se sobrepõe àquela do presente vivo, que é o tempo aiônico. É a esse tempo, a essa temporalidade, que se referem os verbos de nossa linguagem, mesmo quando eles não se referem a tempo nenhum (infinitivos). Pela linguagem nós podemos transcender os limites do presente vivo, para aceder a um passado/futuro

ilimitados, Aion. Devemos dizer que o Aion é a condição da linguagem, ou que é a linguagem que possibilita o Aion? Talvez seja o caso de se falar de uma mútua constituição. De qualquer modo, o Aion está vinculado à questão primária da linguagem que é a questão do sentido: frases sobre o passado e o futuro somente têm sentido para nós porque nós somos dotados de uma segunda temporalidade, que se sobrepõe à temporalidade própria do presente vivo. É essa segunda temporalidade, propriamente simbólica, que Deleuze chama de Aion.

Aqui se abrem questões que o próprio Deleuze não aborda: não consistirá a nossa diferença, enquanto espécie animal, nessa capacidade de transbordar o presente vivo, de adentrar na esfera desse tempo aiônico? Afinal, o conhecimento do animal parece estar preso aos limites do presente vivo, mesmo que concedamos a ele a capacidade de recuperar o passado através da memória. O animal vive no real, enquanto nós, humanos, frequentemente nos deslocamos para um passado e um futuro que transbordam os limites do presente vivo, vamos assim da esfera de nossos vividos imanentes à esfera do mundo transcendente. Outra questão que poderia ser posta: ao contrário do que sugere Deleuze, não haveria uma certa indiscernibilidade entre Aion e Cronos, na medida em que Cronos parece ser animado de uma vontade de se expandir, devindo assim, no limite, um tempo aiônico? Ou seja, não surgiria o Aion da expansão do próprio tempo crônico, na medida em que este ultrapassa, pela linguagem, os limites do presente vivo? Não remontariam assim Cronos e Aion a uma fonte comum, ao próprio acontecimento enquanto produtor por um lado das coisas e estados de coisas, e por outro das idealidades e do sentido? O próprio Deleuze parece caminhar nessa direção quando afirma a radical univocidade da existência e da insistência, do atual e do virtual, na medida em que haveria uma medida comum entre ambos. Mas deixemos essas questões em aberto para outro artigo.

4 Referências

BRÉHIER, E. **A teoria dos incorporais no estoicismo antigo**. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2012.

DELEUZE, G. **Diferença e repetição**. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

_____ . **Lógica do sentido**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

GOLDSCHMIDT, V. **Le système stoïcien et l'idée de temps**. Paris: Vrin, 2006.

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

PUENTE, F. **Ensaios sobre o tempo na filosofia antiga**. São Paulo: Annablume, 2010.

LÓGICA DO SENTIDO: UMA INTRODUÇÃO AO LEIBNIZ DE DELEUZE[1]

Prof. Dr. William de Siqueira Piauí[2]

Resumo: O que pretendemos é reexaminar a apropriação dos conceitos leibnizianos na obra **Lógica do sentido** de Deleuze, especialmente em sua 16ª série, conceitos que serão utilizados para caracterizar os personagens de Carroll (Alice e Silvia e Bruno), tentaremos apontar alguns dos possíveis problemas da interpretação deleuzeana principalmente com relação ao texto "*Remarques*", observações ou nota à carta de 13 de maio de 1686, contido na **Correspondencia de Leibniz e de Arnauld** e os §§414-16 do **Ensaio de Teodiceia**, especialmente daquilo que caracterizaria o personagem Sextus. Esperamos, com isso, lançar as bases de um programa de leitura que precederia um comentário crítico da interpretação deleuzeana.

Palavras-chave: Leibniz, Deleuze, Carroll, substância individual, mônada, acontecimento.

Abstract: We intend to reexamine the appropriation of the Leibnizian concepts in Deleuze's **Logique du sens**, especially its 16th *series*, concepts that will be used to characterize the characters (*les personnages*) of Carroll (Alice and Silvye and Bruno). We will try to point out some of the possible problems of the deleuzean interpretation especially as regards the text "*Remarques*", remarks or notes to the letter of May 13, 1686, contained in the **Correspondance de Leibniz et d'Arnauld** and §§414-16 of the **Essais de Théodicée**, especially of what would characterize the *personage* Sextus. With that, we hope to provide the basis for a reading program that precedes a critical comment of the deleuzean interpretation.

Key-words: Leibniz, Deleuze, Carroll, individual substance, monad, event.

1 Introdução

É costume considerar, especialmente no Brasil, o trabalho de comentador ou de historiador da filosofia como filosofia, não nos oporemos a tal afirmação, contudo, se lembrarmos que a atitude geral dos filósofos é de desacordo, dado que mantemos aquela afirmação, seria de esperar que nossos comentários ou maneiras de elaborar nossas historias da filosofia não estivessem em acordo;

1 Texto-aula parte do mini-curso ministrado na III Semana de Filosofia da Linguagem da UFS em março de 2017, evento que teve por tema "Gilles Deleuze: Lógica e Sentido"; mini-curso em que pretendíamos oferecer as bases das hipóteses interpretativas que levantaríamos no V Encontro do Grupo Subjetividade no Pensamento Contemporâneo, evento que foi realizado em junho de 2017 na Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS).

2 Professor do Departamento de Filosofia (DFL) da Universidade Federal de Sergipe (UFS). E-mail: piauiusp@gmail.com.

é justamente neste sentido e nessa disposição que encaminharíamos nossa pretensão, ou seja, pretendemos realizar a parte do trabalho que precederia a elaboração de um comentário crítico – espécie de gênero polêmico – de textos filosóficos de modo a explicitar certas ferramentas de leitura ou exegese, estamos pensando especialmente no que deveríamos fazer em uma disciplina como "Leitura e composição de textos filosóficos". Em suma, pretendemos oferecer um programa de leitura a partir da formulação de questões que precederia um comentário crítico.

Quanto ao que viria depois ou à crítica, a atmosfera que gostaríamos de ao menos começar a criar em nosso mini-curso é semelhante à resultante do que fez Derrida em "Cogito e História da Loucura" (in **Escritura e diferença**, de 1967) com o trabalho exegético realizado por Foucault quando este havia tentado localizar nas **Meditações** de Descartes uma recusa ou exclusão criticável da loucura, tratava-se de mostrar que um especialista em modernidade, naquele momento já autor de **As palavras e as coisas** (de 1966), podia não ter compreendido corretamente o texto cartesiano, acusação grave e que, por isso, exigia não só um novo trabalho exegético do texto em questão mas também a explicitação dos pontos mais importantes e o centro da argumentação da hipótese interpretativa a ser criticada. Assim, em termos comparativos, o que pretendemos é dar início à problematização dos pontos principais e mesmo o centro do trabalho exegético de Deleuze com relação a Leibniz, supondo desde já que mesmo um "especialista" do seu quilate pode não ter compreendido bem a filosofia leibniziana ao fazer uma apropriação elogiosa, porém equivocada, principalmente dos seus conceitos de mônada expressiva individual ou substância particular, Deus, mundo, corpo e principalmente ao defender a necessidade de certo deslocamento para a sua correta interpretação. Do nosso ponto de vista, é o que está em jogo em **Lógica do sentido**, obra que será nosso principal ponto de partida, mais especificamente no seguinte trecho de sua 16ª série:

> Efetuar-se é também ser expresso. Leibniz sustenta uma tese célebre: cada mônada individual exprime o mundo. Mas esta tese não é suficientemente compreendida enquanto a interpretamos como significando a inerência dos predicados na mônada expressiva. Pois é bem verdade que o mundo expresso não existe fora das mônadas que o exprimem, logo existe nas mônadas como a série dos predicados que lhe são inerentes. Não é menos verdade, entretanto, que Deus cria o mundo antes que as mônadas e que o expresso não se confunde com sua expressão, mas insiste ou subsiste. [...] É arbitrário privilegiar a inerência dos predicados na filosofia de Leibniz. Pois a inerência de predicados na mônada expressiva supõe primeiro a compossibilidade do mundo expresso e esta por sua vez supõe a distribuição de puras singularidades segundo as regras de convergência e de divergência, que pertencem ainda a uma lógica do sentido e do acontecimento, não uma lógica da predicação e da verdade. Leibniz foi muito longe nesta primeira etapa da gênese: o indivíduo constituído como centro de envolvimento, como envolvendo singularidades em um mundo e sobre seu corpo. (Op. cit., p. 114-5).

Do nosso ponto de vista não há como afirmar o deslocamento defendido por Deleuze que corroboraria a obrigatoriedade do encadeamento aqui expresso, isto é, não nos parece necessário afirmar a arbitrariedade do princípio da inclusão ou inerência do predicado no sujeito, daí que não seja necessário que a inerência ou inclusão de predicados especialmente com relação à mônada expressiva individual, em primeiro lugar, suponha a distribuição de puras singularidades segundo as regras de convergência e de divergência e, por consequência ou em segundo lugar, suponha a compossibilidade do mundo expresso que pertençam não a uma lógica da predicação e da verdade mas sim a uma lógica do sentido e do acontecimento. Para deixarmos claro nossa recusa teremos de realizar o trabalho prévio de remontar a leitura do francês, suas suposições e hipótese interpretativas, e explicitar as bases em que ela parece estar alicerçada; justamente o que estamos chamando de problematização do trabalho exegético de Deleuze feito em **Lógica do sentido** e que pretendemos ao menos ensaiar aqui; em nossa opinião, trata-se do enfrentamento primeiro para uma leitura mais minuciosa de **A dobra: Leibniz e o Barroco**.

Quanto aos motivos que nos levam a rever a leitura de Deleuze, já há tantos anos publicada e criticada, temos que dizer que eles são de caráter regional; recentemente, em 2015, vimos publicado no Brasil a tradução do livro de Alain Badiou **A aventura da filosofia francesa no século XX** que contém um capítulo de título "Gilles Deleuze. Sobre **A dobra: Leibniz e o Barroco**" e a publicação, em 2016, do excelente artigo de Gonzalo Montenegro "Deleuze em diálogo com Frémont: tentativas de ler Leibniz", o cruzamento de tais textos deixa claro que ainda há muito que problematizar quanto às interpretações de Deleuze, mesmo quanto à sua afirmação que permanecemos leibnizianos. Por fim e em termos da leitura de Badiou, mesmo que estejamos de acordo com a opinião que **A dobra** é "um livro raro", "admirável" e que "propõe-nos uma visão e um pensamento do nosso mundo", pretendemos ainda uma vez voltar às querelas genealógicas, à agrimensura dos textos, especialmente daquele que parece ter sugerido as bases das hipóteses interpretativas de Deleuze com relação à filosofia leibniziana; quem sabe tal empreitada nos permita inclusive vislumbrar a pergunta: O que mesmo vemos como ou pensamos ser o nosso mundo?

2 I Parte – Entre literatura, psicanálise, linguística e lógica: Deleuze de *Lógica do sentido* e a filosofia contemporânea.

Como nos diz Pierre François Marietti (HUISMAN, 2001, p. 255), em geral se costuma distinguir três movimentos da filosofia do francês Gilles Deleuze (1925-1995). O primeiro, entre 1953 ou 52 e 1968, que compreenderia a produção de vários trabalhos sobre filósofos e literatos, o período das monografias, tais como sobre Hume em **Hume sua vida e sua obra** de 1952 e em

Empirismo e subjetividade de 1953, sobre Nietzsche em **Nietzsche e a filosofia** de 1962 ou simplesmente **Nietzsche** de 1965, sobre Proust em **Proust e os signos** de 1964, sobre Bergson em **Bergsonismo** de 1966, sobre Espinosa em **Espinosa ou o problema da expressão** de 1968, ano que marcaria o final deste período. O segundo movimento, 1968-1972, teria início com as produções mais autônomas e propriamente filosóficas de Deleuze, tais como os volumosos **Diferença e repetição** de 1968 e **Lógica do sentido** de 1969. Mas é preciso dizer que aquele primeiro tipo de produção, característico do primeiro período, não será abandonado e serão produzidas, dentre outras, mais duas obras sobre Espinosa (em 1970 e 1981), a obra **Foucault** de 1986 e a famosa **A dobra: Leibniz e o Barroco** de 1988 (publicado quase 20 anos depois de a **Lógica do sentido** e que foi o resultado de aulas dadas nos anos 80, 86 e 87). Também nesse período se intensificarão seus estudos sobre psicanálise e literatura, isto é, terão lugar as obras escritas em parceria com o psicanalista Félix Guattari (1930-1992), tais como **O anti-Édipo** e mesmo **Kafka: por uma literatura menor** ambas de 1972, o primeiro estudo marca o início do movimento que se costuma chamar de a grande ruptura que certamente faz o pano de fundo de obras como **O que é filosofia?** já de 1991 e **Crítica e Clínica** de 1997, este último publicado dois anos depois da morte de Deleuze.

Dito isso, e como já o indicamos, a obra principal sobre a qual falaremos neste mini-curso será **Lógica do sentido**; obra que foi publicada em 1969 e que faria parte daquele segundo movimento; obra que, segundo Marietti, mais que **Diferença e repetição**, "extrapola em muito os cânones universitários vigentes na época, com seu interesse pelas meninas", pelos poetas "e pelos esquizofrênicos" – certamente uma referência à 13ª série do livro –; "com", completa ele, uma "reflexão profunda sobre a linguagem e a literatura" (Idem, p. 255) e, acrescentaríamos, uma reflexão sobre o estruturalismo e ainda mais especifica sobre a lógica, a qual acompanhará Deleuze certamente até o final de sua vida, como o comprova o capítulo II (Prospectos e Conceitos) da parte II (Filosofia, Ciência Lógica e Arte) de seu **O que é filosofia?**

O que extrapola os cânones universitários vigentes certamente não se associa somente a certas figuras que despertam o interesse de Deleuze, mas o próprio assunto e a forma como ele será exposto, ou como nos diz o próprio: tratar-se-á da "constituição paradoxal da teoria do sentido"; teoria que será apresentada em 34 séries (espécie de capítulos), que receberão mais 2 apêndices, subdivididos em 5 títulos; séries em que veremos a elaboração de uma espécie de história, "uma 'história embrulhada'"; por fim, a obra será apresentada como um "ensaio de romance lógico e

psicanalítico". Falar de lógica a partir do gênero romance, misturando tal tema com psicanálise e ensaiando compor uma história embrulhada, obra em que muitos de seus capítulos tratam do tema "paradoxo", certamente também significava extrapolar os cânones universitários vigentes; basta pensarmos em obras sobre lógica ou linguagem como as de Frege (a **Conceitografia**, por exemplo), Russell (**Principia mathematica**), Carnap (**Da construção lógica do mundo**), Wittgenstein (**Tractatus logico-philosophicus**), Husserl (**Investigações lógicas**) e mesmo as de Heidegger (**Princípios metafísicos da lógica**), ou Merleau-Ponty (**A prosa do mundo**), ou ainda as de Foucault (**As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**) e de Derrida (**Gramatologia**) para imaginarmos quão grande era aquela extrapolação e novidade.

Toda essa extrapolação ou abandono daquele rigor clássico, rigor ainda bastante presente, segundo Marietti, em **Diferença e repetição**, já garantiria um lugar de destaque à obra **Lógica do sentido** junto à filosofia contemporânea ou, como quer Badiou, dos modernos, o que será intensificado pela valorização de um tipo de filosofia que já tinha aceitado, a ponto de se misturar com elas, seja a intromissão da literatura, seja a da psicanálise seja a da linguística. Quanto à última, é fácil perceber a importância, não costumeiramente afirmada em livros de lógica, que assumirão as considerações de um Benveniste (de **Problemas de linguística geral**, por exemplo), de Jakobson (de, dentre outros, "O signo zero") e, mesmo que indiretamente, de Sausurre (de **Curso de linguística geral**), para a elaboração das "três relações distintas da proposição" (designação ou indicação, manifestação e significação), tema de sua 3ª série. Mais do que isto, a contribuição geral da linguística e estruturalismo serão enunciadas na 12ª série do seguinte modo:

> Os autores que se costuma, atualmente, chamar de estruturalistas [tais como Benveniste e Jakobson], não têm, talvez, outro ponto em comum – **porém essencial** – além do seguinte: o sentido, não como aparência, mas como efeito de superfície e de posição, produzido pela circulação da casa vazia nas séries da estrutura [*le sens, non pas du tout comme apparence, mais comme effet de surface et de position, produit par la circulation de la case vide dans les séries de la structure*] ([...] significante flutuante, valor zero, cantonada ou causa ausente etc). **O estruturalismo, conscientemente ou não, celebra novos achados de inspiração estoica ou carrolliana** [...]. (Idem, p. 73-4, grifo nosso).

Ora, não é o elogio de tipo semelhante que veremos em muitos outros filósofos contemporâneos? Ao menos podemos dizer que é o caso, inclusive dito de modo muito semelhante, de Derrida em **Escritura e diferença** especialmente no capítulo "Força e significação". E a noção do sentido como superfície certamente marca uma das viradas mais conscientemente assumidas já no início de a **Lógica do sentido**, ou seja, na atualidade defendida ali, ou a partir daqueles "achados

de inspiração estoica ou carrolliana", o "Profundo deixou de ser um elogio" (Idem, p. 16). É preciso, pois, se aproximar da literatura ou da arte, da psicologia ou psicanálise, das filosofias, das "teorias" da linguagem ou dos estruturalismos que não simulam mais a profundidade, vivem dos incorporais ou da superfície e celebram a contestação da identidade pessoal. Trata-se justamente de tornar mais explicito e de modo, talvez, mais consciente o que a literatura produzida por Carroll e a filosofia produzida pelos Estoicos podem nos inspirar.

Continuando, há outros dois tipos de produção que já haviam aceitado se embrulhar na investigação do sentido associada à superfície e à contestação da identidade pessoal; Deleuze não procura em Nietzsche nem em Freud os exploradores das verdadeiras profundidades humanas, pois:

> Se há um autor para o qual a morte de Deus, a queda em altura do ideal ascético não tem nenhuma importância enquanto é compensada pelas falsas profundidades do humano, má consciência e ressentimento, é sem dúvida Nietzsche. [...] Não procuramos em Freud um explorador da profundidade humana e do sentido originário, mas o prodigioso descobridor da maquinaria do inconsciente[, e vale lembrar que o paradoxo é a potência do inconsciente,][3] por meio do qual o sentido é produzido, sempre produzido em função do não-senso. [...] O que há de burocrático nestas máquinas fantasmas que são os povos e os poemas? [...] Basta que nos dissipemos um pouco, que saibamos estar na superfície, que estendamos nossa pele como um tambor, para que a "grande política" comece. [...] Fazer circular a casa vazia e fazer falar as singularidades pré-individuais e não pessoais [*faire parler las singularités pré-individuelles non personnelle*] [que não são nem da ordem do geral nem da ordem do individual, nem pessoais nem universais], em suma, produzir o sentido é a tarefe de hoje. (Idem, p. 75-6).

Nenhuma novidade quanto à menção a Nietzsche e Freud quando se trata de pensar as tarefas da filosofia atual, *geste* que também lembrará Derrida em "*La différance*"[4]; trata-se de autores fundamentais para pensar filosofia contemporânea, ao menos a produzida no continente. Mantermo-nos na superfície, naquele algo que insiste em subsistir, deixar de elogiar o profundo, compreender ao menos em termos gerais o que pretendiam os estruturalistas, bem como Nietzsche e Freud, fazer começar a grande política (incluiríamos também aí a "grande justiça") e não apenas relembrar ou comentar, mas produzir o sentido; são essas, portanto, as tarefas da filosofia contemporânea defendida por Deleuze em **Lógica do sentido**. Mas, assim como, ao seu modo, os Estoicos não realizaram o todo de tal tarefa, é preciso estar atento ao fato que, para Deleuze, também Nietzsche teria se desviado dela, ou como ele próprio nos dizia:

> Nietzsche esteve primeiramente entre estes [Boehme, Schelling etc.], discípulo de Schopenhauer, no **Nascimento da tragédia**, quando ele faz falar Dionísio sem fundo, opondo-o à individuação divina de Apolo e não menos à pessoa humana de Sócrates. [...]

3 Cf. op. cit., p. 82.
4 Cf. **Margens da filosofia**, 1991, p. 49.

> Assim, a descoberta de Nietzsche está alhures[, em outro lugar, em outra parte], quando tendo se livrado de Schopenhauer e de Wagner, explora **um mundo de singularidades impessoais e pré-individuais** [*un monde de singularités impersonnelles et pré-individuelles*], mundo que chama agora de dionisíaco ou da vontade de potência, energia livre e não ligada. [...] **Estranho discurso que devia renovar a filosofia e que trata o sentido, enfim, não como predicado, [ou] como propriedade, mas como acontecimento** [*traite le sens enfin non pas comme prédicat, comme propriété, mais comme événement*]. [...] Na sua descoberta, Nietzsche entreviu como em um sonho o meio de pisar a [superfície da] terra, de roçá-la, de dançar e de trazer de volta à superfície o que restava dos monstros do fundo e das figuras do céu. Mas é verdade que ele foi tomado por uma ocupação mais profunda, mais perigosa também: na sua descoberta ele viu um novo meio de explorar o fundo [...] correndo o risco de ser tragado por essa profundidade. (Idem, p. 110, grifo nosso).

Em sua avaliação da filosofia nietzscheana, embalado apenas pela renovação que ela sugeria, Deleuze menciona uma espécie de condição da tarefa fundamental de sua teoria do sentido, ou seja, aquele "estranho discurso" deve nos conduzir a tratar "o sentido, enfim, não como predicado", ou "como propriedade, mas como acontecimento", o que permitiria explorarmos "um mundo de singularidades impessoais e pré-individuais"; inspiração explícita do Nietzsche de **Nascimento da tragédia**, mas claro também que a noção freudiana de inconsciente e limite, dado seu elemento paradoxal, limite do horizonte de saber (e talvez a grande política e justiça tivessem justamente que assumir tal pressuposto), inclusive recusa da profundidade das filosofias da intencionalidade, são fundamentais aqui. E vale repetir, fonte inclusive da estranheza de seu discurso e que parece ser a principal responsável pela distância que separa "continentais" e "analíticos", Nietzsche teria sonhado com o outro aspecto fundamental das filosofias contemporâneas que se embaralham com o problema do significado e sentido: o sentido não deve ser tratado como predicado, como propriedade, mas como acontecimento, como *événement*; conceito fundamental das filosofias e teorias da linguagem contemporâneas, especialmente as continentais. Também é por causa deste aspecto que se exigirá toda uma nova maneira de pensar a *lógica* do sentido que, por isso mesmo, deverá ultrapassar aquelas três relações distintas na proposição; e será especialmente associada à primeira, a da designação, que Deleuze formulará o problema mais geral de tal lógica:

> [...] de que serviria elevarmo-nos da esfera do verdadeiro à do sentido, se fosse para encontrar entre o sentido e o não-senso [*le sens et non-sens*] uma relação análoga à do verdadeiro e do falso? (...) A lógica dos sentidos vê-se necessariamente determinada a colocar entre sentido e o não-senso um tipo original de relação intrínseca, um modo de co-presença [...]. (Idem, p. 71).

Muitos foram os autores que esbarraram neste problema, ou seja, o de determinar um novo e original tipo de relação que permitisse diferenciar de uma vez por todas os problemas de significação, ou relacionados diretamente ao verdadeiro e falso, dos de sentido e que, ao menos em termos de designação, adotaram a postura de aceitar sua complexidade e dificuldade; nem perto da radicalidade de um Deleuze, evidentemente, foi esse o caso de Bertrand Russell em **Significação e verdade**[5], em que afrontou, dentre outras, a noção de Carnap de sentido-significado. Seja como for, a descoberta da necessidade de um novo e original tipo de relação mais própria ao sentido, uma outra dimensão ou relação, já havia sido descoberta há muito tempo, ou como lembrava Deleuze:

> O sentido é a quarta dimensão da proposição [além de designação, manifestação e significação]. Os estoicos a descobriram com o acontecimento: o sentido é o expresso da proposição, este incorporal na superfície das coisas, entidade complexa irredutível [que não pode ser simplificada, separada do não-senso], acontecimento puro (*événement pur*) que insiste ou subsiste na proposição. (Idem, p. 20).

E tal descoberta se repetiu na história, no medievo, pelos nominalistas da escola de Ockham, Gregório de Rimini (1300-1358) e Nicolas de Autrecourt (1299-1369), e depois pela lógica dos objetos inexistentes de Alexius Meinong (1853-1920), que foi duramente atacada pelo mesmo Russell. E tal dimensão teria sido chamada pelo fenomenólogo Edmund Husserl (1859-1938) de "expressão" (*Ausdruck*) em oposição à da significação (*Bedeutung*)[6], e o "sentido é o expresso" (Idem, p. 21); quanto a quem e ao que Deleuze afirmava: "Husserl", que nomeia a dimensão da expressão, "não menos que Meinong, reencontra as fontes vivas de uma inspiração estoica" (Idem). Até certo ponto afinado com aquela boa nova, aquela inspiração, contudo, semelhantemente a Nietzsche, Husserl também teria sido tragado pelas profundezas, neste caso não só por não ter compreendido os atributos como verbos-acontecimentos e sim como predicados-conceitos (Idem, p. 100), mas por ter pecado em sua interpretação contra uma filosofia propriamente da expressão, supostamente defensora das "singularidades nômades, impessoais e pré-individuais" (Idem, p. 113); daí que, em pleno acordo com aquela tarefa de uma lógica do sentido associado à dimensão da expressão, Deleuze afirmasse na 14ª série:

> [...] o problema não avançou, na medida em que Husserl inscreve no campo transcendental centros de individuação e sistemas individuais, **mônadas e pontos de vista, vários Eus à maneira de Leibniz**, antes que uma forma de Eu à maneira kantiana. Há contudo, como

5 Cf. também DELEUZE, 2003 [**Lógica do sentido**], p. 18-9. Deleuze, agora com Guattari, voltará a tratar da lógica de Russell (de Frege e Wittgenstein) em uma postura muito mais crítica em **O que é filosofia?**, cf. seu capítulo "Prospectos e conceitos".

6 Cf., dentre outros, **Investigações lógicas**, capítulos I a IV e claro que valeria a pena dar uma olhada no §12, de título "Sem sentido e contrassenso", da parte "A diferença entre significações independentes e dependentes e a ideia de gramática pura".

> veremos, uma mudança muito importante. [...] **A ideia de singularidades, logo de anti-generalidades, que são entretanto impessoais e pré-individuais, deve agora nos servir de hipótese para a determinação deste domínio e de sua potencia genética**. (Idem, p. 102, grifo nosso).

Com o que dissemos até aqui, fica evidenciado o quão central será a reavaliação da filosofia leibniziana, especialmente de seu conceito de mônada, tendo em vista que será justamente ela que fornecerá as bases da hipótese que determinará aquele domínio, ou seja, a estruturação da "ideia de singularidades, logo de anti-generalidades, que são entretanto impessoais e pré-individuais", daquelas "singularidades nômades, impessoais e pré-individuais", ou ainda, daquilo que seria a própria possibilidade de uma lógica do sentido e do acontecimento, contra uma lógica da predicação e da verdade; de qualquer modo, a conclusão de tal movimento será:

> Na obra de Carroll, Alice seria antes como o indivíduo, a **mônada** [expressiva individual] que descobre o sentido e já presente o não-senso [que mantém aquele tipo original de relação intrínseca, de co-presença], remontando à superfície a partir de um mundo em que ela mergulha, mas também que se envolve nela e lhe impõe a dura lei das misturas; [já] Silvia e Bruno seriam antes como as pessoas 'vagas', que descobrem o não senso e sua presença ao sentido a partir de 'alguma coisa' comum a vários mundos [mesmo que incompossíveis], mundo dos homens e mundo das fadas. (Idem, p. 121).

O que atesta o papel central que o conceito leibniziano de mônada expressiva individual e agora também o de pessoa vaga desempenham para toda a **Lógica do sentido**. Como era de se esperar, dado que se trata de uma filosofia da expressão que pretende se apropriar do conceito de mônada expressiva individual para, dentre outras coisas, fazer avançar a determinação daquele domínio e constituir uma nova noção de tal campo, Deleuze terá de analisar ou comentar a filosofia de Leibniz. Portanto, o conteúdo da 16ª série, desenvolvido em oposição ao comentário ou à interpretação husserliana da filosofia de Leibniz[7], deverá servir para voltar a compreender parte daquela boa nova agora associada mais propriamente às obras **Aventuras de Alice no país das maravilhes**, **Através do espelho e o que Alice viu lá** e **As aventuras de Silvia e Bruno** de Lewis Carroll (1832-1898) que, junto com a teoria dos incorporais e do *lekton* dos Estoicos[8], são os

7 E o próprio Deleuze chega a citar algumas vezes as **Meditações cartesianas** de Husserl. Inclusive, recomendamos a leitura da nota 6 da 14ª série em que é mencionado o fato que o comentarista Gaston Berger já tinha apontado o deslize presente na apropriação de Husserl, justamente o que o teria impedido de responder ao Sartre de **Transcendência do ego** que "a consciência pré-pessoal não tinha talvez necessidade do Eu, mas que não podia dispensar pontos de vista ou centros de individuação" (Apud DELEUZE, 2003, p. 102); trata-se de antecipação do que faz a base da hipótese interpretativa deleuzeana quanto ao conceito de mônada expressiva individual, a recuperaremos mais à frente.

8 É preciso dizer que a apropriação que Deleuze da filosofia estoica será praticamente toda ela feita a partir da obra de Émile Bréhier **La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme** (A teoria dos incorporais no estoicismo antigo) de 1904, obra que também foi recentemente, 2012, traduzida para o português do Brasil. Tendo em vista a idade daquela obra, gostaríamos de indicar a recentíssima **Introdução à lógica proposicional estoica** dos nossos

grandes temas de a **Lógica do sentido**. Assim, o que problematizaremos a seguir é a reconstituição deleuzeana dos conceitos de mônada expressiva individual e pessoa vaga.

3 II Parte – Motivos que levaram Deleuze à filosofia leibniziana

Dito assim, de fato é ao menos desde 1968 que o filósofo francês Gilles Deleuze demonstra seu apreço pela filosofia leibniziana, o que fica evidente em alguns momentos da obra **Diferença e repetição**, mas é na obra que escreve um ano depois, **Lógica do sentido**, que sua importância será tal que ela se tornará o tema principal de toda uma série, a 16ª série, justamente um dos momentos mais cruciais de seu *essai de roman* ou *histoire embrouillée*, momento em que veremos Deleuze caracterizar Silvia e Bruno e as Alices de Carroll a partir do suposto[9] conceito leibniziano de pessoa vaga e do de mônada expressiva individual, sem deixar de lado, portanto, aquelas fontes de inspiração estoica referentes à expressão e a crítica à interpretação husserliana. Trata-se de conceitos que ofereceriam as bases para pensar aquilo que o francês chamou de gênese estática ontológica de um campo transcendental impessoal individual (Idem, p. 105). Certamente, como ao menos em parte mostraremos, são as considerações feitas aqui que fornecerão a direção principal das leituras que Deleuze fará de Leibniz nos três cursos que deu na década de oitenta (1980, 86 e 87), aulas que receberão o título de **Exasperação da filosofia**[10], e que, com algumas poucas mudanças substanciais, terão como resultado **A dobra: Leibniz e o barroco**, obra publicada em 1988. Assim, mantendo a suposição que trata-se do enfrentamento primeiro para uma leitura mais minuciosa de **A dobra: Leibniz e o Barroco**, passaremos a remontar a leitura do francês e explicitar as bases em que ela parece estar alicerçada; nosso objetivo é deixar claro quais poderão ser os pontos principais de nossa crítica a ao menos parte de suas hipóteses interpretativas; procederemos, pois, justamente o que já denominamos de problematização do trabalho exegético de Deleuze feito em **Lógica do sentido**, especialmente de sua 16ª série.

Como já o dissemos, em **Lógica do sentido** tudo parece começar com a crítica à leitura de Husserl; em sua 14ª série, Deleuze considera que:

---

amigos de departamento Aldo Dinucci e Valter Duarte.

9 Dizemos "suposto" tendo em vista que, em nossa opinião, Deleuze força demais a oposição entre o que Leibniz afirmou na correspondência que travou com Arnauld, especialmente a Nota (ou Observação) à carta de 13 de maio de 1686, e teria querido dizer nos parágrafos finais da **Teodiceia**, especialmente o §414. Cf. DELEUZE, 2003, p. 118 [nota 4].

10 Desde 2006, quem lê em espanhol pode ter acesso a essas aulas graças à tradução feita equipe Editorial Cactus, cujo título ficou **El Leibniz de Deleuze: exasperación de la filosofia**, cf a Bibliografia ao final deste artigo.

> [...] o problema não avançou [o da determinação de certo domínio], na medida em que Husserl inscreve no **campo transcendental** centros de individuação e sistemas individuais, **mônadas e pontos de vista**, **vários Eus à maneira de Leibniz**, antes que uma forma de Eu à maneira kantiana. Há contudo, como veremos, uma mudança muito importante. [...] **A ideia de singularidades, logo de anti-generalidades, que são entretanto impessoais e pré-individuais, deve agora nos servir de hipótese para a determinação deste domínio e de sua potencia genética**. (Idem, p. 102, grifo nosso).

A expressão "Há contudo, como veremos, uma mudança muito importante" parece apontar para uma interpretação diferente[11] da de Husserl e que será parte do motivo de retornar à filosofia leibniziana especialmente na 16ª série. Segundo Deleuze, Husserl teria construído um campo transcendental sem atentar para as condições impostas por Sartre em seu famoso artigo de 1937, intitulado "A transcendência do Ego", e não teria vislumbrado a ideia de "singularidades impessoais e pré-individuais" que já estariam suficientemente desenvolvidas na filosofia de Leibniz especialmente nos parágrafos finais da **Teodiceia**[12]. Husserl, inclusive, não teria pensado que a partir daquela filosofia poderia ter respondido a Sartre que, de fato, "a consciência pré-pessoal não tinha talvez necessidade do Eu", mas "não podia dispensar pontos de vista ou centros de individuação" (Apud DELEUZE, 2003, p. 102). Em uma palavra, Husserl teria se mantido kantiano demais[13], talvez também por não ter compreendido uma suposta precedência do mundo e mesmo a arbitrariedade da aplicação irrestrita do princípio de inclusão do predicado no sujeito com relação à mônada expressiva individual; dito de outra forma, por Husserl não ter visto em Leibniz uma lógica do acontecimento ou topologia de superfície que permitiria a "determinação daquele domínio e de sua potência genética" e, ainda de outra forma, por não ter visto nos textos do alemão os elementos para a formulação da hipótese segundo a qual as "singularidades" ou "anti-generalidades" devem ser consideradas "impessoais e pré-individuais". Como era de se esperar, dada a associação ao conceito de mônada, Deleuze tratará na 16ª série ("Da gênese estática ontológica"), da **Lógica do sentido**, da filosofia de Leibniz e como esta permitiria compreender a constituição de tal campo e tal ideia o que se tornará a base de sua argumentação em **A dobra** – o que fica evidente especialmente em seu capítulo 5 –; trata-se aqui de levar adiante aquilo que seria a própria possibilidade e pertinência da formulação de uma lógica do sentido ou do acontecimento[14].

11 Diferença que causou muita estranheza a muitos interpretes de Leibniz; Gonzalo deixa claro, em seu artigo já mencionado, os termos em que se deu a polêmica entre Fremont e Deleuze, por exemplo.

12 Certamente o que permitirá a Deleuze terminar **A dobra** dizendo que permanecemos leibnizianos (DELEUZE, 1991, 208), posicionamento filosófico com o qual, esse sim, Alain Badiou se põe em desacordo ao defender a "outra escolha ontológica" (BADIOU, 2015, p. 39-44).

13 DELEUZE, 2003, 101.

14 Idem, todo o final da 14ª série.

Então, nos voltando para a conclusão da 16ª série e parte da sua hipótese geral. A primeira pergunta que não podemos deixar de manter é: Qual é o imperativo do uso das obras de Carroll que marcaria as núpcias da linguagem e do inconsciente? A resposta é a contestação da identidade pessoal (Idem, p. 3). Pressuposto que se associará à circulação da "casa vazia" e às "singularidades pre-individuais e não pessoais", "que não são nem da ordem do geral nem da ordem do individual, nem pessoais nem universais", "em suma" o que possibilitaria a produção real do sentido. Se deixar arrastar pelos verbos de puro devir, não deixar que a noção de atributo verbal seja confundida e assimilada pela de predicado da lógica formal (clássica-aristotélica), se confunda com uma relação análoga à do verdadeiro e do falso; dai que, evidente e novamente, se queremos tomá-lo como ponto de partida, tenha de ser arbitrário na filosofia de Leibniz a inerência do predicado-conceito no sujeito (Idem, p. 115), o que deve levar àqueles conceitos de pessoa ou indivíduo que permitiriam comparar, primeiro, Silvia e Bruno com pessoas vagas e, segundo, a Alice com uma mônada individual expressiva. É a argumentação que Deleuze está tentando montar, por exemplo, no segundo movimento argumentativo da nota 4 da 16ª serie, a saber:

> É verdade que neste texto [nas "Remarques"] Adão vago não têm existência por si mesmo, vale somente com relação ao nosso entendimento finito, seus **predicados não são mais que generalidades**. **Mas**, ao contrário, **no texto célebre da Teodiceia** (§§414-416), **os diferentes Sextus nos mundos diversos têm uma unidade objetiva muito especial que repousa sobre a natureza ambígua da noção de singularidade e sobre a categoria do ponto de vista de um cálculo infinito[15]. Muito cedo Leibniz havia elaborado uma teoria dos 'signos ambíguos' em relação com os pontos singulares, tomando por exemplo as seções cônicas** [...]." (DELEUZE, 2003, p. 118, grifo nosso)

É essa a base da hipótese interpretativa que Deleuze formula com relação aos parágrafos finais da **Teodiceia**, isto é, haveria ali, a partir da caracterização dos personagens Sextus e a partir do que começa a ser narrado já em seu §405, a defesa de uma "unidade objetiva muito especial" que exigiria que nos voltássemos para certa "teoria dos signos ambíguos de Leibniz em relação com os pontos singulares" se pretendêssemos compreender melhor as bases daquela especialidade, ou seja, "a natureza ambígua da noção de singularidade" e "a categoria do ponto de vista de um cálculo infinito". E claro que, a esse respeito, a pergunta primeira seria: Mas de onde viria a exigência de nos voltarmos para tais bases, tal teoria e até mesmo exemplos, ela pode ser depreendida daqueles parágrafos finais? Outra: Será mesmo que devemos supor que os parágrafos finais da **Teodiceia** exigem a formulação de tal especialidade se pretendemos reconstituir o conceito leibniziano de mônada expressiva individual e pessoa vaga? Imediatamente associada a elas e mais explicita em

15 É de inspiração deleuzena, portanto, o excelente artigo de Carlos A. R. de Moura "Contingência e infinito" ao qual respondemos em "Noção completa de uma substância individual e infinito em Leibniz".

termos de comparação dos textos: Será mesmo que devemos supor uma diferença muito grande entre o que é dito na "*Remarques*" à carta de Arnauld de 13 de maio de 1686 e os parágrafos 414 a 416 da **Teodiceia**? Não esqueçamos, desde já, que a expressão "seus predicados não são mais que generalidades" já sinaliza para a defesa da arbitrariedade do principio da inclusão do predicado-conceito no sujeito ou para pertinência de uma lógica do sentido e do acontecimento. Seja como for, aquela suposição traz a consequência que em Leibniz poderíamos falar ao menos de duas maneiras da mônada expressiva individual, uma a partir do principio de inerência, "Remarques", e outra a partir de uma unidade objetiva muito especial, **Teodiceia** §§414-16; mas também fica evidente que teríamos de fazer uma leitura minuciosa ao menos dos dois textos e depois proceder a comparação, sem se esquecer de justificar aquela exigência e pertinência da aplicação da expressão mencionada. Para adiantarmos o método do que faremos a seguir, diríamos que adotaremos o mesmo procedimento com relação a outras afirmações da 16ª série.

Como o dissemos acima, tratava-se do segundo movimento argumentativo do que é defendido na nota 4, vejamos como o restante da nota se articula:

> [I movimento] Distinguimos pois três seleções (*sélections*), conforme ao tema leibniziano: uma [A] que define um mundo por convergência, uma outra [B] que define neste mundo indivíduos completos, uma outra, enfim, [C] que define elementos incompletos ou antes ambíguos, comuns a vários mundos e aos indivíduos correspondentes. [II movimento] **Sobre esta terceira seleção ou sobre Adão 'vago' constituído por um pequeno número de predicados (ser o primeiro homem etc.) que devem ser completados diferentemente em diferentes mundos**, cf. Leibniz, 'Observações sobre a carta de M. Arnauld' [...]. É verdade que neste texto Adão vago não têm existência por si mesmo, vale somente com relação ao nosso entendimento finito, seus predicados não são mais que generalidades. (DELEUZE, 2003, p. 118, grifo nosso)[16]

Assim, teríamos em seu primeiro movimento as três seleções que dividiriam os temas leibnizianos: primeira, a que define um mundo por convergência, segunda, a que define neste mundo indivíduos completos – como nas "*Remarques*" – e, terceira e última, a que define "elementos incompletos" ou "ambíguos", comuns a vários mundos e aos indivíduos

16 A citação completa no original é: *Nous distinguons donc trois sélections, conformément au thème leibnizien: l'une qui definit un monde par convergence, une autre: qui défini dans ce monde des individus complets, une autre qui défini des éléments incomplets ou plutôt ambigus, communs à plusieurs mondes et aux individus correspondants.* [...] *Sur cette troisième séletion, ou sur «l'Adam vague» constitué par un petit nombre de prédicats (être le premier homme, etc.). qui doivent être complétés différemment dans différents mondes, cf. Leibniz, «Remarques* [Observações ou Nota] *sur la lettre de M. Arnauld»* (Janet I, pp. 522 sq.). *Il est vrai que, dans ce texte, Adam vague n'a pas d'existence par lui·même, il vaut seulement par repport à notre entendement fini, ses prédicats ne sont que des généralités. Mais, au contraire, dans le texte célèbre de 1a Théodicée* (§§ 414-416), *les différents Sextus dans les mondes diverses ont une unité objective très spéciale qui repose sur 1a nature ambiguë de la notion de singularité et sur la catégorie de problème du point de vue d'un calcul infini. Très tôt Leibniz avait élaboré une théorie des 'signes ambigus' en rapport avec les points singuliers, prenant pour exemple les sections coniques*]: cf. «Do método da universalidade» (Opúsculos, Couturat [p. 97-144])".

correspondentes – o que é supostamente defendido nos §§414-16 da **Teodiceia**. Fica claro, portanto, que o segundo movimento da presente nota trata justamente da defesa da divisão em três, e não a costumeira em duas, seleções dos temas leibnizianos bem como da pertinência do terceiro tema ou seleção. Obviamente, a terceira seleção é a principal para sabermos o que Deleuze pensava sobre a noção de pessoa vaga que permitiria a associação com **Silvia e Bruno** de Carroll. Todo o problema é que, a menos que haja, de fato, uma diferença muito grande entre o que é dito nas "*Remarques*" e nos parágrafos 414 a 416 da **Teodiceia**, o que exigiria aquela leitura minuciosa e que vejamos justificada aquela exigência e pertinência da aplicação da mencionada expressão, não há motivo para a suposição de tal tema (ao menos não quando partimos do conceito de mônada expressiva individual); negativa que traria a consequência que a filosofia de Leibniz não permite propriamente associação com a obra **Silvia e Bruno** de Carroll. De qualquer modo, a partir do que é dito neste primeiro movimento, podemos formular de outro modo parte das questões que enumeramos mais acima: Será mesmo que com relação à caracterização dos personagens Sextus do final da **Teodiceia** podemos falar em defesa de elementos incompletos ou mesmo ambíguos, comuns a vários mundos e aos indivíduos correspondentes que marcariam uma outra compreensão do conceito de mônada expressiva individual?

Continuando, quanto à segunda seleção, que segue no sentido de estar de pleno acordo com as "*Remarques*", não vemos qualquer problema e basta recorrer a outras partes da **Correspondência de Leibniz e de Arnauld** para ratificar a opinião de que se refere a um tema leibniziano por excelência; de qualquer modo, se aquela diferença não se confirmar também seria esse o tema que faria a base da argumentação dos §§414-416 da **Teodiceia**. O que gerará o problema de a filosofia leibniziana ir contra tanto ao que pretendia Freud, referente à não profundidade do humano, quanto à boa nova trazida por Carroll, referente à dissolução da identidade pessoal; e, neste caso, a filosofia de Leibniz não permite propriamente associação com as obras **Aventuras de Alice no país das maravilhes** e **Através do espelho e o que Alice viu lá**. Inclusive, há outro momento da 16ª série que nos parece estar diretamente associado a tal oscilação; ali não se trata mais de uma suposição que dependeria de uma determinada interpretação, Deleuze afirma categoricamente que:

> [...] é bem verdade que o mundo expresso não existe fora das mônadas que o exprimem, logo existe nas mônadas [expressivas individuais] como a série dos predicados que lhe são inerentes. Não é menos verdade, entretanto, que Deus cria o mundo antes que as mônadas[, ou seja, Deus criou, não exatamente Adão-pecador, mas o mundo em que Adão pecou,] e [também é verdade] que o expresso [que não existe fora das mônadas que o exprimem] não se confunde com sua expressão, mas insiste ou subsiste [*Car il est bien vrai que le monde exprimé n'existe pas hors des monades qui l'expriment, donc existe dans les monades*

> *comme la série des prédicats qui leur sont inhérents. Il n'est pas moins vrai cependant que Dieu crée le monde plutôt que les monades, et que l'exprimé ne se confond pas avec son expression, mais insiste ou subsiste*] [nota 1]. (DELEUZE, 2003, p. 114).

E vale mencionar a nota 1: "Tema constante das cartas de Leibniz a Arnauld: Deus criou, não exatamente Adão pecador, mas o mundo em que Adão pecou"[17]. É verdade que trata-se de tema recorrente na **Correspondência**, todavia, nos parece que há aqui uma sobreposição de suposições. A partir das próprias "Observações", por exemplo, não é verdade que, para o Leibniz daquele período, Deus não cria exatamente e "determinadamente" Adão pecador – crie um Adão vago –, mas sim o mundo em que ele tivesse pecado, a não ser que talvez signifique algo que envolva a diferenciação "criar" "atualizar" – cria ou arquiteta um mundo e atualiza ou efetiva uma noção completa de Adão –, do contrário teríamos justamente uma antecipação do que Deleuze supõe encontrar no final da **Teodiceia** e que é manifestamente contrário ao defendido nas "Observações", ou seja, se opõe ao menos a parte da **Correspondência**. Isso nos levaria, inclusive, à difícil defesa da hipótese interpretativa de que o conceito de noção individual completa da **Correspondência** se baseia nas noções de elementos incompletos ou mesmo ambíguos, mas, para além da contradição manifesta, nesse caso o que se tornaria difícil de encaixar no pensamento leibniziana seria justamente aquilo que animaria o tema daquela segunda seleção ou tema. De qualquer modo, já o podemos dizer, são os temas das segunda e terceira seleções que fazem o pano de fundo do capítulo 5 da parte II de **A dobra**, que, então, fica na dependência da resposta àquelas questões; é o que fica explícito na seguinte afirmação:

> Há antecedência sobre as mônadas [expressivas individuais], embora um mundo não exista fora das mônadas que o expressam. Mas Deus não criou primeiramente [ou de preferência] Adão, aceitando o risco de fazê-lo pecar ou de perceber que ele peca: ele criou o mundo em que Adão peca e o incluiu também em todos os indivíduos que o expressam (Sexto violando Lucrécia, César atravessando o Rubicão...). Parte-se do mundo como se parte de uma série de inflexões ou de acontecimentos: é uma pura *emissão de singularidades*. [...] Estas não são generalidades [não se associam a predicados de generalidades], mas acontecimentos, gotas de acontecimento. **Nem por isso deixam** [os acontecimentos, as gotas de acontecimento] **de ser pré-individuais, uma vez que o mundo é virtualmente primeiro em relação aos indivíduos que o expressam (Deus criou não Adão pecador mas o mundo em que Adão pecou...). *O indivíduo, nesse sentido, é atualização de singularidades pré-individuais***. Ele não implica qualquer especificação prévia; é até mesmo necessário dizer o contrário disso e constatar que a própria especificação supõe a individuação[18]. (DELEUZE, 1991, p. 95 e 101, grifo nosso).

17 *Theme constant des lettres de Leibniz à Arnauld, Dieu a créé non pas exactament Adam-pecheur, mais le monde oú Adam péché.*

18 *Elles n'en sont pas moins pré-individuelles, dans la mesure où le monde est virtuellement premier par rapport aux individus qui l'expriment (Dieu a créé, non pas Adam pécheur, mais le monde où Adam a péché...) L'individu, en ce sens, est l'actualisation de singularités pré-individuelles, et n'implique aucune spécification préalable. Il faut même dire le contraire, et constater que la spécification suppose elle-même l'individuation.*

De qualquer modo, primeiro, fica evidente que para Deleuze o predicado "pecador" de Adão, contra o que é dito nas "Observações" ao menos, é incluído depois da consideração do mundo e, segundo, trata-se do que pode ser pensado como se tal inclusão repousasse "sobre a natureza ambígua da noção de singularidade" ou "sobre a categoria do ponto de vista de um cálculo infinito", ou ambas. Quanto à comparação entre Estoicos e Leibniz com relação à expressão, fica tudo quase invertido[19], os corpos, que para os primeiros eram as únicas causas, passam a ser as quase-causas; na filosofia leibniziana os fenômenos bem fundados teriam uma realidade derivada, são o expresso ou apenas simbolizam o simples, enquanto as mônadas expressivas, os verdadeiros elementos, é que fornecem alguma realidade para aqueles, são como que as causas, as verdadeiras substâncias, do que de fato acontece nos corpos. E temos de dizer que o problema da expressão já fazia pressentir a seguinte pergunta: Qual a ordem de precedência ou preferência das mônadas expressivas individuais seja com relação a Deus, ao mundo ou aos corpos e de que modo essas mônadas expressariam individualmente o mundo? Justamente a pergunta respondida acima, e que revela o centro da interpretação de Deleuze. Então, parte daquelas nossas perguntas assumiria a seguinte forma: Podemos mesmo falar em anterioridade virtual do mundo que permita tal inclusão com relação ao conceito de mônada expressiva individual em Leibniz, mesmo que somente quanto ao que é afirmado ao final da **Teodiceia**? Pergunta que, com o que pudemos observar até aqui, certamente movimentará principalmente os temas referentes à primeira e a terceira seleções; eis, pois, os temas mais desenvolvidos em **A dobra**.

Já que tivemos que mencioná-la, no que diz respeito à primeira seleção, também não vemos motivo para não considerá-la um tema leibniziano, mas é preciso atentar para o fato que alguns outros autores modernos poderiam ser chamados a ocupar lugar semelhante ao de Leibniz; para não falarmos apenas da utilização das regras de divergência e convergência, o que nos obrigaria a mencionar muitos outros filósofos ou matemáticos, pensamos principalmente em Newton que chegou a uma matemática que permitiria pensar a categoria do ponto de vista de um cálculo do infinito, alguma topologia de superfície e, para alguns comentadores, talvez para o próprio Leibniz, a supor a arbitrariedade do princípio *in-esse*[20].

19 No artigo "Leibniz e o incomparável *Manual* de Epicteto: a propósito da crítica à arte da paciência de Descartes".

20 A inclusão de Whitehead em **A dobra** vai nesse sentido. Mais propriamente, todavia, referimo-nos ao que é defendido, entre outros, no excelente livro **De Newton y los newtonianos: entre Descartes e Berkeley** de Laura Benitez Grobet e José A. Robles García (cf. Bibliografia). De qualquer modo, o que estamos tentando dizer aqui agravaria ainda mais tais questionamentos desde que a hipótese defendida por Benitez Grobet e Robles García é a de que Newton precisava de um outro modelo de predicação, que não a aristotélica, e por que não da recusa do princípio *in-esse*, para levar a cabo sua filosofia natural; e nesse sentido vale lembrar as muitas vezes em que Leibniz pergunta a Clarke que papel, em termos de predicação aristotélica, em termos de sujeito, predicado e

Por fim, dados aqueles temas ou seleções, podemos voltar aos pontos principais e o centro da interpretação de Deleuze da filosofia leibniziana que estariam na seguinte afirmação da 16ª série de **Lógica do sentido**:

> Efetuar-se é também ser expresso. Leibniz sustenta uma [a] tese célebre: cada mônada individual exprime o mundo. **Mas esta tese não é suficientemente compreendida enquanto a interpretamos como significando** [b] **a inerência dos predicados na mônada expressiva**. Pois é bem verdade que o mundo expresso não existe fora das mônadas que o exprimem, logo existe nas mônadas como a série dos predicados que lhe são inerentes. Não é menos verdade, entretanto, que [c] **Deus cria o mundo antes que as mônadas (***Dieu crée le monde plutôt que les monades***)**[21] e [também é verdade] que o expresso não se confunde com sua expressão, mas [partindo de um ponto de vista estoico] insiste ou subsiste. (...) **É arbitrário privilegiar a inerência dos predicados na filosofia de Leibniz. Pois [III] a inerência de predicados na mônada expressiva [individual] supõe [II] primeiro a compossibilidade do mundo expresso e esta por sua vez supõe [I] a distribuição de puras singularidades segundo as regras de convergência e de divergência, que pertencem ainda a uma lógica do sentido e do acontecimento, não [a] uma lógica da predicação e da verdade**. Leibniz foi muito longe nesta primeira etapa da gênese [ontológica, de um certo campo transcendental impessoal e pré-individual ou das singularidades entendidas como verdadeiros acontecimentos transcendentais[22]]: **o indivíduo constituído como centro de envolvimento, como envolvendo singularidades em um mundo e sobre seu corpo**. (Idem, p. 114-5, grifo nosso)[23].

---

acidente, desempenharia o tempo e espaço absolutos de Newton; sendo que o §47 da quinta resposta que deu a Clarke deve ser considerado justamente não só como uma tentativa de se manter fiel á metafísica que fundamenta a lógica aristotélica e o inicio da **Monadologia**, mas também manter seja os princípios de sua topologia (Característica Geometrica ou Analysis situs) seja de sua doutrina do espaço e tempo relacionais; cf. nosso artigo "Leibniz e a gênese da noção de espaço: lendo o § 47 da última carta a Clarke" ou "Leibniz y el papel de la imaginación en la génesis de la noción de espacio newtoniano"

21 Outra tradução possível dessa afirmação e que afasta o problema da anterioridade temporal seria "Deus cria o mundo e não (*plutôt que*) as mônadas". A expressão francesa *plutôt* nos arrastaria inclusive para o que parece ser o contrário da anterior: "Deus cria o mundo, sobretudo (*plutôt*), as mônadas". Nossa interpretação vai se basear na afirmação e nota correspondente, o que também consideramos ser uma intensificação, feitas em **A dobra: Leibniz e o barroco**: "Estas não são as generalidades, mas acontecimentos, gotas de acontecimento. Nem por isso deixam [os acontecimentos, as gotas de acontecimento] de ser pré-individuais, uma vez que o mundo é virtualmente primeiro em relação aos indivíduos que o expressam (Deus criou não Adão pecador mas o mundo em que Adão pecou...). (DELEUZE, 1991, p. 101). Texto que já mencionamos mais acima e permite a especificação: Podemos mesmo falar em anterioridade virtual do mundo em Leibniz? Já suposta em algumas das perguntas que formulamos. De qualquer modo manteríamos a pergunta: Seria isso suficiente para aceitarmos o deslocamento proposto por Deleuze desde a 16ª série de **Lógica do sentido**?

22 Cf. a p. 105 da mesma obra.

23 "*S'effectuer, c'est aussi être exprimé. Leibniz soutient une thèse célèbre: chaque monade individuelle exprime le monde. Mais cette thèse n'est pas suffisamment comprise tant qu'on l'interprète comme signifiant l'inhérence des predicats dans la monade expressive. Car il est bien vrai que le monde exprimé n'existe pas hors des monades qui l'expriment, donc existe dans les monades comme la série des prédicats qui leur sont inhérents. Il n'est pas moins vrai cependant que Dieu crée le monde plutôt que les monades, et que l'exprimé ne se confond pas avec son expression, mais insiste ou subsiste* [nota 1] [...]. *Il est arbitraire de privilégier l'inhérence des prédicats dans la philosophie de Leibniz. Car l'inhérence des prédicats dans la monade expressive suppose d'abord la compossibilité du monde exprimé, et celle-ci à son tour suppose la distribution de pures singularités d'après des règles de convergence et de divergence, qui appartiennent encore à une logique du sens et de l'événement, non pas à une logique de la prédicacion et de la vérité. Leibniz a été très loin dans cette première étape de la genèse: l'individu constitué comme centre d'enveloppement, comme enveloppant des singularités dans un monde et sur son corps. et Adam·non pécheur découle de l'incompossibilité des mondes où Adam pèche et ne pèche pas. Dans chaque monde, les monades individuelles expriment toutes les singularités de ce monde - une infinité - comme dans un murmure ou un évanouissement; mais chacune n'enveloppe ou n'exprime «clairement» qu'un certain nombre de singularités, celles au voisinage desquelles elle se constitue et qui se combinent avec son corps".* (DELEUZE, 1969, p. 134-5)

Com relação a [a], a defesa da tese célebre de Leibniz "cada mônada individual exprime o mundo" pode ser acompanhada em muitos de seus textos e, evidentemente, o principal é a **Monadologia**, especialmente os parágrafos 56 em diante; seria a partir dele, portanto, que deveríamos acompanhar a reconstrução do conceito de mônada expressiva individual, todavia, e em acordo com as obras mencionadas na 16ª série, também é verdade que é possível acompanhar tal reconstrução a partir da **Teodiceia**, tendo em vista que a **Monadologia** é toda anotada com vários de seus parágrafos. Mas, talvez, fosse necessário um trabalho adicional para cuidar melhor das transposições envolvidas[24].

Quanto a [c], e nosso salto já ficará justificado, ou seja, quanto a afirmação que para Leibniz "Deus cria o mundo antes que as mônadas" manteríamos as perguntas: Podemos mesmo falar em anterioridade virtual do mundo que permita tal inclusão com relação ao conceito de mônada expressiva individual em Leibniz, mesmo que somente quanto ao que é afirmado ao final da **Teodiceia**? Do mesmo modo, insistiríamos na suposição que trata-se principalmente de se manter nos temas referentes à primeira e terceira seleções.

Já no que diz respeito a [b], podemos notar que há uma vinculação clara com [III], ou seja, em ambos trata-se da recusa ou não necessidade, por conta de sua arbitrariedade, do princípio da inerência do predicado no sujeito com relação às mônadas expressivas individuais, também é verdade que tal recusa se baseia na suposição que haveria em Leibniz a defesa da inclusão que é posterior à virtualidade ou "criação" do mundo por parte do Deus leibniziano, dito de outro modo, e para retomar **A dobra**, o Deus leibniziano "não criou primeiramente" ou de preferência a mônada expressiva individual "Adão", ou Sexto, ou César, "aceitando o risco de fazê-lo pecar ou de perceber que ele peca:" Ele "criou o mundo em que Adão peca e o incluiu também em todos os indivíduos que o expressam". E, então, reformularíamos a pergunta: Podemos mesmo falar em anterioridade virtual do mundo que permita tal inclusão com relação ao conceito leibniziano de mônada expressiva individual, mesmo que somente quanto ao que é afirmado ao final da **Teodiceia**? Do mesmo modo, insistiríamos na suposição que trata-se principalmente de se manter nos temas referentes à primeira e terceira seleções. Mas aqui já acrescentaríamos a pergunta: Por conta de sua ciência de simples inteligência, que faz a base inclusive dos parágrafos finais da

Ao que segue o comentário da nota 1: "Tema constante das cartas de Leibniz a Arnauld: Deus criou, não exatamente Adão pecador, mas o mundo em que Adão pecou (*Theme constant des lettres de Leibniz à Arnauld, Dieu a créé non pas exactament Adam-pecheur, mais le monde oú Adam péché*)".

24 Vale lembrar, inclusive, que se nos atemos às notas referentes aos parágrafos 56 em diante, não veremos a menção aos parágrafos da história que finaliza a **Teodiceia**, ou seja, dos §§405-417.

Teodiceia, o Deus leibniziano não aceitaria, até certo ponto ao menos, o risco de fazer Adão pecar[25] e, agora com certeza, "percebe" antes mesmo da criação do mundo ou da virtualidade do mundo que Adão pecará? Em termos de predicação teríamos: O Deus leibniziano, a partir de seu conhecimento infinito e infalível (outro modo de falarmos em ciência da simples inteligência que faz a base dos parágrafos finais da **Teodiceia**), não é capaz de dizer que será verdadeira a proposição 'Adão pecou' a partir apenas da noção completa da mônada expressiva individual Adão? E já mencionamos de que temas se trata com relação àquelas seleções. Resta comentar [I] e [II].

Na afirmação acima, a recusa do princípio de inerência ou inclusão prévia tem como razão geral o seu não pertencimento a uma lógica do acontecimento e do sentido, mas sim a uma lógica da predicação e da verdade, com o que estamos de pleno acordo, contudo, aquela recusa nos obrigaria seguir o deslocamento para aquelas duas suposições cuja ordem de dependência nos fez reorganizá-las; ou seja, aquela suposta inclusão dos "predicados"-verbos-acontecimentos (não dos predicados-conceitos de Husserl) nas mônadas expressivas individuais, inclusão posterior ao mundo, nos obrigaria a aceitar as seguintes suposições: [I] a distribuição de puras singularidades segundo as regras de convergência e de divergência e [II] a compossibilidade do mundo expresso. As perguntas que faríamos aqui são bastante semelhantes àquelas que fizemos quando da análise do segundo movimento da nota 4: Quais seriam os textos de Leibniz que tratam da necessidade do princípio de inerência do predicado no sujeito com relação à mônada expressiva individual que nos permitiriam corroborar tais suposições e deslocamento? E se a resposta se referir aos parágrafos finais da **Teodiceia**, lembramos que ainda estamos na dependência das respostas para aquelas questões. Parece tratar-se, novamente, de superposição de suposições que exigiria, ao menos, a explicitação clara dos motivos de escolhas dos textos de Leibniz. Com isso terminamos a análise daquilo que consideramos um bom programa para uma posterior crítica do comentário de Deleuze à filosofia leibniziana feito na **Lógica do sentido**, especialmente em sua 16ª série, e que permitiria adentrar, a partir de seu capítulo 5, da parte II, em **A dobra: Leibniz e o Barroco**.

4 Considerações finais

Feito isso, podemos estabelecer explicitamente um largo programa de leitura que seria a base de nosso comentário crítico, o faremos remontando as nossas conclusões, perguntas etc. Em primeiro lugar, chegamos à conclusão que é a suposição de que haveria a defesa, por parte do próprio Leibniz do final da **Teodiceia**, de uma "unidade objetiva muito especial" – baseada na "natureza ambígua da noção de singularidade" e na "categoria do ponto de vista de um cálculo

25 Mas não foi justamente isso que escandalizou Arnauld e o teólogo Samuel Clarke nas trocas de cartas com Leibniz?

infinito" – que exigiria que nos voltássemos para sua "teoria dos signos ambíguos em relação com os pontos singulares". Foi o que nos levou naturalmente às perguntas: 1) Mas de onde viria a exigência de nos voltarmos para tais bases, tal teoria e até mesmo aos exemplos tirados de certos objetos geométricos, ela pode ser depreendida daqueles parágrafos finais? [26] 2) Será mesmo que devemos supor que os parágrafos finais da **Teodiceia** exigem a formulação de tal especialidade se pretendemos reconstituir o conceito leibniziano de mônada expressiva individual e pessoa vaga? 3) Será mesmo que devemos supor uma diferença muito grande entre o que é dito nas "*Remarques*" à carta de Arnauld de 13 de maio de 1686 e os parágrafos 414 a 416 da **Teodiceia**? Quanto a essas perguntas o que não podemos perder de vista é que trata-se da reconstituição do conceito leibniziano de mônada expressiva individual e do suposto conceito leibniziano de pessoa vaga.

Em segundo lugar, chegamos à conclusão que aquela suposição traz a consequência que em Leibniz podemos falar ao menos de duas maneiras da mônada expressiva individual, uma mais em acordo com a segunda seleção ou tema e a partir do principio de inerência, "*Remarques*", e outra mais em acordo com a terceira seleção ou tema e a partir de uma unidade objetiva muito especial, **Teodiceia** §§414-16. O que nos exigiria parte de um programa de leitura, ou seja, teríamos de fazer uma leitura minuciosa ao menos dos dois textos citados e depois proceder a comparação, sem se esquecer de justificar as exigências referentes às perguntas 1 a 3 e a pertinência da aplicação da expressão "seus predicados não são mais que generalidades". Também nesse sentido, mais à frente, nos deparamos com um outro programa de leitura e comparação do textos, relacionado às transposições que permitiriam comparar a **Teodiceia** com os §§ 56 em diante da **Monadologia**.

Em terceiro lugar, chegamos a um problema que atingiria diretamente a associação Leibniz-Carroll; ou seja, a menos que haja, de fato, uma diferença muito grande entre o que é dito nas "*Remarques*" e nos parágrafos 414 a 416 da **Teodiceia**, não haveria motivo para a suposição da terceira seleção ou tema; negativa que traria a consequência que a filosofia de Leibniz não permite propriamente associação com a obra **Silvia e Bruno** de Carroll. E já em termos de personagem da obra, chegamos a uma outra pergunta: 4) Será mesmo que com relação à caracterização dos personagens Sextus do final da **Teodiceia** podemos falar em defesa de elementos incompletos ou mesmo ambíguos, comuns a vários mundos e aos indivíduos correspondentes que marcariam uma outra compreensão do conceito de mônada expressiva individual? E, novamente, lembraríamos que

26 Vale lembrar que não somos contra a utilização das concepções matemáticas ou de uma lógica muito diferente da aristotélica para falar da filosofia leibniziana (cf., por exemplo, nossos artigos "Matemática e Metafísica em Leibniz: O cálculo diferencial e Integral e o processo psíquico-metafísico da percepção" e "Leibniz e Tomás de Aquino: o princípio de individuação"), o que estamos questionando é se tais utilizações teriam sido autorizadas por Leibniz quando se trata do conceito de mônada expressiva individual, substância particular e pessoa possível.

trata-se da reconstituição do conceito leibniziano de indivíduo, seja mônada expressiva individual seja pessoa vaga. E, insistindo ainda uma vez na associação com as obras de Carroll, se não virmos confirmadas aquelas exigências e o tema ou seleção primeira passar a assimilar a terceira, nos depararemos com outro problema; ou seja, a filosofia leibniziana parece ir explicitamente contra tanto ao que pretendia Freud, referente à não profundidade do humano, quanto à boa nova trazida por Carroll, referente à dissolução da identidade pessoal; com a conclusão obvia que a filosofia de Leibniz não deveria ser chamada a corresponder ao que pretendem as **Aventuras de Alice no país das maravilhes** e **Através do espelho e o que Alice viu lá**.

Em quarto lugar, associada à suposição que as primeira e terceira seleções ou temas serão as mais trabalhados na **Dobra**, chegamos à pergunta: 5) Podemos mesmo falar em anterioridade virtual do mundo em Leibniz que permita tal inclusão com relação ao conceito de mônada expressiva individual, mesmo que somente quanto ao que é afirmado ao final da **Teodiceia**? Pergunta que se repetiu muitas vezes, à qual, já antecipando o caminho de nossa crítica, fizemos seguir a seguinte: 6 [a]) Por conta de sua ciência de simples inteligência, que faz a base inclusive dos parágrafos finais da **Teodiceia**, o Deus leibniziano não aceitaria, até certo ponto ao menos, o risco de fazer Adão pecar[27] e "percebe" antes mesmo da criação do mundo ou independentemente da virtualidade do mundo que Adão pecará? Que em termos de predicação pode ter a seguinte formulação: 6 [b]) O Deus leibniziano, a partir de seu conhecimento infinito, infalível e fora da ordem do tempo (outro modo de falarmos em ciência da simples inteligência que faz a base inclusive dos parágrafos finais da **Teodiceia**), não é capaz de dizer que será verdadeira a proposição 'Adão pecou' a partir apenas da noção completa da mônada expressiva individual Adão, ou que restasse apenas Adão e Deus?

Por fim, ou em quinto lugar, é evidente que estamos de acordo, nos termos que Deleuze faz sua proposta de uma lógica do acontecimento e do sentido, com a necessidade da recusa do princípio de inerência ou inclusão prévia de predicados ou propriedades, algo que voltaria a afirmar uma lógica da predicação e da verdade ou os predicados-conceitos de Husserl. Nosso desacordo se refere a tal recusa estar operando na filosofia leibniziana especialmente quando se trata do conceito de mônada expressiva individual[28], que estejamos obrigados a aceitar o deslocamento para a necessidade das suposições que a [I] distribuição de puras singularidades segundo as regras de convergência e de divergência e que a [II] compossibilidade do mundo expresso é que guiam a

27 Mas não foi justamente isso que escandalizou Arnauld e o teólogo Samuel Clarke nas trocas de cartas com Leibniz?

28 Vale lembrar que sequer estamos afirmando que não haja em Leibniz um outro tipo de lógica diferente da aristotélica e que permitisse falar em "predicados"-verbo-acontecimentos, a questão principal é a possibilidade de depreendê-la de seu conceito de mônada expressiva individual.

inclusão de "predicados"-verbos-acontecimentos nas mônadas expressivas individuais. Ao que acrescentamos a pergunta que nos conduziria a um outro programa de leitura, inclusive à explicitação dos motivos da escolha de determinados textos, a saber: 7) Quais seriam os textos de Leibniz que tratam propriamente da necessidade ou arbitrariedade do princípio de inerência do predicado no sujeito com relação, novamente, propriamente à mônada expressiva individual que nos permitiriam corroborar tais suposições e deslocamento? E com isso encerramos nosso programa de leitura e problematizações, ficando para outro momento[29] a apresentação do comentário crítico.

5 Bibliografia[30]

BADIOU, Alain. **A aventura da filosofia francesa no século XX**. Trad. Antonio Teixeira e Gilson Iannini. Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2015.

BENITEZ GROBET, Laura e GARCÍA, José A. Robles. **De Newton y lós newtonianos: entre Descartes e Berkeley**. Argentina: Universidad Nacional de Quilmes, 2006.

BORGES, Jorge Luis. "O jardim de caminhos que se bifurcam". *In*: **Ficções**. Trad. Carlos Nejar. São Paulo: Ed. Globo, 1989.

_____. "El jardín de senderos que se bifurcan". *In*: **Ficiones**. Buenos Aires: Emecé Editores, 2005.

BRÉHIER, Émile. **A teoria dos incorporais no estoicismo antigo**. Trad. Fernando P. de Figueiredo e José Eduardo Pimentel Filho. MG: Autêntica, 2012.

CARROLL, Lewis (Charles Lutwidge Dodgson). **As aventuras de Alice no país das maravilhas** e **Através do espelho e o que Alice encontrou lá**. Trad. Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Ed. Summus, 1980.

_____. **Algumas** (24 de 50) **aventuras de Sílvia e Bruno**. Trad. Sérgio Medeiros. São Paulo: Iluminuras, 1997.

_____. **Complete Works** (http://www.gasl.org/refbib/Carroll__Works.pdf). Nova York: Vintage Books, 1976.

_____. **Diaries**. Londres: Cassell, 1953.

_____. **The selected letters**. Londres: Macmillan, 1989.

DELEUZE, Gilles. **A dobra: Leibniz e o barroco**. Trad. Luiz B. L. Orlandi. Campinas, SP: Papirus, 1991.

29 Cf. nosso artigo "Deleuze e a noção leibniziana de sujeito", no prelo.

30 Tendo em vista que se tratava inicialmente de um mini-curso cremos ser justificativa suficiente para oferecermos uma Bibliografia ao invés de apenas Referências bibliográficas.

_____. **Lógica do sentido**. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2003.

_____. **Diferença e repetição**. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

_____. **Exasperación de la filosoía: el Leibniz de Deleuze**. Trad. equipe editorial Cactus. Buenos Aires: Ed. Cactus, 2006.

_____. **Conversações**. Trad. Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2013.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia**. Trad. Luiz B. L. Orlandi. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2011.

_____. **O que é filosofia?** Trad. Bento Prado Jr. E Alberto A. Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

DERRIDA, Jacques. "Força e significação". *In*: **A escritura e a diferença**. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva et al. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2014.

DINUCCI, Aldo e DUARTE, Valter. **Introdução à lógica proposicional estoica**. Sergipe: Ed. UFS, 2016.

HUISMAN, Denis. **Dicionário de filósofos**. Trad. Claudia Berlinder et al. São Paulo Martins Fontes, 2001.

HUSSERL, Edmund. **Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia**. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Ed. Madras, 2001.

_____. **Investigações lógicas**. Trad. Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Gen: Forense Universitária, 2015.

LEIBNIZ, G. W. **Opuscule et fragments inédits de Leibniz** ([C] organizado por Louis Couturat), Paris: Alcan, 1903.

_____. **Correspondance Leibniz-Clarke** (Org. André Robinet). Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 1957.

_____. **The Leibniz-Clarke correspondence**: with extracts from Newton's "Principia" and "Optics". (Org. H. G. Alexander). Manchester: Manchester University Press, 1956.

_____. **Die philosophischen Schriften** (GP IV, "Letter to Molanus (?, pp. 297-303), On God and Soul (1679?), e GP V, **Nouveaux essais**), Hildesheim: Olms, 1960.

_____. **Mathematische Schriften** (GM), Hildesheim: Olms, 1962.

_____.**Análisis infinitesimal**. Trad. Teresa Martin Santos. Madri: Tecnos, 1987.

_____. “Sobre a análise da situação” (Trad. Homero Santiago). *In* **Cadernos de filosofía alemã** (USP), N. 5, p. 64-75, 1999.

_____. **La caractéristica géométrique**. Trad. Marc Parmentier. Paris: J. Vrin, 1995.

_____. **Discurso de metafísica**, **Monadologia**, **Correspondência com Clarke**. Trad. Marilena de Souza Chauí e Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1983.

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

_____. **Discours de metaphysique suivi de Monadologia et autres textes** (estabelecido, apresentado e com notas de Michel Fichant). Paris: Gallimard, 2004.

_____. **La monadología**. Trad. Virginia Naughton. Buenos Aires: Quadrata, 2005.

_____. **Novos ensaios**. Trad. João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____. **Nouveaux essais**. Paris: Flamarion, 1990.

_____. **Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano** (ed. J. Echeverría), Alianza: Madrid, 1992.

_____. **Correspondance de Leibniz et d’Arnauld** (*in* **Œuvres philosophiques de Leibniz**, aos cuidados de Paul Janet). Paris: Alcan, 1900.

_____. **Correspondencia con Arnauld**. Trad. Vicente P. Quintero. Buenos Aires: Ed. Losada, 2004.

_____. **A. Arnauld: Correspondencia completa** (ed. J.A. Nicolás). Editorial Comares: Granada, 2010.

_____. “Observações quanto ao livro sobre a origem do mal, publicado há pouco na Inglaterra (§§ 18-22) [Leibniz e a metafísica das diferenças qualitativas dos possíveis]”. *In* **Theoria**: revista eletrônica de filosofia, v. 4, n. 11, p. 151-60, 2012.

_____. **Essais de théodicée**. Paris: Flamarion, 1969.

_____. **Ensaios de Teodiceia**. Trad. William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. São Paulo: Ed. Estação Liberdade, 2013.

_____. **Escritos Filosóficos**. Org. Ezequiel Olaso. Buenos Aires: Ed. Charcas, 1982.

MONTENEGRO, Gonzalo: “Deleuze em diálogo com Frémont: tentativas de ler Leibniz”. *In*: **Transformação** [online], v 9, n. 2, p. 147-74, 2016.

PIAUÍ, William de Siqueira. “Deleuze e a noção leibniziana de sujeito”, no prelo.

_____. “Uma introdução ao **De analysi situs** de Leibniz”, no prelo.

_____. “Leibniz e o incomparável *manual* de Epicteto: a propósito da crítica à arte da paciência de Descartes”. *In* **Prometeus** (UFS), ano 10, n. 22, p. 49-64, 2017 (A).

_____. “Derrida e a capacidade superior de formalização da literatura: uma introdução”. *In* **Prometeus** (UFS), ano 10, n. 24, p. 178-93, 2017 (B).

_____. “Leibniz y el papel de la imaginación em la génesis de la noción de espacio newtoniano”. **Imaginación y conocimiento de Descartes a Freud**. NASR, Zuraya Monroy e RODRÍGUEZ-SALAZAR, Luis Maurício. México: Ed Corinter e Ed. Gedisa, p. 33-49, 2016.

_____. “Leibniz e Darwin: História, Religião e Biologia”. *In* **Prometeus** (UFS), ano 9, n. 19, p. 100-26, 2016.

_____. “Querela da realidade dos objetos lógico-matemáticos: uma introdução á filosofia moderna”. *In* **Kalagatos** (UECE), av. 11, n. 21, p. 523-49, 2014.

_____. “Leibniz e a gênese da noção de espaço: lendo o § 47 da última carta a Clarke”. *In* **Prometeus** (UFS), ano 6, n. 11, p. 09-34, 2013.

_____. “Noção completa de uma substância individual e Infinito em Leibniz”. *In* **Cadernos de história e filosofia da ciência** (Unicamp), v. 21, n. 1, p. 257-87, 2011.

_____. “Matemática e Metafísica em Leibniz: O cálculo diferencial e Integral e o processo psíquico-metafísico da percepção”. *In* **Theoria – Revista eletrônica de Filosofia**. Pouso Alegre, v. 05, p. 1-16, 2010.

_____. “Leibniz e Tomás de Aquino: o princípio de individuação”. *In* **Ágora filosófica**. Pernambuco: Universidade Católica, ano 6, n. 1, p. 117-36, 2006.

PIAUÍ, William de Siqueira e CECCI SILVA, Juliana. “Leibniz e Benjamin: uma introdução às teorias tradicionais da tradução ou às metafísicas da língua de saída e de chegada”. *In* **O Mutum: revista de literatura e pensamento**. Brasília:UnB, n. 01, v. 1, p. 183-203, 2013.

Sartre, Jean-Paul (1937) “La transcendance de l’ego”. *In* **Cadernos espinosanos**, n. 22, p. 183-228, 2010.

_____. **A transcendência do ego: esboço de uma descrição fenomenológica**. Trad. João Batista Kreuch. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2013.

OS PRESSUPOSTOS TEÓRICOS DO CINEMA MODERNO, A PARTIR DA TEORIA DO CINEMA DE GILLES DELEUZE

Carlos Eduardo Japiassú De Queiroz[1]

Resumo: Este artigo visa explorar alguns dos pressupostos estético-epistemológicos, cujo reconhecimento pelo campo dos estudos cinematográficos afirmaram-os como criadores de um paradigma da história do cinema, denominado de Cinema Moderno. Para contemplar este objetivo nos baseamos na teoria filosófica do cinema do pensador francês Gilles Deleuze, tal como expressa nas suas duas obras: *Cinema 1: A Imagem-Movimento* e *Cinema 2: A Imagem-Tempo.* Nesse sentido, em específico, iremos problematizar a noção magna de **Imagem-tempo**, interpretando-a à luz de alguns dos filmes discorridos pelo filósofo nas obras referidas. Outrossim, abordaremos noções oriundas da crítica cinematográfica francesa, em especial os ensaios do crítico André Bazin, os quais foram basilares para a concepção da teoria deleuziana do cinema.

Palavras-chave: Teoria do Cinema, Cinema Moderno, Gilles Deleuze, Imagem-Tempo.

Abstract: This article aims to explore some of the aesthetic and epistemological assumptions, whose recognition in the field of film studies stated them as creators of a paradigm in the history of cinema, called Modern Cinema. In order to contemplate this goal we rely on philosophical theory of cinema of the French thinker Gilles Deleuze, as expressed in his two works: Cinema 1: The Moviment-Image and Cinema 2: The Time-Image. In this sense, in particular, we problematize the notion magna-Image time, interpreting it in the light of some of the films discorridos by philosopher in the works referred to. In addition, discuss concepts from French film criticism, in particular, the trials of the critic André Bazin, which were cornerstones for the design of deleuziana theory of cinema.

Keywords: Theory of Cinema, Modern Cinema, Gilles Deleuze, Time-Image.

1 Professor Associado do Departamento de Letras Vernáculas da Universidade Federal de Sergipe (UFS). Contato: cjcejapiassu4@gmail.com

1 Introdução

No primeiro capítulo de *Cinema 2: Imagem-Tempo,* intitulado "Para além da Imagem-Movimento, Gilles Deleuze (2005) centra a compreensão de um novo paradigma da arte cinematográfica a partir de uma mudança de percepção do real, referindo-se ao cinema anterior ao movimento neorrealista como antigo realismo ou realismo tradicional. No entanto, qual a distinção ou diferença, qual o acréscimo estético-formal criado pelos cineastas do neorrealismo, posto que, no aspecto relacionado ao conteúdo, as temáticas continuavam a ser "realistas"? Quando o filósofo francês, contudo, refere-se ao cinema de ação americano como o de um realismo tradicional, acreditamos que grande parte desta ênfase recairia no plano formal, visto que a índole dos filmes americanos-hollywoodianos de ação não podem ser considerados imbuídos de uma crítica social, com exceção de alguns gêneros autorais, tais como o gênero *Noir.* Assim como, se pensarmos no nome do importantíssimo crítico de cinema francês, André Bazin, são os critérios estético-formais que irão estabelecer uma nova maneira de olhar e perceber o reale/ou a realidade. Iniciemos, então, esse artigo, realizando um percurso pelos pressupostos críticos bazinianos, antes de adentrarmos no conceito fundamental de Imagem-Tempo deleuziano, o qual tem em Bazin talvez seu principal precursor.

2 Os pressupostos teóricos do cinema moderno

Na coletânea de ensaios *O que é o Cinema?* (Bazin, 2014), principalmente nos ensaios "Montagem Proibida" e "Evolução da Linguagem Cinematográfica", torna-se patente que a principal convenção estética descoberta/observada por Bazin foi o uso do Plano-Sequência. Este procedimento possibilitaria, para ele, adentrar o real com uma tal contundência, que intentaria revelá-lo mesmo em sua espessura ontológica[2]. No ensaio, "A Ontologia da Imagem Fotográfica", ele primeiro atribui à propriedade significante da sensibilidade material do filme em relação à luz tal atributo. Entretanto, na continuidade dos seus escritos, especialmente quando analisa *Cidadão Kane*, de Orson Welles, ele dirigirá sua atenção não só para o uso do Plano-Sequência, como para a ideia de uma Profundidade de Campo, no sentido dos procedimentos formais basilares da estética de um possível novo realismo. E que acréscimo de significância estética traz o Plano-Sequência senão uma continuidade temporal que possibilita uma maior percepção das imagens filmadas, uma melhor visão do espaço fílmico, seja em relação ao cenário, seja em relação aos personagens? O que importa, portanto, é a *mise-en-scène*, ou seja, tudo o que está disposto em cena num determinado

2 A noção de ontológico consiste na compreensão de um valor ou grandeza que se estabelece como substrato do ser, ou seja, do que constrói o real como algo que é.

segmento/recorte temporal, estruturado, assim, enquanto uma unidade sequencial. O Plano-Sequência e a Profundidade de Campo tornam-se uma opção à decupagem clássica do cinema americano, baseada na montagem como procedimento de ordenação cronológica das ações que se realizam como partes do todo da história filmada. O cerne conceitual da teoria deleuziana sobre o cinema moderno está no fato de ele trazer, em seu corte epistemológico acerca da imagem cinematográfica, toda uma nova visada, digamos, "filosófico-semiótica", a respeito dos signos áudio-visuais que a compõem. Neste âmbito, o que o cinema moderno imprimiu à linguagem cinematográfica foi a criação de signos visuais e auditivos, os quais ele denomina de "opsignos" e "sonsignos", e que fundamentam sua noção magna de "Imagem-Tempo" (Deleuze, 2005). Em contraposição, deste modo, aos signos tradicionais formadores da noção de Imagem-Movimento, à qual dedica seu estudo na obra *Cinema I: a Imagem-Movimento* (2004). Para exemplificar e justificar sua teoria, Deleuze discorre em *Cinema II: a Imagem-Tempo*, capítulo a capítulo, acerca dos filmes de alguns diretores que levaram a efeito a criação destes "opsignos" e "sonsignos". Tomemos como ponto de partida de nossa reflexão o comentário/definição de Deleuze:

> O que define o neo-realismo é essa ascensão de situações puramente óticas (e sonoras, embora não houvesse som sincronizado no começo do neo-realismo), que se distinguem essencialmente das situações sensório-motoras da imagem-ação no antigo realismo. (DELEUZE, 2005, p. 11)

É notável o relevo que ele atribui em sua assertiva para o termo "Situações". Ora, a semântica da palavra remete-nos claramente para o campo da análise narrativa, visto que as situações estão relacionadas à intriga. Outrossim, ele prevê a distinção importantíssima entre situações puramente óticas – as quais criam os signos óticos e sonoros purificados –, das situações sensório-motoras – as quais criam os signos representativos das imagens-ação. Fica claro, aqui, que os signos imagéticos decorrem de situações, e a distinção que ele concebe entre os dois tipos seria relativa ao campo semântico-narrativo do filme. Caberia, decorrente desta ideia, uma indagação: quando Deleuze estabelece uma caracterização genérica de um dito cinema moderno, escolhendo e exemplificando determinados autores que o compõem (e neste ponto acompanhando a crítica cinematográfica do pós-guerra quanto à criação de um cânone de um cinema autoral), dentro do pressuposto defendido por ele de um enfraquecimento dos liames sensório-motores do cinema realista tradicional, não estaria ele adentrando na seara dos estudos do enredo fílmico, enquanto história, argumento e roteiro?

Situações sensório-motoras são aquelas cujo conteúdo está enredado num tecido de ações, portanto, mantendo uma finalidade teleológica, a qual possui um antes e um depois localizáveis,

independentemente da ordem temporal dos fatos narrados, envolvendo, assim, o campo teórico de uma semântica da ação. Um conjunto sensório-motor engloba uma imagem-percepção em seu início, uma imagem-ação na outra extremidade e, entre elas, uma imagem-afecção, conceituação desenvolvida por Deleuze (2004) em *Cinema I: Imagem-Movimento*. Ou seja, o movimento tem uma direção objetiva, efetivando-se como uma ação numa sequência narrativa, inserindo-se no interior do todo narrado, mantendo, assim, a lógica relacional que encadeia as partes e o todo narrativo. Já "uma situação ótica e sonora não se prolonga em ação, tampouco é induzida por uma ação", afirma Deleuze (2005, p. 28). Neste sentido, que tipo de acontecimentos exemplificariam uma situação ótica e sonora?

A princípio, poderíamos refletir na direção de uma espécie de dialética entre os vetores semânticos que contrapõem uma ação e uma situação. Uma ação, pode-se dizer, está sempre vinculada a uma situação no seio de uma sequência dramática. Contudo, a interpretação que faríamos da assertiva deleuziana é que, se o conflito dramático é intenso – o que normalmente caracteriza uma sequência narrativa clássica –, o espectador, como as próprias personagens, assumem uma identificação total com os esquemas sensórios-motores correspondentes à ação, o que qualificaria, assim, uma sequência carregada dramaticamente. Por outro lado, se a sequência está esvaziada da ação em termos dramáticos, aconteceria um fenômeno que ele descreve como "movimentos aberrantes" (DELEUZE, 2005), a saber, esvaziados de uma lógica narrativa clássica, os quais atrairiam sua força expressiva para si mesmos, alcançando uma autonomia que os faria independentes de sua relação com o todo. Ele, então, exemplifica situações deste tipo, tais como: a Balada, a Perambulação, entre outros, que, a nosso ver, afirmam-se como a noção que podemos denominar de "cotidianeidade". Eles descrevem ou estabelecem, deste modo, situações onde predominam uma desdramatização dos conflitos. Situações estas, através das quais pode-se aprender o tempo em sua qualidade de "duração", na medida mesma em que a intriga é dirimida de seu conteúdo propriamente "diegético", ou seja, de sua riqueza ou amplitude fabuladora, substituída por movimentos **dysnarrativos** (DELEUZE, 2005).

Uma fraqueza narrativa, definida por um enredo cujos grandes acontecimentos, pontuados por intensos efeitos dramáticos, cedem lugar a situações banais do cotidiano, onde, podemos dizer, o que importa não é o que acontece, mas, antes, o que "(se) passa". É por tal que são denominadas de situações ótico-sonoras, pois irão criar um outro nível de percepção; não mais um reflexo gerado por uma imagem-motora, porém um aguçamento sensitivo do olhar, assim como do escutar – "um cinema de vidente" (DELEUZE, 2005). Vidência, esta, que provocará nas personagens uma

impotência motora, e os sentidos perceptivos, assim liberados de um determinismo sensório-motor, ganharão potência e liberdade em sua interação com a ambiência da situação ótico-sonora. No entanto, da mesma maneira que espaço e tempo são indiscerníveis enquanto valores e/ou categorias fenomenológicas, o mesmo impõe-se para as "qualidades" de objetividade e de subjetividade decorrentes daqueles. Explica-se: se a objetividade perceptiva do espaço em seus contornos, delimitações e delineamentos são intensificados, tal só é possível por uma "elevação/interiorização" espiritual que estaria associada ao tempo enquanto duração interior. Portanto, incidirá na formação das imagens ditas ótico-sonoras um circuito indiscernível entre exterioridade e interioridade, no sentido de que a atualidade deles depende da virtualidade de uma experiência interior, composta, esta, pelos processos inerentes à subjetividade, tais como o do pensamento, da memória, dos sonhos, do devaneio, entre outros.

É neste âmbito que filmes nos quais tais situações se sobrepõem assumem sempre uma áurea de irrealidade, pois a reversibilidade dos circuitos também se dá na dimensão entre real e imaginário, na medida em que são investidos pela instância espiritual no processo de recepção/"espectorialiedade" das imagens. Ora, se em princípio poder-se-ia pensar num reconhecimento atento da realidade por parte do personagem "em situação", o que enfatizaria a captação do espaço por seu corpo-espírito, tal aguçamento sensorial não existe abstraído, como no caso de um vínculo sensório-motor, da vivência interior do personagem[3], de sua experiência passada concretizada como "presente-passado", portadora dos fenômenos que compõem seu imaginário espiritual. É, pois, oriundos desta reversibilidade, a partir da qual o espaço é redimensionado por uma consciência temporal, que serão criados, pelo cinema moderno, determinados tipos de imagens, as quais Deleuze denominará de imagens diretas do tempo, entre elas, as Imagens-Memória, as Imagens-Pensamento e as Imagens-Cristais. Ao realizar a contraposição entre imagens que apresentam o tempo de forma direta (as ótico-sonoras) e aquelas que o apresentam indiretamente (as sensório-motoras), Deleuze parece adentrar no campo de uma ontologia de tempo – principalmente no capítulo onde trata das Imagens-Cristal. Tal questionamento não se resolve no decorrer de *Cinema II - Imagem-Tempo*, porém torna-se patente, e isto fica explícito no quarto comentário à Bergson, uma influência da metafísica do tempo bergsoniana. Ora, dizer que o tempo é apresentado diretamente é, de antemão, já se ter solucionado filosoficamente toda a problemática relacionada a ele. Por outro lado, fica clara a perspectiva deleuziana quando exemplifica a ideia de "imagens

3 Tanto do personagem como do espectador, os quais, no cinema moderno, vinculam seus olhares a partir de suas relações mentais.

diretas do tempo", a partir de dois recortes de sequências encontrados em *Cidadão Kane,* de Orson Welles (1941). Tomando a concepção de Profundidade de Campo, de A. Bazin, diz ele:

> [...] a maioria das vezes em que a profundidade de campo encontra plena necessidade é quando tem relação com a memória [...] não se trata de uma memória psicológica, feita de imagens-lembrança, tal como convencionalmente o flash-back pode representar [...] Trata-se ou de um esforço de evocação produzido num presente atual, e precedendo a formação de imagens-lembrança, ou da exploração de um lençol de passado do qual, ulteriormente, surgirão as imagens-lembrança (DELEUZE, 2005, p. 134).

Notamos que o tempo aparece qualitativamente como fenômeno memorial, porém nem sempre apresenta-se de forma direta, sobrepujando o movimento, como é o caso de uma simples imagem-lembrança operacionalizada por um *flash-back* tradicional. A imagem-tempo direta se realiza como uma imersão "nos lençóis do passado", os quais são coexistentes com o presente do personagem, no sentido de um esforço de evocação dos fatos passados que, de outra forma, no plano real, pode acontecer como um ato natural de recordação, quando nos encontramos predispostos a tal, em consequência de uma determinada situação experiencial, ou mesmo por um temperamento contemplativo contumaz que intenciona o tempo desta maneira. Nestes casos, o tempo prolonga-se como uma duração interior. Uma problematização irá imperar, para Deleuze, nesta distinção paradigmática de tipos de apresentação imagéticas do tempo. Ora, são nos procedimentos formais da linguagem cinematográfica que ele localiza seus pressupostos conceituais, principalmente na Profundidade de Campo, mas também no Plano-Sequência e nos *Travellings*; procedimentos estes que irão opor-se ao tipo de montagem relacionada à lógica narrativa-temporal da decupagem clássica. No entanto, e aqui entramos na ponderação do problema, não é possível ser indiferente ao sentido expresso pela história que está sendo narrada. Neste âmbito, então, dois percursos podem ser seguidos: ou a mesma narrativa pode ser entretecida numa linhagem formal, de sorte que o conteúdo se "aprofunde" e nele se adense um pensamento mais ancho a respeito da existência, das relações humanas, e do mundo mesmo – é o caso de *Cidadão Kane*, por exemplo, que poderia ser narrado de maneira convencionalmente linear, perdendo, assim, toda a amplitude significativa que os recursos de linguagem criados por Orson Welles permitiram obtê-lo; ou, no segundo caso, o de narrativas que intrinsecamente já trazem associadas à dimensão conteudístico-narrativa o próprio projeto estético do autor, não existindo, pois, a possibilidade de uma disjunção entre a matéria narrada e a estrutura de sua organização formal – cogitamos, neste caso, na quase totalidade da obra de diretores como Federico Fellini, François Truffaut, entre outros. No entanto, ainda podemos pensar num terceiro caso: aquele no qual há uma radical opacidade da

lógica narrativa, cujo conteúdo irá tender a uma discursividade que rompe diametralmente com a transparência diegética dos enredos clássicos ou tradicionais; neste último caso, nos remeteríamos à obra de Jean-Luc Godard, Alain Resnais e Glauber Rocha, por exemplo. Essas divisões consistem em concepções estético-narratológicas dos realizadores, as quais definem uma unidade significativa à obra, na medida em que, realizando um recorte e uma organização específica do real, tornam cabal um determinado tipo de temporalidade, o qual, por sua vez, é contíguo à infinitude aberta do que não foi localizado temporalmente. Trata-se aqui, pois, do grande mistério da escolha estética do criador. E, a partir de nosso ponto de vista, no caso do signo audio-visual, escolher os limites temporais de um filme é doar, portanto, o espaço de sua visibilidade. Ou seja, apresentar o tempo, seja direta ou indiretamente, segundo a divisão deleuziana, já consiste sempre, em relação à totalidade do real, numa escolha de espaços de visibilidade. Em consequência, seguindo nossa reflexão, o modo como o tempo "se apresenta" está intrinsecamente associado à modos de ocupação do espaço, assim como à interação das personagens com o cenário, e deste com a ambiência de onde está ocorrendo a cena. Retomando A. Bazin: com tudo que ocupa a cena, a *mis-en-scène* de cada realizador. Como o próprio Deleuze exemplifica ao citar o cinema de Dreyer e de Ozu, mesmo alguns tipos de montagem – procedimento que estaria ligado a uma representação indireta do tempo – também criam situações ótico-sonoras. Nossa preocupação em problematizar este ponto, portanto, centra-se numa defesa da não existência de uma pureza do tempo enquanto valor dissociado da maneira (estilo?) com que o diretor compõe e intervem no espaço filmado, e que, concordamos, cria um significado que extrapola o plano em si, estendendo seu sentido, em distinção da arte teatral, ao extra-campo; quer dizer, não necessariamente o que está sendo enquadrado num momento sequencial, mas o que, mesmo ao não aparecer na cena, faz parte da lógica ou da atmosfera do que está sendo descrito e/ou narrado audiovisualmente. Nossa convicção da necessidade de um elo "quiasmático" entre tempo e espaço quando na criação de imagens – uma *poiesis* imagética – parece justificar-se no Cap. 6 de *Cinema II - Imagem-Tempo*, intitulado "As Potências do Falso" (DELEUZE, 2005). É nele que o filósofo irá, a partir de duas novas oposições (dicotomias?) conceituais – a de um regime de imagem orgânico e outro cristalino – realizar toda uma formulação a respeito das descrições e narrações cinematográficas, baseado na construção de um modelo teórico relativo justamente ao âmbito do espaço fílmico. Diz ele: "A narração orgânica consiste no desenvolvimento dos esquemas sensório-motores segundo os quais as personagens reagem a situações, ou então agem de modo a desvendar a situação" (DELEUZE, 2005, p. 157), e continua logo a seguir:

> Constatamos apenas que o esquema sensório-motor se manifesta concretamente num 'espaço hodológico' (Kurt Lewin), que se define por um campo de forças, oposições e tensões entre essas forças, resoluções das tensões de acordo com a distribuição dos objetivos, obstáculos, meios, desvios. A forma abstrata correspondente é o espaço euclidiano, pois este é o meio no qual as tensões se resolvem conforme um príncipio de economia, [...] um mínimo de meio para um máximo de efeito (DELEUZE, 2005, p. 157).

Já no regime cristalino:

> a narração cristalina vai quebrar a complementariedade do espaço hodológico vivido e do espaço euclidiano representado [...] o espaço concreto deixa de se organizar conforme tensões e resoluções de tensão, conforme objetivos, obstáculos, meios e até mesmo desvios (DELEUZE, 2005, p. 158).

Constatamos, então, que, se no regime orgânico o tempo é representado indiretamente, pois é resultado das diretrizes dos movimentos inseridos numa lógica semântica das ações, no regime cristalino a apresentação do tempo se faz de modo direto, na medida em que o espaço é formado por anomalias do movimento. Entramos aqui no "reino do Falso *Raccord*", que "se tornam essenciais, ao invés de serem acidentais ou eventuais" (DELEUZE, 2005:159). No regime cristalino, portanto, o movimento assume uma independência (pode tender até à inteira imobilidade), em relação à economia narratológica da história. É o que Deleuze afirma como sendo uma crise da ação, pois o espaço euclidiano perde suas conexões e leis que o regiam.

Enfim, é a partir desses pressupostos que entendemos a fundamental hipótese do filósofo no tocante ao cinema moderno: em seus termos, "um Cinema de Vidente, não mais de Actante". Genial assertiva que traz em seu bojo a reflexão de que em Ozu, no neorrealismo, como na *nouvelle-vague*, a visão não é mais uma preliminar condição acrescida à ação, antes, porém, substituindo-a. Ora, acreditamos, portanto, a partir das colocações do próprio Gilles Deleuze sobre as diferenças paradigmáticas dos regimes de Imagem orgânica e cristalina – as quais formam comparações distintas do espaço e do movimento -, que é justamente em consequência dessas diferenças que o tempo pode ser assimilado, pelo personagem e/ou espectador, de maneira qualitativamente diversa. É neste âmbito que pensamos as situações ótico-sonoras como doadoras da fértil agudeza da visibilidade; o visível usado aqui como fenômeno geral de apreensão do real pelos sentidos. Dizer isto será perceber a potência do cinema moderno em construir uma nova tessitura estética no sentido de conseguir ultrapassar a concentração, talvez alienante, de uma curiosidade tão somente diegética do "(pro)sseguimento" da narrativa.

3 Considerações finais

O grande cineasta russo André Tarkovsky (1990, p. 73), em seu livro *Esculpir o Tempo*, dirá: "O tempo em forma de evento real: volto a insistir nisso. Eu vejo a crônica, o registro de fatos no tempo, como a essência do cinema: para mim, não se trata de uma maneira de filmar, mas de uma maneira de reconstruir, de renovar a vida". E acrescenta,"Se, no cinema, o tempo se manifesta na forma de um evento real, este se dá em forma de observação simples e direta" (TARKOVSKY, 1990, p. 75). Podemos obter duas interpretações desta referência a Tarkovsky: a primeira, a defesa de um cinema como uma arte, a qual deve, no mesmo ímpeto, se entregar e se integrar a um real que se manifesta por eventos, por meio de uma experiência captada pelo olhar do cineasta; a segunda, viria de uma aproximação entre a escultura e o cinema: esculpir blocos do tempo, vivências-eventos do real. Essas visadas não postulariam a construção de um novo modo de ocupação espacial da duração do tempo por meio do registro cinematográfico, o qual permitiria uma potencial abertura/liberdade quando de sua apreensão pela sensitividade-espiritualidade dos espectadores? Tal liberdade se concretizaria pelo aguçamento de um poder de observação, de visibilidade do real. E, na sequência desta reflexão, poderíamos, assim, entender o sentido de uma outra temporalidade na relação com o real.

4 Referências

BAZIN, André. **O que é o cinema?** São Paulo: Cosac Naify, 2014.

_____. **Orson Welles.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

DELEUZE, Gilles. **A imagem-movimento:** cinema 1. Lisboa: Assírio e Alvim, 2004.

_____. **A imagem-tempo:** cinema 2. São Paulo: Brasiliense, 2005.

_____. **Bergsonismo.** São Paulo: Editora 34, 1999.

GAUDREAULT, André; JOST, François. **A narrativa cinematográfica.** Brasília: Ed. UNB, 2009.

TARKOVSKI, Andrei. **Esculpir o tempo.** São Paulo: Martins Fontes, 1990.

XAVIER, Ismail. **Cinema brasileiro moderno.** São Paulo: Paz e Terra, 2006.

_____. **O discurso cinematográfico:** a opacidade e a transparência. São Paulo: Paz e Terra, 2005.

PARA ALÉM DOS CONCEITOS: A PRAGMÁTICA FILOSOFIA POLITICA DE JOHN RAWLS

Ma. Alexsandra Andrade Santana[1]

Resumo: Deleuze e Guattari, no texto “O que é a filosofia?”, defendem que a atividade da filosofia é criar conceitos. Os filósofos pragmáticos, como John Rawls, tomam a função da filosofia para além da criação de conceitos, tendo, sobretudo, uma função prática. Nesta comunicação apresentaremos a visão pragmática da filosofia politica.
Palavras-chave: Conceito, Filosofia Politica, John Rawls.

Abstract: Deleuze and Guattari, in the text "What is philosophy ?," argue that the activity of philosophy is to create concepts. Pragmatic philosophers, like John Rawls, take the role of philosophy beyond concept creation, and above all have a practical function. In this communication we will present the pragmatic view of political philosophy.
Keywords: Concept, Political Philosophy, John Rawls.

1 Introdução

Os conceitos não nascem prontos. Eles vão se desenvolvendo a partir de um debate entre o filósofo e a comunidade filosófica, num movimento dialético. Gilles Deleuze (1925-1995) e Félix Guattari (1930-1992) apresentaram esta forma do fazer filosófico em *O que é a filosofia?* , texto publicado em 1991. Ao longo do texto, os autores vão recontando a história da filosofia a partir do modo como os filósofos lidam com seus conceitos. O fazer filosófico de John Rawls (1921-2012) é um bom exemplo desse processo dialético.

Neste artigo apresentaremos a visão de Deleuze e Guattari sobre o fazer filosófico e tramando como exemplo o modo como John Rawls (1921-2012) construiu e reformulou sua teoria, bem como sua visão sobre a função da filosofia, que vai além da criação de conceitos, tendo,

1 Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (2002), graduação em Ciências Econômicas pela Universidade Federal da Bahia (2010) e mestrado em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (2006). Atualmente é membro do GEFILUFS-Grupo de Estudos de Filosofia da Linguagem da UFS e do grupo Poética Pragmática da UFBA.

sobretudo, uma função prática. Nesta comunicação apresentaremos a visão pragmática da filosofia politica.

2 O fazer filosófico

Refletir sobre "O que é a filosofia?" é retomar a questão filosófica por excelência expressa pela fórmula "O que é isto?". Desde o nascimento da filosofia que os filósofos se perguntam pelo *ser* das coisas, pela sua essência. E "o que é a filosofia?" é uma das questões que perpassa toda a história da filosofia.

É interessante observar como os autores vão desenvolvendo o argumento ao longo do texto. Inicialmente, eles tratam logo de responder a questão título "O que é a filosofia?" Para Deleuze e Guattari, "A filosofia é a arte de formar, de inventar, de fabricar conceitos". (DELEUZE, 1992, p.10). De certa forma, dizer o que uma *coisa é*, é conceituá-la. Assim, dizer o que é a filosofia é conceituar a própria filosofia. E é a partir da criação de conceitos que a filosofia se faz. Em suma, em suas palavras: "a questão da filosofia é o ponto singular onde o conceito e a criação se remetem um ao outro" (DELEUZE, 1992, p.20).

Esta conclusão levanta uma série de outras questões: Que é um conceito? O que ele supõe? Qual a natureza do conceito? Para Deleuze e Guattari, o conceito é antes de tudo uma articulação de conceitos aos quais se remete. Cada conceito é inseparável de seus componentes, que são por sua vez também outros conceitos distintos, ou seja, cada componente conceitual constitui um recobrimento parcial do que o conceito quer expressar, mas sem, contudo, perder sua identidade. O conceito é, pois, nas palavras de Deleuze, "o ponto de coincidência, de condensação ou de acumulação de seus próprios componentes". (DELEUZE, 1992, p.32). E o que é um filósofo? O filósofo é um conceito em *potência*. O filósofo seria aquele que, manejando os conceitos, cortando, ligando, desconectando ideias, faz com que os conceitos possam responder aos problemas. Problemas estes que sempre mudam, de forma que o trabalho do filósofo é o de sempre *criar novos conceitos para cada novo problema.* Vejamos como Rawls construiu o seu percurso teórico.

Em 1971 John Rawls publicou *Uma Teoria da Justiça*, cujo principal objetivo era apresentar uma teoria capaz de construir uma concepção política e moral sistemática e viável, capaz de fazer frente ao utilitarismo reinante no universo das teorias morais no mundo anglo-saxônico. O problema principal da visão utilitarista – problema esse que Rawls não pôde admitir – é que, em nome da maximização da média geral de bens materiais, os utilitaristas não se preocupam com os que não atingem essa média e são capazes de sacrificar a liberdade e outros direitos humanos básicos para

garantir o maior bem-estar do maior número de pessoas, não se preocupando com a situação dos menos favorecidos. Para Rawls:

> Cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem mesmo o bem-estar da sociedade como um todo pode ignorar. Por essa razão, a justiça nega que a perda da liberdade de alguns se justifique por um bem maior partilhado por outros. Não permite que os sacrifícios impostos a uns poucos tenham menos valor que o total maior das vantagens desfrutadas por muitos. Portanto numa sociedade justa as liberdades da cidadania igual são consideradas invioláveis; os direitos assegurados pela justiça não estão sujeitos à negociação política ou ao cálculo de interesses sociais. (RAWLS, 1997, p. 4).

Portanto, para que uma sociedade seja justa ela não pode violar determinados direitos individuais, tais como o da liberdade da cidadania igual, mesmo que para isso, não seja possível maximizar o saldo líquido da soma das satisfações individuais, como queriam os utilitaristas clássicos. Para se contrapor ao utilitarismo, Rawls – seguindo a tradição de Locke, Rousseau e Kant – considerou a teoria do contrato social como sendo aquela capaz de oferecer uma explicação sistêmica alternativa de justiça. Para Rawls o objeto do contrato social é os princípios de justiça que devem servir de guia para todo ordenamento político e jurídico de uma sociedade justa, e não a instauração de uma sociedade ou estabelecimento de uma forma de governo, como na versão moderna. Para isso, ele acreditava ser necessário generalizar e elevar a uma ordem mais alta de abstração o contrato social:

> Pelo contrário, a ideia norteadora é que os princípios da justiça para a estrutura básica da sociedade são o objeto do consenso original. São esses princípios que pessoas livres e racionais, preocupadas em promover seus próprios interesses, aceitariam numa posição inicial de igualdade como definidores dos termos fundamentais de sua associação. Esses princípios devem regular todos os acordos subsequentes; especificam os tipos de cooperação social que se podem assumir e as formas de governo que se podem estabelecer. A essa maneira de considerar os princípios da justiça eu chamarei de justiça como equidade. (RAWLS, 1997, p. 12).

As ideias apresentadas por Rawls em *Uma Teoria da Justiça* causaram um grande impacto na comunidade filosófica. Como toda grande obra, foram muitas as críticas escritas ainda nos primeiros anos após a publicação do livro.[2] Em 1975, quando da edição de *Uma Teoria da Justiça* em alemão, Rawls fez algumas revisões no texto original, no sentido de resolver dificuldades ou simplesmente deixar o raciocínio mais claro.

Rawls acreditava que parte das objeções à sua teoria decorria da não compreensão, por parte dos críticos, de que a posição original é um artifício de representação, como no caso da crítica à

2 Para um maior aprofundamento do debate entre Rawls e seus críticos, ver: CRUZ, 2004; GARGARELLA, 2008; KUKATHAS e PETIT, 2005; VITA, 2000.

concepção de pessoa e a ideia de natureza humana. Outras decorem de equívocos no modo como apresentou, pela primeira vez, ideias como a de concepção política de justiça e de consenso sobreposto (Ver RAWLS, 2000a, p. 38).

Em 1993, Rawls publica o livro *O Liberalismo Político*. Obra que sistematiza vários artigos publicados após *Uma Teoria da Justiça*, e que apresentam uma mudança na descrição de alguns conceitos. Para Rawls, o que diferencia *Uma Teoria da Justiça* de *O Liberalismo Político* é que neste último há uma distinção entre as doutrinas abrangentes (filosóficas, religiosa e morais) e as concepções limitadas ao domínio do político, ausente em *Uma Teoria da Justiça* e fundamental em *O Liberalismo Político*. Rawls acredita que essas diferenças decorrem da sua tentativa de sanar o grave problema interno da incoerência da descrição de estabilidade – apresentado na parte III de *Uma Teoria da Justiça* – em relação ao resto do mesmo texto. Sendo a principal causa desse problema interno a descrição de sociedade bem-ordenada.

Em *Uma Teoria da Justiça*, Rawls entende que a justiça como equidade e o utilitarismo são considerados como doutrinas abrangentes ou parcialmente abrangentes. A própria forma como a ideia de sociedade bem-ordenada é apresentada nesse texto reflete essa semelhança. Tanto no caso da justiça como equidade quanto no do utilitarismo, os cidadãos endossam cada uma dessas concepções como uma doutrina abrangente e, com base nela, aceitam os dois princípios de justiça, no primeiro caso, e os princípios de utilidade, no segundo.

A gravidade está no fato do pluralismo razoável, característico das sociedades democráticas modernas, em que não há um cenário favorável a que todos os cidadãos adotem uma mesma doutrina abrangente. Segundo o liberalismo político, o pluralismo de doutrinas abrangentes razoáveis, doutrinas essas muitas vezes incompatíveis entre si, não deve ser visto como uma situação desastrosa, mas como resultado do uso livre da razão humana dentro da estrutura das instituições de um regime democrático constitucional. Para Rawls, uma doutrina abrangente é razoável quando aceita princípios fundamentais de regimes democráticos. Rawls ressalta a existência de doutrinas abrangentes pouco razoáveis, irracionais e inclusive absurdas, mas, a respeito delas, não se manifesta, observando, no entanto que se deve lidar com tais doutrinas de forma a proibir que "solapem a unidade e a justiça da sociedade" (RAWLS, 2000a, p. 24).

A descrição de sociedade bem-ordenada em *Uma Teoria da Justiça* é caracterizada, mais tarde por Rawls, como pouco realista, pois a realização de seus princípios não é compatível com o cenário do pluralismo razoável existente nessas sociedades. Com isso, a descrição da estabilidade também fica pouco realista. A partir dessa incoerência, Rawls desenvolveu os ensaios posteriores a

1980, nos quais a "justiça como equidade é apresentada, desde o começo, como uma concepção política de justiça" (RAWLS, 2000a, p. 25). Essa revisão manifestou uma série de ideias afins não mencionadas anteriormente (como a concepção política de pessoa e de um pluralismo razoável ao invés de um pluralismo simples), bem como a revisão de alguns conceitos (como o de consenso sobreposto).

3 A Utopia Realista de Rawls

Em "O que é a filosofia?", Deleuze e Guattari questionam a respeito da natureza dos problemas que os filósofos procuram resolver com a criação de seus conceitos. Segundo eles, existem os problemas do plano da transcendência e os problemas do plano da imanência e os filósofos podem se dedicar a um ou a outro ou a ambos.

A teoria crítica e o pragmatismo propõem uma filosofia despida de metafísica, a partir de um questionamento do papel da filosofia como possuidora da verdade e da razão última, próprias das questões da transcendência. Há uma desconfiança contemporânea, também compartilhada por Deleuze e Guattari, de que a razão individual não seja capaz de desvendar a essência do ser no mundo e que não há um ponto de vista isento de tudo e separado do mundo. Nas palavras de Deleuze, "O conceito diz o acontecimento, não a essência ou a coisa" (DELEUZE, 1992, p.33).

No capítulo sobre a geo-filosofia, Deleuze e Guattari tratam da relação da filosofia com o momento histórico e com o lugar de onde o filósofo fala. Chama a atenção a seguinte afirmação no texto:

> É sempre com a utopia que a filosofia se torna política, e leva ao mais alto ponto a crítica de sua época. A utopia não se separa do movimento infinito: ela designa etimologicamente a desterritorialização absoluta, mas sempre no ponto crítico em que esta se conecta com o meio relativo presente e, sobretudo, com as forças abafadas neste meio. A palavra empregada pelo utopista Samuel Butler, "Erewhon", não remete somente a "No-Where", ou a parte-Nenhuma, mas a "Now-Here", aqui-agora. (DELEUZE, 1992, p.130).

A citação começa com a seguinte frase: "É sempre com a utopia que a filosofia se torna política". O que seria uma "utopia"? Um pouco mais a frente, a utopia é definida como aquela que designa a "conjunção da filosofia ou do conceito com o meio presente: filosofia política", ou seja, utopia e filosofia politica são dois conceitos indissociáveis, um definindo o outro. É no momento em a filosofia se une com a utopia, que a filosofia "leva ao mais alto ponto a crítica de sua época". Portanto, a filosofia politica é *em potência* revolucionária, partindo do que é para o que deveria ser.

Neste ponto, Rawls concordaria com Deleuze e Guattari, pois aquele define sua própria filosofia como uma utopia, mais precisamente uma *utopia realista*. Uma vez que é necessário afirmar esta correlação entre filosofia e utopia, logo ela não pode ser considerada obvia. A ideia de utopia realista é considerada por Rawls como sendo uma característica essencial de seu trabalho. Rawls reconhece que admitir como utópica a sua teoria poderia representar um alvo de críticas daqueles que veem a utopia como um defeito ou ponto fraco, concordando com a observação de Deleuze de que o conceito de utopia teve seu "sentido mutilado" (idem, p.131) ao longo da história. A utopia na filosofia de Rawls tem a função de colocar limites ao que ele chama de *exercício razoável do poder*, bem como para expandir os *limites do possível* em termos do que pode ser construído para uma sociedade mais justa.

No final do trecho citado, temos que: "A palavra empregada pelo utopista Samuel Butler, 'Erewhon', não remete somente a 'No-Where', ou a parte-Nenhuma, mas a 'Now-Here', aqui-agora" (DELEUZE, 1992, p.130). Na filosofia de Rawls não cabem estes dois sentidos de utopia. Para manter o segundo sentido de *aqui-agora* e excluir o primeiro de *parte-nenhuma*, ele associa utopia à realidade.

É interessante notar que a expressão "aqui-agora" aparece várias vezes na obra de Rawls sempre associada à aplicação da posição original, que é a sua versão do modelo contratualista. Para Rawls, a posição original é um procedimento de representação que não pretende ser real ou histórico; ela é hipotética, pois nela interessa apenas saber o que as partes poderiam acordar ou acordariam, e não aquilo que de fato acordaram. Ela é também ahistórica porque não há a suposição de que foi ou de que será celebrado tal contrato e, mesmo se o fosse, não faria diferença pois para Rawls a posição original pode ser invocada a qualquer momento "por meio do raciocínio, respeitando as restrições do modelo, citando apenas razões admitidas por essas restrições" (RAWLS, 2003, p. 122). Com a expressão *aqui e agora* Rawls convida o leitor a fazer junto o raciocínio e a aplicar teoricamente o modelo no instante em que está lendo:

> A posição original modela o que consideramos – você e eu, aqui e agora - como condições justas e razoáveis para as partes, que são representantes racionais de cidadãos livres e iguais, razoáveis e racionais, para especificarem os termos de cooperação para regulamentar a estrutura básica dessa sociedade (RAWLS, 2001, p. 39).

O roteiro adotado por Rawls é, segundo ele, realisticamente utópico porque poderia existir e, ao mesmo tempo, é altamente desejável, porque une razoabilidade e justiça às condições que tornam possível a realização dos interesses fundamentais dos cidadãos. Para sua concretização, é necessário que seja levado em conta o limite do possível. Precisamente, nas palavras de Rawls, "a filosofia

política é realisticamente utópica quando estende o que comumente pensamos ser os limites da possibilidade política praticável e, ao fazê-lo, nos reconcilia com a nossa condição política e social" (RAWLS, 2001, p.15). Aqui duas palavras são chave para a compreensão de utopia realista: limites da possibilidade e reconciliação. O que determina aqueles limites é, para Rawls, a condição histórica favorável à sociedade democrática constitucional razoavelmente justa, que é a sociedade idealizada mais factível, ou seja, realisticamente utópica, bem como as leis e tendências da sociedade.

A partir deste posicionamento de Rawls, podemos ter uma ideia do que ele entende por filosofia política. É bem verdade que, enquanto um filósofo pragmático, ele não se questiona sobre o que é a filosofia política, mas antes, qual deve ser a função da filosofia em uma sociedade democrática. No livro *Justiça como Equidade: uma reformulação*, Rawls propõe quatro funções básicas para uma filosofia política em um regime democrático. A **primeira** função prática da filosofia é justamente se interessar pelas questões inerentes ao sistema democrático, ou seja, a filosofia política deve se empenhar em encontrar as bases subjacentes de acordo politico e verificar se é possível estabelecer publicamente um meio mutuamente aceitável de resolver os problemas inerentes à divergência de opiniões. No entanto, se a divergência de opiniões não puder ser completamente resolvida, cabe à filosofia buscar meios de reduzi-las "de maneira suficiente para que se mantenha uma cooperação política baseada no respeito mútuo" (RAWLS, 2000b, p. 206).

A segunda função da filosofia política é a função de orientação, entendida como a contribuição da filosofia política para a maneira de um povo pensar as suas instituições políticas e sociais, bem como as metas e aspirações coletivas, em oposição às metas e aspirações de cada cidadão individualmente tomado. Cabe à filosofia política, enquanto obra da razão, orientar as pessoas no espaço conceitual dos possíveis fins individuais, de modo a demonstrar como esses fins podem se articular numa concepção de sociedade justa e razoável.

A terceira função da filosofia política é a de reconciliação com a própria cultura política, abrandando o descontentamento do povo em relação ao pluralismo razoável e às instituições da sociedade democrática liberal, expondo como ela chegou a sua configuração atual, "sua razão e, na verdade, seu valor e seus benefícios" (RAWLS, 2003, p. 05).

Por fim, a **quarta função** é a do "exame dos limites da possibilidade política praticável" (RAWLS, 2003, p. 05). Levando em consideração as instituições atuais e as diferentes doutrinas defendidas pelos cidadãos, este exame pode levar a mudanças nessas instituições ou, de acordo com

a função anterior de reconciliação, pode levar a permanência dessas instituições por considerá-las as mais racionais e adequadas às conjunturas atuais.

Há nestas funções da filosofia política muitos resquícios da tradição kantiana da filosofia normativa. Mas também não deixa de se aproximar da visão pragmática, uma vez que seu objeto e objetivo são questões práticas do nosso tempo. Vale destacar que a função de reconciliação e a de exame dos limites da possibilidade são complementares. As duas devem caminhar juntas para evitar que as instituições sejam rígidas demais ou flexíveis demais ao longo do tempo. Estas funções da filosofia politica são as que Rawls acredita ter realizado com sua própria obra.

4 Considerações Finais

Àqueles que se aventuram pelo estudo das obras de Rawls se deparam com o fato de todas elas se referirem a um único tema: a teoria da justiça como equidade. A partir de um inconformismo diante do utilitarismo reinante no cenário das teorias politicas e morais de seu tempo, Rawls empreendeu a tarefa, que durou toda uma vida, de construir uma teoria alternativa sistemática e viável, a partir de varias revisões e inclusões de novos conceitos. Num trabalho de cortar, ligar e desconectar ideias, a fim de responder aos problemas internos da teoria, muitas vezes apontados por seus críticos.

Interessante notar como a visão de Deleuze e Guatarri não está tão distante da visão de Rawls quando pensaram sobre a relação entre a utopia e a filosofia politica. Ambos reconhecem o papel importante da utopia para uma filosofia politica crítica de sua época. Rawls enfatiza bem este aspecto ao considerar sua própria filosofia como realisticamente utópica. Para ele o filósofo deve levar em conta sua própria cultura política para então propor outras possibilidades que possam ser aplicadas historicamente na sociedade.

5 Referências

CRUZ Jr, Ademar Seabra da. **Justiça como Equidade: Liberais, Comunitaristas e a Autocrítica de John Rawls**. Rio de Janeiro: Editora Lumen Júris, 2004.

DELEUZE Gilles e GUATTARI, Félix. **O que é a Filosofia?** São Paulo: Editora 34, 1992.

GARGARELLA. **As Teorias da Justiça depois de Rawls: um Breve Manual de Filosofia Política**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

KUKATHAS e PETIT, *Rawls: "***Uma Teoria da Justiça***" e seus Críticos*. Lisboa: Gradiva, 2005.

RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. **O Liberalismo Político**. 2ª edição. São Paulo: Editora Ática, 2000a.

_____. **Justiça e Democracia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000b.

_____. **O Direito dos Povos**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **Justiça como Equidade: uma Reformulação**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

VITA, Álvaro de. **A Justiça Igualitária e seus Críticos**. São Paulo: Unesp, 2000.

O NIETZSCHE DE DELEUZE: PARA UMA PERSPECTIVA DE INTERPRETAÇÃO DE SENTIDO

Salomão Santana[1]

Resumo: Este artigo tem por tarefa apresentar a interpretação que o Filósofo Gilles Deleuze apresenta ao pensamento nietzschiana. Procuramos demonstrar que para Deleuze, a principal intenção do filósofo alemão é introduzir na filosofia os conceitos de sentido e valor. Dessa forma, essas noções criariam uma inversão crítica na estrutura filosofia desde então. Sendo os valores pontos de vista de apreciação, o filósofo francês demonstra que Nietzsche cria várias perspectivas de interpretação na experiência do pensar, donde deriva o seu próprio valor interpretativo.

Palavras-chave: Interpretação, Genealogia, Valor, Perspectiva.

Abstract: This article has the task to present the interpretation that the Philosopher Gilles Deleuze presents to Nietzschean thinking. We try to demonstrate that for Deleuze, the main intention of the German philosopher is to introduce in the philosophy the concepts of sense and value. In this way, these notions would create a critical reversal in the philosophy structure ever since. Being the values points of view of appreciation, the French philosopher demonstrates that Nietzsche creates several perspectives of interpretation in the experience of the thought, from which derives its own interpretative value.

Keywords: Interpretation, Genealogy, Value, Perspective

1 Introdução

As obras de Nietzsche deram margem a vários tipos de interpretações. Muitas dessas interpretações foram "objeto de apropriações políticas, literárias, artísticas e mesmo filosóficas" (MARTON, 2010, p. 17). Em vida, Nietzsche teve poucos leitores com os quais pudesse dialogar ou mesmo que pudessem servir de adversário diante de suas reflexões, como se exige de toda atividade

1 Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe, Pós-Graduação em Psicanalise Clínica e vice diretor e Membro do Núcleo de Pesquisa em Psicanálise e Educação – NUPEPE da Universidade Tiradentes – UNIT, membro Grupo de Estudos de Filosofia da Linguagem da UFS – GEFILUFS da Universidade Federal de Sergipe.

filosófica. Por não ter adversários, o filósofo afirma que seus escritos teriam nascido póstumos. Sem ter com quem dialogar, Nietzsche lança mão de uma diversidade de estilos, adotando estilo aforismático, metafórico, poético e excessivamente sedutor. Em virtude dessa pluralidade estilística, a filosofia de Nietzsche serve de abrigo para interpretações diversas e contestadas. Karl Lowith, com efeito, recomenda compreender o autor como ele mesmo se compreendeu:

> Nietzsche é o tipo de pensador que sempre tentou ele próprio, fazer o balanço de seu pensamento. Em Ecce Homo visão retrospectiva de sua obra, constata, surpreso que escreveu coisas, mas ignorava sua própria unidade e era inconsciente de sua coerência, que só lhe aparecia no fim. A questão é saber se não se deve, ao menos no caso de Nietzsche, dar crédito a essa interpretação do pensador por ele mesmo, mais que à dos exegetas ulteriores que pretendem compreendê-lo melhor do que ele próprio se compreendeu (LOWITH, 1989, p. 159).

Nessa perspectiva, podemos constatar que a obra de Nietzsche sempre foi mais do que um objeto de interpretação. Muitas das interpretações da sua obra estiveram ligadas as estratégias discursivas que extravasavam amplamente o trabalho hermenêutico. Entre os interpretes franceses, a filosofia de Nietzsche diagnosticou junto a eles o estado e a situação do pensamento contemporâneo. Os franceses não só leram, comentaram ou interpretaram Nietzsche, mas pensaram com ele.

Foucault, por exemplo, na sua trajetória filosófica reconhece a influência de Nietzsche em suas obras. Contudo, Foucault nunca pretendeu fazer o comentário definitivo da obra nietzschiana, nem muito menos estabelecer aquilo que seria verdadeiro para Nietzsche em suas obras. Apesar do título da entrevista de 1966, realizada juntamente com Deleuze, mencionar a ideia de se devolver a verdadeira face a Nietzsche[2], o propósito ali não poderia ser mais distante da busca por uma interpretação definitiva. Por outro lado, tratava-se antes de preparar o caminho para que se pudesse "construir um terreno de jogo" (FOUCAULT, 1994a, p.551)

Dessa forma o Nietzsche de Foucault não é um autor, tampouco um sistema coerente que seria preciso reconstruir, mas, antes de tudo, uma ferramenta de que foi preciso se apropriar. No caso de Gilles Deleuze, essa postura interpretativa passa por um aberto processo de criação, que não implica um defeito na representação, mas um ato criativo que produz – a partir do comentário – um Nietzsche polissêmico, vários Nietzsche, que, sem pretender esgotar a sua obra, permite extrair uma série de singularidades, determinar uma série de diferenciais, a partir de todo o qual vai levantar o

2 Trata-se da entrevista intitulada "Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage" (FOUCAULT, 1994a, p.549)

seu próprio pensamento. Trataremos inicialmente neste artigo de esclarecer o sentido desta apropriação criativa da interpretação de Nietzsche por Deleuze.

Nietzsche reclamava para si um tipo ideal de leitor, chegando mesmo apontar o leitor ideal como aquele como "bons filólogos de outrora liam o seu Horácio" (EH, III,§5), um dos seus leitores "ideal" foi o Deleuze. O filósofo francês exige para o oficio de interprete filosófico, uma vocação para a criação (LACOSTE, 1997, p. 213-218)

A leitura criativa que faz da intepretação uma nova criação é de certo modo, uma leitura fiel ao próprio Nietzsche. Em suas *Considerações Extemporâneas* Nietzsche afirma que: "Escreve como se o passado fosse uma suprema ficção. [E pergunta-te:] Como o tornarias mais útil para o futuro?" (EXP, § 234)

Na sua interpretação do pensamento de Nietzsche, Deleuze escolhe para o futuro – e propõe como objeto privilegiado da sua leitura – a crítica da vontade de verdade, assim como a afirmação de uma certa vontade de ilusão ou potência do falso; objetos que não se limitará expor, mas que darão lugar a toda uma série de perspectivas programáticas sobre o que significa pensar.

Na obra em que Deleuze dedicou ao pensador alemão, *Nietzsche e a filosofia*, essa questão - da significação da verdade para o pensamento – revelasse sob a forma de uma dúvida a cerca do problema da verdade na história do pensamento ocidental. Deleuze cita Nietzsche:

> A vontade do verdadeiro, que nos induzirá ainda a muitas aventuras perigosas, essa famosa veracidade da qual todos os filósofos sempre falaram com respeito, quantos problemas ela já nos colocou! O que em nós quer encontrar a verdade? (...) Por que não, antes, o não-verdadeiro? Ou a incerteza? Ou mesmo a ignorância? (NIETZSCHE, 1962, p. 108 – 109).

Segundo Deleuze o problema que gira em torno da vontade de verdade conduz Nietzsche a uma perspectiva e experiência do pensamento genealógico particular, que irá descobrir na sua origem uma oposição moral e uma contradição ascética, que nega a vida ou, melhor, a condena a assumir uma configuração niilista e pessimista. Nietzsche remete assim a verdade a um acontecimento histórico, fazendo da verdade algo que só tem valor com relação aos modos em que é gerada e pensada, desfazendo, portanto, a subordinação acostumada da vontade e da vida ao verdadeiro enquanto acontecimento próprio da natureza do homem.

Para Deleuze, a principal preocupação de Nietzsche é inaugurar na filosofia os conceitos de sentido e valor, conceitos básicos para uma interpretação e sua perspectiva. Para forjar uma filosofia moldada a golpes de martelo, a noção de valor implicaria uma inversão crítica.

> Por um lado, os valores aparecem ou dão-se como princípios: uma avaliação supõe valores a partir dos quais aprecia os fenômenos. Mas, por outro lado e mais

> profundamente, são os valores que supõe avaliações, pontos de vista de apreciação, donde deriva o seu próprio valor. O problema crítico é este: o valor dos valores, a avaliação donde procede o seu valor, portanto o problema da sua criação. (NIETZSCHE, 2001, pag. 6).

A filosofia crítica de Nietzsche, com efeito, alicerçada na reflexão sobre o valor dos valores, irá possuir dois eixos irrevogáveis: "referir todas as coisas, e todas as origens de qualquer valor, a valores; mas também referir estes valores a qualquer coisa que seja como a sua origem e que decida do seu valor".((BM § 211). Deleuze constatar que, o principal projeto filosófico de Nietzsche consiste em ir contra aqueles que subtraem os valores à crítica, para Deleuze o filósofo alemão contenta-se em modificar os valores estabelecidos, lançando uma crítica aos fundamentos mesmo da filosofia, e sua arquitetura filosófica é contra aqueles que simplesmente criticam, ou respeitam os valores fazendo-os derivar de fatos objetivos: O próprio Nietzsche os classificou-os de utilitaristas.

> Talvez seja indispensável, na formação de um verdadeiro filósofo, ter passado alguma vez pelos estágios em que permanecem, em que têm de permanecer os seus servidores, os trabalhadores filosóficos; talvez ele próprio tenha que ter sido crítico, cético, dogmático e historiador, e além disso poeta, colecionador, viajante, decifrador de enigmas, moralista, vidente, livre pensador e praticamente tudo, para cruzar todo o âmbito de valores e sentimentos de valor humanos e poder observá-los com muitos olhos e consciências, desde a altura até a distância, da profundeza à altura, de um canto qualquer à amplidão. Mas tudo isso são apenas pré-condições de sua tarefa: ela mesma requer algo mais − ela exige que ele crie valores. (BM § 211).

Desta forma Nietzsche ditou o seu próprio valor sobre a tarefa do filósofo e, para Deleuze, o filósofo alemão não faz apenas isso, ele também cria um conceito de extrema importância para a filosofia contemporânea; o conceito de genealogia

> [...] o filósofo é um genealogista, não um juiz de tribunal à maneira de Kant, nem um mecanicista à maneira utilitarista. (...) Ao princípio da universalidade kantiana, como ao princípio de semelhança querido aos utilitaristas, Nietzsche substitui o sentimento de diferença ou de distância (elemento diferencial). (DELEUZE, 2001, pag. 7).

Assim, a interpretação de Deleuze de Nietzsche evidencia que o conceito de genealogia do pensador alemão significa simultaneamente valor de origem e origem dos valores, "genealogia significa o elemento diferencial dos valores donde emana o seu próprio valor" (DELEUZE, 2001, pag. 7). Nessa perspectiva, genealogia quer dizer origem ou nascimento, mas também diferença e distância na origem, possibilitando ao elemento diferencial fundamentar-se em uma luta de forças antagônicas.

A interpretação Deleuziana, nos guia na direção de compreender que a crítica de Nietzsche só pode ser entendida como uma ação, e não como uma reação, "o elemento diferencial não é

crítico do valor dos valores, sem ser também o elemento positivo de uma criação". (DELEUZE, 2001, pag. 8) A interpretação criativa de Deleuze se concretiza na condição genealógica:

> A crítica não é uma reação do ressentimento, mas a expressão ativa de um modo de existência ativo: o ataque, e não a vingança, a agressividade natural de uma maneira de ser, a maldade divina sem a qual não se poderia imaginar a perfeição. (DELEUZE, 2001, pag. 8).

Podemos afirmar, com efeito, que para Deleuze, a partir da genealogia, Nietzsche propõe uma nova estruturação das ciências, uma nova constituição da filosofia, uma determinação dos valores do futuro. É possível também extrair dessa interpretação Deleuziana, que a genealogia em Nietzsche é utilizada como instrumento metodológico para produzir um modo de filosofia, ao aliar a crítica e a investigação com a interpretação e perspectiva. Dessa forma Nietzsche uni, segundo Deleuze, a pesquisa filológica ao pensamento filosófico. Para o filósofo francês, Nietzsche, em sua filosofia, instaura os conceitos de sentido e valor, porém, construídos e inseridos como atitude crítico-criativa do filósofo.

Para o pensador francês, é em Nietzsche que a filosofia atinge o pico nunca alcançado pelos filósofos, há em Nietzsche uma filosofia da diferença, sua principal inspiração foi a criatividade e a interpretação de uma nova perspectiva do pensar, mas, ao mesmo tempo, Deleuze compreende que a sua leitura do filósofo alemão é "apenas a criação de mais uma máscara, a criação de um duplo sem semelhança" (DELEUZE, 2001, pag. 12) .

Como um dos herdeiros do modo de filosofar Nietzschiano, Deleuze faz uso da perspectiva crítica de Nietzsche como metodologia de criar uma nova filosofia. E como um filósofo criativo, Deleuze se desvincula dessa metodologia e modo de criar Nietzschiano, ao apresentar a sua interpretação do filósofo como apenas mais um elemento de produção de saber, que está associado às diversas formas metodológicas adquiridas por ele nas suas investigações e interpretações de outros filósofos, formando uma teia de possibilidades que sustenta a formação de suas perspectivas. Ainda assim, tanto Deleuze quanto Nietzsche, apresentam a crítica como constituição, como criadora do novo, atuando como geradora a partir do próprio aspecto reativo e afirmativo: destruidor, reformador e afirmador.

Em Nietzsche, a crítica violenta sobre as verdades e sobre a metafísica, nos permite refletir sobre a possibilidade de alcançar um conhecimento do mundo para além da aparência, buscando um argumento sobre o problema do desprendimento dos sentidos, sobre a linguagem empírica como instrumento de conhecimento.

Com efeito, a essência e a essencialidade fazem parte apenas de uma perspectiva e pressupõem uma pluralidade de sentidos. Em Nietzsche, essa perspectiva, esse modo de pensar, não resolve o problema: a pergunta o que é isto? significa sempre o que é isto para mim? Essa questão de Nietzsche nos levar para um outro problema: a interpretação, seja ela qual for, a perspectiva, seja ela qual for, no processo de construção da realidade, assim como, a inexistência de propriedades metafisicas dadas são satisfatórias para caracterizá-las como princípios de constituição de mundo? Para afastar a possibilidade de um problema ontológico, Nietzsche apresenta a sua tese do perspectivismo, na qual não há fatos, há apenas interpretações desses fatos

> Contra o positivismo, que permanece junto ao fenômeno afirmando "só há fatos", eu diria: não, justamente fatos não há, há apenas interpretações. Nós não podemos fixar nenhum fato "em si": talvez seja mesmo um disparate querer algo assim. "Tudo é subjetivo", vós afirmais: mas já isto é interpretação. O sujeito não é nada dado, mas algo anexado, colocado por detrás. − É por fim necessário colocar ainda o intérprete por detrás da interpretação? Já isto é poetização, hipótese. Conquanto a palavra "conhecimento" possui acima de tudo sentido, o mundo é cognoscível: mas ele é passível de receber outras explicitações, ele não possui nenhum sentido por detrás de si, mas infindos sentidos, "Perspectivismo"[3]

Neste sentido, é o sujeito quem interpreta, "tanto a ação quanto o agente são imaginados porque nascem de um processo primordial de abstração que os retira do solo de seu acontecimento originário" (CASANOVA, 2001, pag. 33) O que podemos concluir com essa afirmação? Ora, afirmando o sujeito como algo pensado, algo que também só assume existência pelo pensar, Nietzsche resolve um problema cartesiano afirmando que "se dissipou completamente a necessidade de se inserir o intérprete por detrás da interpretação enquanto o seu suporte ontológico próprio" (CASANOVA, 2001, pag. 34).

Nietzsche em várias passagens afirmará que o perspectivismo é uma doutrina que se encontra em uma ligação intrínseca com a ideia da infinidade de possibilidades de constituição de interpretação do mundo.

> Não somos sapos pensantes, aparelhos de objetivação e registro com vísceras friamente dispostas. Precisamos constantemente gerar nossos pensamentos de nossa dor e dar-lhes maternalmente tudo o que temos em nós de sangue, coração, fogo, desejo, paixão, sofrimento, consciência, destino, fatalidade. Viver significa para nós transformar incessantemente tudo o que somos e tudo o que nos diz respeito em luz e fogo: não podemos agir de outra maneira. (CASANOVA, 2001, pag. 54).

Encontramos em Deleuze, assim como em Nietzsche, que os sentimentos, as afecções, as sensações, a combinação dos prazeres e desprazeres como as diversas pulsões, estão associadas de

3 NIETZSCHE, Friedrich. KSA 12, 7[60]. Tradução de CASANOVA, Marco Antônio. Interpretação enquanto princípio de constituição do mundo. In: Cadernos Nietzsche, São Paulo, v. 10, p. 27-47, 2001, pág.31

forma que nenhum pensamento pode ser realizado para além dessa articulação de forças combinatórias. Essa é a origem de nossas interpretações, sejam filosóficas ou não. Essa é a única possibilidade de interpretação de mundo, assumindo, a partir deste entendimento, a capacidade crítica e existencial de gerar novos saberes, novas perspectivas. Os dois filósofos, perceberam no estudo dos diversos ramos dos saberes; filosóficos, psicológicos, que é na criação e no perspectivismo, a possibilidade da geração de saberes que ultrapassavam as diversas formas de criação, que, além de conectadas à questão crítico-interpretativa sobre o mundo, pretende gerar um saber a partir dos conceitos e das sensações que são seus alicerces.

O deslocamento da filosofia, da verdade para uma interpretação perspectivista, assume em Deleuze uma "nova imagem do pensamento" que o filósofo francês pretende cunhar com fogo e com as marteladas das obras de Nietzsche, não significa reduzir a uma mera interpretação, mas fazer criações interpretativas, experiências do pensar. A afirmação de uma filosofia da diferença ganha com Deleuze, como em poucos autores contemporâneos, uma definição própria e singular.

2 Referências

CASANOVA, Marco Antônio. "Interpretação enquanto princípio de constituição do mundo". In: **Cadernos Nietzsche**: São Paulo, v. 10, p. 27-47. 2001.

CASTRO, Edgardo. Los usos de Nietzsche. In: **El hilo de Ariadna**. 2003. Disponível em: <www.elhilodeariadna.com.ar> Acesso em: 23/11/2004 19:35.

JASPERS, Karl. **Nietzsche. Introducción a la comprensión de su filosofar**. Tradução espanhola de Emilio Estiú. Buenos Aires: Sudamericana, 1963.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e Repetição**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. **Nietzsche e a Filosofia**. Portugal: Rés-Editora, 2001.

_____. **Sobre o Teatro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

MACHADO, Roberto. **Deleuze, a Arte e a Filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do Bem e do Mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. **A Visão Dionisíaca do Mundo e outros textos da juventude**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **Ecce Homo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. **O Nascimento da Tragédia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PRODUÇÃO E CIRCULAÇÃO DE SENTIDOS EM DISCURSOS MIDIÁTICOS – ALGUMAS CONTRIBUIÇÕES ANALÍTICAS DA AD BRASILEIRA E DOS ESTUDOS DE TRADUÇÃO

Juliana Cecci Silva[1]

Resumo: Com base em um possível diálogo entre os percursos teórico-metodológicos de Carlos Piovezani Filho (2007, 2009) e de Maria Cristina Leandro Ferreira (2003), tomados aqui como representantes da AD "brasileira", pretendemos, nesse breve ensaio, chamar a atenção para a questão da produção e da circulação de sentidos no discurso político eleitoral televisivo contemporâneo e, por fim, no intuito de apresentar a aplicação dos pressupostos teórico-metodológicos da AD associados aos dos Estudos de Tradução, abordaremos essa mesma questão a partir da tradução para o português da campanha francesa *La violence: si tu te tais, elle te tue.*

Palavras-chave: AD brasileira, Discursos midiáticos, Acontecimento, Produção e Circulação de Sentidos, Interdisciplinaridade, Estudos da Tradução.

1 Introdução

Os recentes estudos das Ciências da Linguagem, principalmente os que se colocam sob perspectivas que se ancoram no pressuposto de que os sentidos são construídos historicamente – como é o caso, por exemplo, dos estudos da Análise do Discurso brasileira (é a que nos interessa aqui), dos Estudos da Tradução, da Semântica da Enunciação, da Semântica do Acontecimento e de certas correntes da Sociolinguística Variacionista e da Linguística Histórica[2] – já provaram que não há nada de homogêneo e claro na linguagem, mas que, ao contrário, o que há é uma perene transformação das línguas, dos sentidos e de nós mesmos, os sujeitos da linguagem.

Assim, na esteira das reflexões contemporâneas acerca da linguagem, cujo escopo é escancarar o aspecto transitório da relação significante/significado a fim de desconstruir o

1 Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Linguística (PPGL) do Instituto de Estudos da Linguagem (IEL) da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). E-mail: julianacecci@yahoo.com.br

2 Poderíamos, para citar um exemplo clássico das questões da Sociolinguística e da Linguística Histórica que ilustram essas relações de força (cuja ideia central também pode ser encontrada na Análise do Discurso, mas numa diferente perspectiva, a partir de diferentes noções) chamar a atenção para a construção do *status* social a partir da cultura dominante (cuja língua é invariavelmente de superstrato) sobre as dominadas (cujas línguas são invariavelmente de substrato) (LUCCHESI, 2009; PAGOTTO, no prelo)

tradicional projeto de univocidade e estabilidade do sentido no interior daquela relação[3] – e que vem sendo perpetuado ao longo da História através daquilo que o filósofo francês Sylvain Auroux chama de *gramatização*[4] – podemos afirmar que a Análise de Discurso brasileira e os Estudos da Tradução, disciplinas que nos interessam no presente trabalho, vêm apresentando interessantes contribuições teórico-metodológicas para se trabalhar com a materialidade discursiva da linguagem[5]. Em minha palestra, pretendo apresentar algumas dessas contribuições, seja no que cada uma dessas disciplinas têm de particular, seja na associação entre elas, em seus possíveis diálogos.

Para tanto, dividimos a palestra em dois momentos; no primeiro, comento a análise do discurso discurso político eleitoral televisivo contemporâneo a partir de dois analistas do discurso no Brasil; no segundo, traduzo uma campanha francesa recorrendo à associação dos procedimentos teórico-metodológicos da AD brasileira e dos Estudos de Tradução.

2 Primeiro momento

Partindo do princípio de que há cerca de 40 anos podemos contar com uma AD "brasileira" – isso é, com uma Análise de Discurso originalmente fundamentada nos pressupostos teórico-metodológicos de Michel Pêcheux, mas que, desde sua chegada no Brasil, vem sofrendo adaptações para a especificidade da realidade de nosso país a partir, por exemplo, das contribuições de Eni P. Orlandi, cujo resultado origina-se, dentre outros, do seu frutífero diálogo epistemológico com Sylvain Auroux[6] –, meu objetivo, nesse primeiro momento da palestra, é apresentar alguns

3 Há na base dessa concepção inatista e metafísica de se encarar a linguagem o desejo de uma língua perfeita (adâmica, no sentido lembrado por Foucault mais abaixo), capaz de alcançar as essências, isso é, que teria como fundamento a característica mais própria das criaturas: no nome, teríamos um "signo" totalmente adequado ao referente, ou, como explica Foucault (2002, p. 49-50), "sob sua forma primeira, quando foi dada aos homens pelo próprio Deus, a linguagem era um signo das coisas absolutamente certo e transparente, porque se lhes *assemelhava*. Os homens eram depositados sobre aquilo que designavam, assim como a força está escrita no corpo do Leão, a realeza no olhar da águia [...].aquelas palavras que Adão havia pronunciado, impondo-as aos animais, permaneceram [...] arrastando consigo [...] as propriedades imóveis dos seres [...]."

4 A esse importante movimento metalinguístico no qual a reflexão sobre os vernáculos, e suas respectivas escritas, é seguida da fixação destes, Sylvain Auroux (2014) chama de "instrumentalização linguística"; para ele, apenas uma historiografia, fundada nos preceitos da Filosofia e das Ciências Humana (a qual só despontou no início do século XIX) têm condições de compreender os desenvolvimentos dessa perene "revolução tecnológica da gramatização". Auroux explica que "por gramatização deve-se entender o processo que conduz a *descrever* e a *instrumentar* uma língua na base de duas tecnologias, que são ainda hoje os pilares de nosso saber metalinguístico: a gramática e o dicionário" (2014, p. 65)

5 a caráter materialista das abordagens enunciativas e discursivas, por outro lado, refere-se à relação simbólica, e, portanto, histórica, política, conflituosa da linguagem com o real que, como tal, não há como ser considerada transparente. Segundo Orlandi (2010, p.17), "O discurso é a materialidade específica da ideologia e a língua é a materialidade específica do discurso".

6 Quanto ao supracitado Programa História das Ideias Linguísticas no Brasil (HIL), seu pressuposto teórico-metodológico é composto originalmente pelo diálogo da Análise de Discurso pêcheuxtiana (AD) com o interdisciplinar e multinacional projeto de Sylvain Auroux e equipe de uma enciclopédia crítica da História das Teorias Linguísticas. Despontado nos anos 80 no Instituto de Estudos da Linguagem (IEL) da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), esse programa de pesquisa desenvolve, desde então, e com a participação

elementos que contribuem para uma importante reflexão acerca da produção e da circulação de sentidos no discurso político eleitoral televisivo contemporâneo; para tanto, trilhamos o percurso teórico de Maria Cristina Leandro Ferreira (2003), expresso em seu artigo "O quadro atual da Análise de Discurso no Brasil" (FERREIRA, p. 39-46, 2003), e o de Carlos Piovezani Filho (2007), expresso em seu artigo "Metamorfoses do Discurso Político Contemporâneo: por uma nova perspectiva de análise" e "Elementos para uma caracterização do discurso político" (p. 25-42, jan./jun. 2007).

Piovezani afirma que "No Brasil (...) os trabalhos mais sólidos e mais relevantes sobre o discurso político debruçaram-se sobre *corpora* escritos ou orais que foram transcritos", portanto, vê-se logo que a escolha por esse tipo de discurso se deve à escassez de trabalhos sobre *corpora* político televisivos, que, por outro lado, parece ser o principal objeto de análise nos trabalhos de Piovezani; além disso, embora muito tempo tenha transcorrido desde a recepção da AD no Brasil até os dias de hoje, e muito se tenha refletido quanto à adequação deste campo de saber à realidade brasileira, este discurso, o "político eleitoral televisivo contemporâneo", com todas esses adjetivos ("político", "eleitoral", "televisivo" e "contemporâneo"), segue existindo como o legítimo "lugar" da opacidade da língua, em que o não-dito (o silenciado) diz, na verdade, mais do que o dito.

---

interdisciplinar de pesquisadores de universidades nacionais e internacionais, projetos que reúnem uma produção de conhecimento voltada para "uma" compreensão "brasileira" da história linguístico-social da língua portuguesa no Brasil, da língua brasileira; escopo atingido sobretudo pela determinação de seus pesquisadores em analisar os processos de significação dos instrumentos linguísticos produzidos no Brasil. Com essas interlocuções interdisciplinares, a HIL propõe fornecer "uma" lente (dentre incontáveis lentes que podem existir) que dê "visibilidade" para os elementos e processos articuladores da produção de sentidos dos discursos, inclusive aqueles que, sem serem notados pelos sujeitos, apagam, silenciam, deslizam os sentidos nos mais variados níveis de força dentro da ideologia. A partir de uma das noções mais caras à AD, a de que os discursos são produzidos por sujeitos interpelados pela ideologia, o HIL, junto com as apropriações e adaptações tomadas de certas noções/conceitos das pesquisas lideradas por Auroux, fornece as ferramentas para acessar os mecanismos ideológicos que existem na prática discursiva, expondo suas articulações de produção de sentidos ao "desvelar ao nosso olhar" o véu de evidência de transparência. Esse posicionamento se deve à recusa da ideia agregada à noção de documento pelas abordagens tradicionais de análise em que esse objeto é considerado pronto, acabado. Assim, o objeto do HIL não é o documento, uma vez que, assim como a AD, esse programa considera falsa qualquer ideia de neutralidade no seu processo de significação; o HIL trabalha com o discurso, mesmo que essa materialidade, qualquer que seja ela (fotografia, ilustração, canção, poema etc.), nunca tenha sido retida pela abordagem histórica tradicional como um documento, um testemunho legítimo do(s) fato(s) em questão, pois a noção de arquivo que a AD coloca à disposição para esse programa está sempre aberto às possíveis discursividades, mesmo àquelas que foram sufocadas desde sua origem. Sendo assim, na perspectiva do HIL, há sempre novas possibilidades de compreensão dos sentidos e dos elementos e processos articuladores de sua produção. Enquanto nas bordagens tradicionais o arquivo é fechado e os "textos" (em suas mais diversas materialidades, como paratextos, fotos, ilustrações etc.) são documentos que foram categorizados historicamente como verdadeiros e acabados, na abordagem da AD e, consequentemente, na do HIL, o arquivo é aberto e não existem "textos" meramente; todo texto é potencialmente um discurso no qual o analista deve se debruçar para tentar compreender historicamente o funcionamento dos seus elementos e processos articuladores, como: as filiações de sentidos, as condições de produção, o lugar de enunciação, o interdiscurso (memória discursiva), a formação discursiva etc., para, nesse movimento, reestabelecer novos sentidos da trama discursiva: "[...] Os textos foram historicamente categorizados como 'documentos' aqui tomados como discurso: lugar de significação, de confronto de sentidos, de estabelecimento de identidades, de argumentação." (ORLANDI, 1990, p.18).

O termo “Discurso”, do latim *discursus,us*, designa em sua etimologia a ação de “correr para diversas partes”, “de tomar várias direções”, enquanto em sua acepção mais geral e atual, “discurso” significa “língua em ação”, e tanto é assim que, para muitos linguistas, discurso nessa acepção é sinônimo de *fala* e figura em igualdade de sentido na dicotomia *língua/discurso*.

O sentido de qualquer que seja o discurso, como a a própria etimologia desta palavra já o antecipa, está em constante curso, isso é, o sentido circula nos interdiscursos, nos espaços entre os acontecimentos de mundo (históricos) e os discursivos.

> O campo da Análise do Discurso vai ser determinado, então, predominantemente pelos *espaços discursivos das tranformações do sentido*, escapando a qualquer norma estabelecida a priori, *de um trabalho de sentido sobre o sentido, tomados no relançar indefinido das interpretações*. (PÊCHEUX, 1990, p. 51).

Partindo desse princípio basilar da Análise do Discurso (AD) de perspectiva francesa, Piovezani, assim como Pêcheux, considera o acontecimento discursivo “o ponto de encontro de uma atualidade e uma memória” (PÊCHEUX, 1997, p. 17) e apresenta a *semiologia histórica* como um conceito-chave nas relações entre sujeito, língua, história e formação discursiva.

Dando prosseguimento ao objeto de maior prestígio da AD francesa, Piovezani, em seu artigo, prioriza a investigação do discurso político, sobretudo no que diz respeito ao tratamento que se deve dar aos acontecimentos políticos contemporâneos no Brasil; para tanto (e como não poderia deixar de ser!) ele leva em conta os diversos suportes de produção e circulação de sentidos da contemporaneidade, mas mais especialmente a televisão, por ser ela definitivamente o veículo de produção e circulação de sentidos que, por excelência, melhor reflete as formações discursivas no Brasil; pois, a televisão, mesmo com a popularização do computador e da internet, continua sendo “o” aparelho, o veículo, de produção e de circulação de sentidos no Brasil, uma vez que os programas televisivos – sejam novelas, noticiários, desenhos animados etc. – são os mesmos para toda a população, independente da condição social, financeira, cultural, independente da faixa etária, do acesso ao lazer etc. Por tudo isso, Piovezani defende que o estudo do discurso contemporâneo a partir da televisão reflete sobremaneira o movimento dos sentidos na memória discursiva da política no Brasil, ou seja, no seu interdiscurso.

Contrapondo-se à noção de sistema, estrutura, a despeito das contribuições que a AD, em sua origens, recebeu do Estruturalismo saussuriano, ou melhor, do livro *Curso de Linguística Geral* de Ferdinand de Saussure, contribuições atestadas pelo próprio Piovezani em seu artigo; cito Piovezani:

> campo de saber desenvolvido no Brasil, desde os anos 1970, a partir do conjunto de postulados teóricos e metodológicos elaborados e/ou aperfeiçoados pelo filósofo Michel Pêcheux e seu grupo de pesquisa. A AD francesa surge no âmago do movimento estruturalista, sob a forma de uma síntese entre uma certa lingüística[7], um certo marxismo e uma pitada de psicanálise, tão ao gosto do contexto francês da segunda década de 1960. (2007, p. 2).

Observamos nesse seu artigo que desde o título, o resumo e as palavras-chave, o autor recorre a palavras carregadas da noção de "movimento", tais como "metamorfoses", "discurso", "fala", "desdobramentos" – noção inexoravelmente ligada às noções de tempo e espaço, as bases da História. Por outro lado, o primeiro conceito que manifesta explícita e paradoxalmente a filiação/oposição de Piovezani tanto ao Estruturalismo quanto ao Pós-Estruturalismo, com um jeitinho bem brasileiro, é o de "semiologia histórica". Originalmente, é Saussure quem inaugura o termo Semiologia com um novo sentido; com ele, o que antes significava apenas "interpretação dos sintomas", e que só tinha uso na terminologia médica, passa a significar:

> [...] ciência que estuda a vida dos signos no seio da vida social [...]. Ela nos ensinará em que consistem os signos, que leis os regem. Como tal ciência não existe ainda, não se pode dizer o que será; ela tem direito, porém, à existência; seu lugar está determinado de antemão. A Lingüística não é senão uma parte dessa ciência geral; as leis que a Semiologia descobrir serão aplicáveis à Lingüística e esta se achará dessarte vinculada a um domínio bem definido no conjunto dos fatos humanos. (SAUSSURE, 1987, p. 24).

Até esse ponto, por recorrer a um termo tão elementar das origens da Linguística, pode-se pensar que Piovezani continua extreitamente ligado ao positivismo saussuriano, no entanto, o adjetivo "histórica", que precede o substantivo "semiologia" nesse sintagma, vem desequilibrar tal filiação, instalando uma oposição, um desvio. Pois, enquanto Saussure dividiu a Linguística em Linguística sincrônica (para ele, a Linguística propriamente dita) e Linguística diacrônica (o estudo da sucessão dos termos que se substituem uns aos outros no tempo), Piovezani, ao invocar a Semiologia histórica, está claramente complexificando o conjunto dos fatos humanos significantes e se desviando do caminho que o estudioso genebrino havia pré-determinado; com a Lingüística sincrônica de Saussure (1857-1913), o foco estava centrado naquilo que considerava o principal sistema significativo de todos os outros sistemas: a língua em sua abstrata condição estática; Saussure acreditava que somente a partir desse recorte o objeto de suas investigações, a língua, seria passível de compreensão científica. Em contrapartida, com a proposta de uma Semiologia histórica, o objeto passa a ser todos os sistemas significativos; isso é, não só a língua, mas inclusive os ritos e os costumes, os sistemas de comunicação vigentes na sociedade (todas as mídias, todos os meios de

7 Linguística esta que, segundo Saussure, precisava abdicar dos estudos diacrônicos para poder se deter naquilo que constituiria o legítimo objeto de análise: a língua como sistema.

produção e de circulação de sentidos), entre outros, são capazes de produzir efeitos metafóricos, deslizamentos de sentido, apagamentos, silenciamentos etc. ordenados pela injunção do dizer, ou seja, são capazes de produzir gestos de interpretação. O que antes se respaldava na idéia positivista de precisão, clareza, generalização, abriu-se, então, para as ambiguidades, as polissemias, a opacidade, as particularizações etc.; Piovezani (p. 112-113) confirma sua perspectiva ao dizer:

> Fundamentamos nosso trabalho na hipótese, bastante cara à AD, de que a produção e a interpretação dos sentidos instauram-se como encarnação do discurso na história. Acreditamos que seja necessário, com vistas a melhor interpretar os mecanismos de **construção** dos sentidos, considerar simultaneamente a constituição histórica do discurso, sua formulação semiológica – sob a forma de gêneros, enunciados, fórmulas, imagens, sintagmas – e sua materialização num *medium* (último § da p. 112, e p. 113).

No entanto, como bem lembra Ferreira, deve-se tomar algum cuidado para não perder de vista a noção de valor saussureano, fundamental para se pensar o funcionamento discursivo:

> O sistema discursivo apresenta os traços comuns atribuídos ao termo pelo estruturalismo, como organização, arranjo, solidariedade e regularidade. É pertinente, por isso mesmo, lembrar a figura do jogo de xadrez associada à concepção de sistema e de estrutura, onde uma peça do jogo só valeria integrada no conjunto das demais peças. A noção de valor saussuriano, como se vê, continua indispensável e fundamental para se compreender o funcionamento desse outro sistema – o discursivo. (FERREIRA, 2003, p. 44-45).

Por intermédio do sintagma "Metarmofoses", Piovezani também chama a atenção para a inclusão da real complexidade do discurso político e de seus novos suportes mediáticos (como a televisão) nos estudos de AD; *media* estas que surgem no curso da História, que se manifestam em contextos, tempos e lugares específicos, mas que emergem da memória discursiva (o interdiscurso) como acontecimento, alterando, assim, os sentidos dos discursos e "invertendo os paradoxos" e os paradigmas, rompendo com o pré-construído. Segundo Piovezani:

> O deslocamento do discurso político da tribuna para a televisão assinala a inversão de um paradoxo: no palanque, o orador político tradicional está, como descreve Courtine (1989), sob a proximidade do olhar da multidão que assiste à *performance*, de modo que o conjunto dos ouvintes instaure com o político uma relação fundada sobre uma 'distância próxima, inversamente, na televisão, o político está submetido a um 'olhar aproximado' do telespectador-eleitor, que, de certa maneira, não está lá, ainda que esteja. Numa palavra, trata-se de uma relação de 'proximidade distante' (COURTINE, 1989: 72-73). Com efeito, as inovações tecnológicas, em conjunto com uma série de transformações históricas de diferentes durações, parecem ter contribuído para o advento de mudanças bastante significativas nas práticas de produção e de interpretação dos discursos políticos. [...] ao mesmo tempo em que o dispositivo midiático impede, pelas propriedades de seu funcionamento, a assimilação do corpo 'real' da percepção, ele proporciona a produção de efeitos de real, sobretudo graças à sua capacidade de associar a imagem ao movimento e ao som. (2007, p. 115-116, grifo nosso).

Assim, a televisão, com todos os seus dispositivos para "efeitos de real" (áudio, luz, ângulos, imagens etc), por si só já constitui uma produtora de sentidos, não um mero suporte para a sua circulação. E, mais à frente, quando Piovezani (p. 112, 2007) diz "As metamorfoses da 'fala' política contemporânea"; "fala" é usada no sentido metafórico, significando discurso; mas não aquele discurso que certos linguistas figuram em pé de igualdade com o *parole* da dicotomia *langue/parole*, e sim, seguindo a afirmação de Ferreira (p. 13, 2001), como a "prática social cuja regularidade só pode ser aprendida a partir da análise dos processos de sua produção, não dos seus produtos."

3 Segundo momento

Em um segundo momento, com o intuito de corroborar nossa hipótese de que o uso concomitantemente dos procedimentos teórico-metodológicos da AD brasileira e dos Estudos de Tradução podem ser muito úteis não só para a compreensão dos sentidos produzidos e circulados na memória discursiva (ou interdiscurso, como preferem alguns autores), mas também (e como consequência), para o estabelecimento "consciente" de uma determinada tradução, traduziremos e analisaremos o discurso da campanha *La violence: si tu te tais, elle te tue*, promovida pelo Conselho regional de Île-de-France com o intuito de proteger jovens que sofrem de violência nas escolas.

Na realidade, pretendemos aqui apenas esboçar o que poderia ser a concomitantemente aplicação dos pressupostos teórico-metodológocos da AD brasileira que, segundo Ferreira (p. 41, 3003), é uma "teoria crítica da linguagem", aos dos Estudos de tradução (que também se funda em uma teoria crítica da linguagem), tendo por *corpus* a citada campanha; e acreditamos que, de forma semelhante à que acontece com a AD brasileira, os Estudos de Tradução também se ligam ao que Ferreira chama de um "processo sem início nem fim":

> E todos nós que nos interessamos pelas questões discursivas e que, por alguma razão, somos tocados por elas, somos instigados a nos aventurar por esse caminho, nunca plano, nem acabado, mas, ao contrário, sempre tortuoso e deslizante, um verdadeiro "processo sem início nem fim" (parafraseando Althusser, mais uma vez). (FERREIRA, p. 39, 2003).

É possível que esse nosso ponto de vista se deva à simpatia que mantemos pelo pensamento de Jacques Derrida, para quem a multiplicidade de sentidos é própria da linguagem; e na trilha do pensamento derridiano, também é "tarefa" do tradutor (fazendo aqui alusão ao texto *Tarefa do Tradutor* de Walter Benjamin, com quem Derrida especialmente dialoga em seu ensaístico trabalho

sobre tradução, o livro *Torres de Babel*) distinguir quais são os gestos de interpretação que estão constituindo os sentidos e, para tanto, explicitar os pontos de deriva do discursivo.[8]

E por que que escolher um *corpus* tão diferente do de Piovezani para o exercício analítico? Primeiramente porque há tempos quero uma outra oportunidade para colocar à prova a associação entre as epistemologias dos Estudos de Tradução e da Análise do Discurso; minha primeira vez foi na dissertação de Mestrado; em segundo lugar, também há tempos procuro uma oportunidade para analisar o discurso da campanha *La violence: si tue te tais, elle te tue*, que me chamou muita a atenção por sua força metonímica e imagética quando de minha estadia em Paris, em novembro de 2010.



Fig. 1 **Fig. 2**

Exemplares de cartazes da primeira fase da campanha

8 A história, a multiplicidade de línguas e a impossibilidade de nomeação desempenham importante papel na "tarefa do tradutor", sem esquecer que, a propósito, tal pensamento tem suas raízes nos mesmos movimentos intelectuais das décadas de 60 e 70, que colocaram à mostra as incoerências da Linguística estruturalista.



Fig. 3

Exemplar de cartaz de uma versão mais atualizada da campanha

Além de *outdoors*, cartazes e panfletos, a campanha também recorre à mais atual mídia, a internet, aproveitando de todos os dispositivos de produção e circulação de sentidos de que esta dispõe, como vídeo, foto, texto, áudio, *hiperlinks*, Skype etc. para atrair a atenção das pessoas e fazer com que interajam, principalmente no que diz respeito ao público-alvo, jovens em fase escolar. Estes recursos contribuem ainda mais para fazer dessa campanha um acontecimento histórico e, consequentemente, discursivo, uma vez que, só pelo fato de constituir e relacionar novas *media*, aumentam o potencial de circulação e produção de sentidos.

O objetivo da campanha é mudar a realidade da violência nas escolas e, para tanto, além das *media* acima indicadas, a campanha oferece em seu programa dois serviços:

1. Um *hotline* lançado em 200, aberto diariamente das 8h às 23h (exceto nos feriados), permite aos jovens ou aos seus pais se abrirem de forma anônima e gratuita com psicólogos, advogados e administradores, os quais, de acordo com a natureza e gravidade do problema, encaminham-nos aos centros locais;

9. Desde 2006, dispõe de um *site* para os jovens, pais e profissionais da educação com o propósito de fornecer ajuda prática às pessoas que experimentam a violência, particularmente no âmbito escolar. Na comunicação da campanha de 2011, a ênfase foi colocada sobre três tipos de violência: extorsão, assédio e agressão sexual.

A partir da perspectiva da AD brasileira e dos Estudos de Tradução, pretendemos analisar o discurso veiculado nesta campanha de conscientização de jovens e adultos quanto à necessidade de denúncia em caso de violência nas escolas; para tanto, apenas para efeito de clareza e de ordem, iremos nos ater no primeiro cartaz, uma vez que todos eles têm, em essência, o mesmo discurso. Em

outras palavras, pretendemos colocar à luz os dispositivos discursivos de que o Conselho regional de Île-de-France lança mão para produzir efeitos de sentido.

Este exemplar de cartaz da campanha pode ser visto em diversos tamanhos (geralmente ocupa um grande espaço) em locais públicos de grade circulação de pessoas, tais como estações de metrô, no interior de trens e ônibus.

O dito *La violence: si tu te tais, elle te tue*, dos primeiros cartazes, traz silenciado *La solution, c'est d'en parler*, que, na versão mais atualizada da campanha, de um não-dito passa para o dito, conforme se vê no último cartaz.

A tradução, vista aqui na perspectiva derridiana, tem a "missão" de acessar a memória discursiva (interdiscurso) desse discurso e, para isso, pode se valer da associação dos percursos teórico-metodológicos da AD e dos Estudos da Tradução.

A princípio, pensamos nas seguintes possibilidades de tradução:

1. A violência: se você se cala, ela te (lhe) mata.
2. A violência: se você se silencia, ela te (lhe) assassina. (esse "se" é uma conjunção condicional; indica hipótese ou condição; antecipa o que provoca a morte)
3. A violência: quem cala con**sente**.

Dado que os fatores textuais do enunciado *La violence: si tu te tais, elle te tue*, claramente ligam-no ao que o professor, tradutor e teórico da tradução Mário Laranjeira, em seu livro *Poética da Tradução*, chama de "textos literários" por sua natureza proverbial, trataremos de escolher, dentre as possibilidades mencionadas, a tradução que melhor respeita não só as aliterações, o feito de motivação entre o significante e o significado, o efeito de aproximação informal do pronome "tu" (tutoier), mas também a equivalência deste provérbio no Brasil (LARANJEIRA, 1993, p. 21).

A partir desta filtragem, optamos pela terceira opção, "A violência: quem cala con**sente**", pois é a que melhor resgata em nossa cultura o tom proverbial do enunciado (o pré-dito), além de possibilitar, seja pelas aliterações, seja pelo uso do negrito (*bold*), a produção e a circulação do mesmo efeito de sentido dos cartazes da campanha francesa. É certo que o provérbio brasileiro perde o *tutoiement* – próprio de quem quer e pode falar de igual para igual –, a informalidade no tratamento que, na língua francesa, mas não na portuguesa, se consegue com a escolha do pronome *tu* em detrimento do *vous*; no entanto, mantém (ou talvez até melhora) o tom popular, a abertura para o "quem quer que seja", a brevidade e a sonoridade, autêntico recursos dos provérbios, das expressões populares, para facilitar a memorização e fazê-la circular.

Para além do enunciado, a metonímia imagética, semioticamente falando, é usada e abusada para reforçar não só o sentido de violência, mas também para lembrar que é um problema de ordem nacional; isso se vê desde a confusa profusão de palavras que, de um modo ou de outro, está ligada à última palavra que sai da boca da vítima, "violência", até as cores vermelha e preta, associadas, na cultura ocidental, ao sangue (vermelho), à morte (preta). Além do mais, os recursos gráficos, muito semelhantes aos dos *bandes dessinées* (história em quadrinhos), atraem a atenção de pessoas de todas as idades; uma vez que as revistas em quadrinhos são um gênero textual bem tradicional da cultura francesa; e que, portanto, funcionam muito bem como suporte midiático. Os *bd*, como normalmente são chamados nas línguas francófonas, fazem parte de sua história, de sua tradição. Muitos deles (como *Asterix et Obelix*, *Tim Tim*, para só citar alguns conhecidos no Brasil) foram adaptados para o cinema, ou melhor, para usar a terminologia de Roman Jakobson no texto "Aspectos linguísticos da tradução", foram transmutadao[9]; Cito Jakobson (1974, p. 65): "A tradução inter-semiótica ou *transmutação* consiste na interpretação dos signos verbais por meio de sistemas de signos não-verbais".

Em nossa tradução, optamos pelo uso do negrito, pois, ainda que no enunciado ele não tenha sido usado, no balão com a profusão de palavras agressivas o foi; ademais, é muito comum nesse gênero textual, literário, recorrer a esse recurso gráfico para caracterizar ênfase, voz alta e/ou agressividade. E, do modo como aparece no balão, alternando com a fonte normal, expressa visualmente a desarmonia uníssona efeito de par, confere efeito de paráfrase.

Por fim, optamos por este cartaz, o da mulher negra, por ele, além daqueles efeitos de sentido mencionados acima, apelar para a diversidade étnica, as questões de gênero; por ele se remeter inclusive à questão dos *sans papier* (dos imigrantes ilegais, que não possuem documento de cidadania francesa).

4 Considerações finais

É um fato incontestável na AD brasileira que a produção e a circulação de sentidos resulta da opacidade da língua e, podemos afirmar, inclusive, que tal característica também pode ser desvelada com o aparato teórico-metodológico dos Estudos da Tradução (cf. Berman etc.), especialmente quando se tratam de questões polêmicas, como é o caso da campanha analisada acima e de discursos políticos de uma forma geral. Em nossa lida diária com textos, deparamo-nos todo tempo com essa essência da materialidade discursiva (e portanto ideológica) da língua. Assim,

9 Há também a tradução intralingual (ou *reformulação*) e a tradução interlingual, o que para ele caracteriza a tradução propriamente dita.

acreditamos que há fortes indícios de que, em casos de textos a serem traduzidos, o arcabouço teórico-metodológico dos Estudos da Tradução associado ao da AD pode constituir uma prática muito produtiva e enriquecedora para ambas as epistemologias, pois, ainda que muitas vezes estas recorram a diferentes terminologias, noções, seus objetivos e modos de alcançá-los, de forma geral, se assemelham; o tradutor também necessita driblar a opacidade da língua para revelar os possíveis sentidos velados por pela materialidade discursiva; assim como o analista do discurso, o tradutor também precisa desenvolver um olhar crítico, gestos de interpretação, sobre o acontecimento. E, como já vimos no caso da gestação da AD brasileira, nada melhor que a colaboração de diferentes disciplinas de entremeio[10] para abrir novas possibilidades epistemológicas na tarefa de desvendar os possíveis sentidos, o que nos leva fatalmente a produzir novos sentidos.

Em síntese, ao desvendar os deslizamentos, as equivalências, as adequações de sentidos, as marcas de heterogeneidade (sejam elas explícitas e/ou implícitas, como a polifonia, a negação, a ironia, os pré-construídos) etc., pretendemos investir nessa junção teórico-metodológica a fim de melhor acessar a memória discursiva (interdiscurso) e tornar menos opaca a realidade do discurso quando da passagem da língua-fonte (nesse caso, o francês) para a língua-alvo (o português). Não se esquecendo, inclusive, que toda e qualquer mídia, seja a televisão, o *outdoor*, com todos os dispositivos de que dispõe, são, além de veículo, produtor de sentidos e, como tal, estão submetidos às condições de produção, conceito inexoravelmente ligado às noções de tempo e espaço e, portanto, à História.

5 Referências

ARMANIA, L'AGENCE VIVANTE. Agence conseil en communication. Disponível em: <http://www.armania.com/2010/06/la-violence-si-tu-te-tais-elle-te-tue.html>. Acesso em: 13 fev. 2018.

AUROUX, Sylvain. **A Revolução Tecnológica da Gramatização**. Campinas: Editora da Unicamp, 2014.

BENVENISTE, Émile. **Problemas de Linguística Geral II**. Trad. de Eduardo Guimarães *et al.*; rev. téc. da trad. Eduardo Guimarães. Campinas, SP: Pontes Editores, 2006.

10 Orlandi (1996), chama a Análise de discurso de disciplina de entremeio e, entendendo-a como disciplina que se estrutura no espaço entre a Lingüística e outras disciplinas, sugiro que os Estudos de Tradução também podem ser entendidos dessa forma, uma vez que também se situa no espaço entre algumas disciplinas, como a Linguística, a Filosofia da Linguagem, a História, dentre outras; aliás, arrisco dizer que os Estudos de Tradução, assim como a AD (concordando com Piovezani), também necessita do que seja integrada a ela a "Semiologia Histórica" (Piovezani, p. 118, 2007).

BERMAN, Antoine. **A prova do estrangeiro, tradução e cultura na Alemanha romântica.** Trad. de Maria Emília Pereira Chanut. Baurú: EDUSC, 2002.

_____. **A Tradução e a Letra ou o Albergue do longínquo**. Trad. de Marie-Helène Catherine Torres, Mauri Frulan, Andréia Guerini. Rio de Janeiro: 7Letras/ PGET, 2007.

CECCI SILVA, Juliana. **Desconstrução da metafísica da linguagem e retradução dos capítulos 1, 2 e 3 do "Des Mots" de Leibniz**. Dissertação (Mestrado no Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução), Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

DERRIDA, Jacques. **Torres de Babel**. Trad. de Junia Barreto. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

FERREIRA, Maria Cristina L. (org.). **Glossário de termos do discurso**. Porto Alegre: UFRGS, 2001. Disponível em: <http://www.discurso.ufrgs.br/glossario.html>. Acesso em: 13 fev. 2018.

FERREIRA, Maria Cristina L. "O quadro atual da Análise de Discurso no Brasil". **Cadernos de Comunicação** (UFSM), v. 1, p. 39-46, 2003.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. Trad. de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ÎLE DE FRANCE. Jeune Violence Écoute: la solution c'est d'en parler. Disponível em: <https://www.iledefrance.fr/fil-actus-region/jeunes-violences-ecoutes-solution-c-est-parler>. Acesso em: 13 fev. 2018.

JAKOBSON, Roman. "Aspectos Linguísticos da Tradução". In: _____. **Linguística e Comunicação**. 7 ed. São Paulo: Cultrix, 1974, p. 63-72

MERLEAU-PONTY. **A prosa do mundo**. Trad. de Paulo Neves. São Paulo: Cosa & Naify, 2002.

PIOVEZANI, C. "Metamorfoses do Discurso Político Contemporâneo: por uma nova perspectiva de análise". **Revista da ABRALIN** (Unesp), v. 6, n.1, p. 25-42, jan./jun. 2007.

_____. Elementos para uma caracterização do discurso político. In: PIOVEZANI, C. **Verbo, Corpo e Voz**: dispositivos de fala pública e produção da verdade no discurso político. 1. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

ORLANDI, Eni P. **Análise de Discurso**: Princípios e Procedimentos. 6. ed. Campinas: Pontes, 2005.

PÊCHEUX, M. **O discurso**: estrutura ou acontecimento. Trad. Eni P. Orlandi. Campinas: Pontes Editores, 1990.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de lingüística geral**. São Paulo: Cultrix, [1991?].

A LINGUAGEM E OS PROBLEMAS DO CONHECIMENTO

Conferência 5 - Olhando para o futuro: perspectivas para o estudo da mente

Noam Chomsky

Traduzido por Giovani Pinto Lírio Júnior

Comecei estas conferências fazendo quatro perguntas centrais acerca do estudo da linguagem:

(1) (i) O que sabemos quando somos capazes de falar e entender uma língua?

(ii) Como se adquire este conhecimento?

(iii) Como utilizamos este conhecimento?

(iv) Quais são os mecanismos físicos que intervêm na representação, aquisição e uso deste conhecimento?

A primeira pergunta é logicamente anterior às outras. Podemos avançar na abordagem das perguntas (ii), (iii) e (iv) na medida em que soubermos algo da resposta (i).

A tarefa de responder a pergunta (i) é basicamente descritiva. Quando nos propomos respondê-la, tentamos construir uma gramática, uma teoria de uma língua particular que descreve como esta atribui representações mentais específicas a cada uma das expressões linguísticas, determinando sua forma e significado. A segunda tarefa, muito mais difícil, nos leva mais longe, ao nível da explicação genuína. Ao abordá-la tentamos construir uma teoria da gramática universal, uma teoria dos princípios fixos e invariáveis que constituem a faculdade humana da linguagem e dos parâmetros de variação associados a eles. Podemos então, na realidade, deduzir as línguas particulares a partir dos valores que foram atribuídos aos parâmetros. Além disso, dado o léxico, que também satisfaz os princípios da gramática universal, e com os parâmetros dispostos de uma determinada maneira, podemos explicar por que as orações destas línguas têm a forma e o significado que têm, derivando as representações estruturais das mesmas dos princípios da gramática universal. A pergunta (ii) é o caso especial do problema de Platão que se apresenta no estudo da linguagem. Podemos resolver este problema na medida em que possamos construir a

teoria da gramática universal, ainda que outros fatores intervenham também, como, por exemplo, os mecanismos da disposição (atribuição de valores) dos parâmetros. Outros casos especiais do problema de Platão, em outras áreas, terão que ser tratados de maneira similar.

A aprendizagem de uma língua, então, é o processo de determinar o valor dos parâmetros que a gramática universal deixou sem especificar, de colocar em posição os interruptores que fazem com que a rede funcione, para usar a imagem que mencionei antes. Além disso, quem aprende uma língua deve descobrir os termos lexicais dela e suas propriedades. Em grande medida, o problema parece consistir em encontrar as etiquetas empregadas para os conceitos preexistentes, uma conclusão que é tão surpreendente que quase parece absurda, mas que, contudo, parece essencialmente correta.

A aprendizagem de uma língua não é, na realidade, algo que a criança faz; é algo que acontece com a criança que está situada em um meio ambiente [*medio ambiente*] apropriado, de maneira parecida como seu corpo cresce e amadurece de forma predeterminada quando recebe nutrição apropriada e estímulo, dentro de seu meio ambiente. Isto não quer dizer que a natureza do meio ambiente seja irrelevante. O meio ambiente determina a maneira na qual se fixam os parâmetros da gramática universal, produzindo línguas diferentes. De forma parecida, o ambiente [*entorno*] visual da tenra idade determina a densidade dos receptores para as linhas horizontais e verticais, como se demonstrou experimentalmente. Além disso, as diferenças entre um meio ambiente rico e estimulante e um empobrecido podem ser substanciais, tanto na aquisição da linguagem como no crescimento físico – ou melhor, tal como ocorre em outros aspectos do crescimento físico, do qual a aquisição da linguagem é simplesmente um aspecto a mais. As capacidades que formam parte de nossa herança humana comum podem florescer ou podem ser restringidas e suprimidas, segundo as condições que se deem para seu crescimento.

O tema é provavelmente mais geral. É uma ideia tradicional, que merece mais atenção do que recebe, de que ensinar não deve ser comparado a encher uma garrafa de água, mas a ajudar a crescer uma flor à sua maneira. Como sabe todo bom professor, os métodos de instrução e a quantidade de material que se utiliza pouco importam em comparação com o que se consegue ao estimular a curiosidade natural dos alunos e ao despertar seu interesse em explorar por conta própria. O que o aluno aprende de forma passiva, logo esquecerá. O que os alunos descobrem por si mesmos quando neles são despertados a curiosidade natural e seus impulsos criativos, não apenas se lembrarão do que foi aprendido, mas também serão a base para explorações e investigações posteriores e, talvez contribuições intelectuais significativas. O mesmo ocorre em relação às

questões das quais me ocupei na série paralela de conferências sobre temas políticos e sociais. Uma verdadeira comunidade democrática é aquela na qual o público em geral tem a oportunidade de participar construtiva e significativamente na formação da política social: em sua própria comunidade imediata, em seu local de trabalho e na sociedade em geral. Uma sociedade que exclui do controle público áreas importantes onde decisões cruciais são tomadas, ou um sistema de governo que apenas concede à população em geral a oportunidade de ratificar as decisões tomadas por grupos de elite, que dominam a sociedade privada, e o Estado, dificilmente merece ser chamada de "democracia".

A pergunta (iii) tem dois aspectos: o da percepção e o da produção. Isto é, trata-se de saber como as pessoas que adquiriram uma língua utilizam este conhecimento para compreender o que escuta e [para] expressar seus pensamentos. Nestas conferências toquei do aspecto da percepção, mas ainda não disse nada da produção, o que chamei de o problema de Descartes, o problema apresentado pelo aspecto criativo do uso da linguagem, um fenômeno normal e corrente, mas certamente bastante notável. Para que uma pessoa entenda uma expressão linguística, a mente/cérebro deve determinar a forma fonética e as palavras dela, e logo usar os princípios da gramática universal e os valores dos parâmetros para projetar uma representação estruturada desta expressão e determinar como estão associadas as suas partes. Eu dei certo número de exemplos para ilustrar como este processo poderia ocorrer. O problema de Descartes, entretanto, desperta outros problemas que estão além de tudo o que foi tratado.

Ainda não disse nada da pergunta (iv). A indagação deste problema é, em grande medida, uma tarefa para o futuro. Parte do problema que surge com esta tarefa é que não se pode fazer experimentos com sujeitos humanos, por razões éticas. Não toleramos que se façam experimentos com os humanos da forma que [os] fazem, [de maneira] legítima (com razão ou sem ela), no caso dos animais. Assim, as crianças não são educados em ambientes controlados para ver que classe de língua se desenvolveria sob diferentes condições elaboradas experimentalmente. Não permitimos aos investigadores colocar eletrodos no cérebro humano para investigar suas operações internas, ou retirar partes do cérebro cirurgicamente para determinar quais seriam os efeitos, como se faz rotineiramente com sujeitos não humanos. Os investigadores têm de se ater a "experimentos naturais": danos, enfermidades etc. Tentar descobrir os mecanismos do cérebro sob estas condições é extremamente difícil.

No caso de outros sistemas da mente/cérebro, o sistema visual humano, por exemplo, o estudo experimental de outros organismos (gatos, macacos, etc.) é muito informativo, porque os

sistemas visuais são aparentemente muito similares entre estas espécies. Porém, até onde sabemos, a faculdade da linguagem é posse exclusiva do ser humano. O estudo dos mecanismos do cérebro de outros animais nos diz muito pouco, para não dizer nada, acerca desta faculdade da mente/cérebro.

As respostas às perguntas de (1) que nos inclinariam a dar hoje (ou, pelo menos, que *deveríamos* nos inclinar a dar hoje, segundo creio) são muito diferentes das que foram aceitas com pouca controvérsia em tempos tão recentes como o da geração anterior. Se é que estas perguntas sequer se apresentavam, as respostas que lhes davam eram da seguinte ordem: a linguagem é um sistema de hábitos, um sistema de disposições de conduta, adquiridas através do treinamento e do condicionamento; todos os aspectos inovadores desta conduta são o resultado da "analogia"; seus mecanismos físicos são essencialmente aqueles que intervêm na ação de pegar uma bola e outras atuações que implicam destrezas de tipo parecido. O problema de Platão não foi reconhecido, ou foi descartado como trivial. Geralmente, acreditava-se que a linguagem [estava] "superada", que o problema consiste em explicar por que a experiência e o treinamento fazem falta para estabelecer habilidades tão simples. Quanto ao problema de Descartes, tão pouco foi reconhecido dentro dos círculos universitários, nas disciplinas aplicadas ou na comunidade intelectual em geral.

Quando se presta a devida atenção aos fatos, se vê rapidamente que não é que estas ideias estejam simplesmente equivocadas, mas que não têm nem a mais remota salvação possível. Há que abandoná-las porque não têm valor algum. É preciso ir ao campo da ideologia para encontrar exemplos comparáveis de um conjunto de ideias tão amplamente aceitas, que hajam suscitado tão pouco questionamento e que estejam tão absolutamente divorciadas do mundo real. De fato, isto é o que temos que fazer se nos interessa descobrir como e por que estes mitos tiveram a respeitabilidade que lhes foi concedida, e como conseguiram dominar uma porção tão grande da vida e do discurso intelectual. Este é um tema interessante, que valeria a pena prosseguir, mas não vou fazê-lo aqui, exceto por alguns comentários a que farei depois. Se prosseguíssemos com essa tarefa, penso que nos encontraríamos no campo da segunda série de conferências que proferi aqui em Manágua.

Voltemos ao problema de Descartes, ao problema de como se emprega a linguagem no estilo criativo normal, como o descrevi antes. Observe que não me interessa aqui o uso da linguagem que tem valor estético verdadeiro, o que chamamos de "criatividade verdadeira", como na obra de um bom poeta ou romancista ou de um estilista excepcional. Penso melhor em algo mais terreno, no uso corrente da linguagem na vida de todos os dias, com suas propriedades características de novidade, liberdade frente ao controle de estímulos externos e de estados de ânimo internos, coerência e

adequação às situações e capacidades para evocar pensamentos apropriados no ouvinte. A história deste problema tem certo interesse.

O tema surgiu no contexto do problema mente-corpo, ou mais especificamente, do que mais tarde se chamou "o problema de outras mentes". Descartes desenvolveu uma teoria mecânica do universo, uma grande contribuição das ciências físicas de seu tempo. Estava convencido de que quase tudo o que tem lugar no universo de nossa experiência pode ser explicado nos termos de suas concepções mecânicas, em termos de corpos que atuam reciprocamente por meio do contato direto: uma "mecânica de contato", poderíamos chamá-la. Nestes termos, tratou de explicar tudo, desde o movimento dos corpos celestes até o comportamento dos animais, e grande parte do comportamento e percepção humanos. Aparentemente, pensava que havia alcançado o sucesso nesta tarefa e que tudo o que restava fazer era preencher os espaços de suas ambiciosas concepções. Mas, não se podia acomodar toda a nossa experiência dentro desta estrutura. A exceção mais notável, Descarte sugeriu, era o que eu chamei antes [de] "o aspecto criativo do uso da linguagem". Segundo Descartes, isto escapava por completo às concepções da mecânica.

Por meio da introspecção, toda pessoa pode perceber que ele ou ela tem uma mente, cujas propriedades são muito diferentes das dos corpos que constituem o mundo físico. Suponham agora que quero determinar se outra criatura também tem mente. Os cartesianos propuseram que, neste caso, alguém deveria tentar realizar certo programa experimental, idealizado para determinar se este organismo mostra traços característicos do comportamento humano, sendo o aspecto criativo do uso da linguagem o exemplo mais notável e o mais fácil de ser investigado. Os cartesianos afirmavam que se os órgãos de um papagaio fossem colocados em certa configuração, sob determinadas condições de estímulos, o que o papagaio "diz" está estritamente determinado (ou pode se dar por casualidade). Mas, não ocorre desta forma com um organismo dotado de uma mente como a nossa, e o experimento deveria conseguir revelar este fato. Muitos testes concretos foram propostos. Se estes "testes" nos convencessem de que o organismo apresenta o aspecto criativo do uso da linguagem, então não seria razoável duvidar de que tem uma mente como a nossa.

De maneira mais geral, como já mencionei antes, o problema é que uma "máquina" está obrigada a atuar de certa maneira sob condições ambientais fixas e estando seus componentes dispostos de certa maneira, enquanto que um ser humano, sob estas circunstâncias, está somente "incitado e inclinado" a se portar de forma análoga. O ser humano pode com frequência, ou inclusive sempre, fazer o que esteja incitado ou inclinado a fazer, mas cada um de nós sabe por introspecção que dentro de uma margem ampla temos sempre uma opção. E podemos determinar

mediante experimentos que o mesmo acontece com outros seres humanos. A diferença entre estar *forçado* e estar meramente *incitado* e *inclinado* é decisiva, como decidiram muito acertadamente os cartesianos. A distinção seria ainda decisiva se não se manifestasse o comportamento real. Neste caso, alguém poderia fazer uma descrição precisa em termos mecânicos do comportamento humano, mas esta não seria uma caracterização verdadeira dos traços essenciais do ser humano nem das fontes do seu comportamento.

Para explicar os fatos do mundo que superam as possibilidades de uma explicação mecânica é necessário encontrar algum princípio extra-mecânico, o que poderíamos chamar um "princípio criativo". Este princípio, segundo os cartesianos, pertence à mente, uma "segunda substância" totalmente separada do corpo, que está sujeito a uma explicação mecânica. Descartes escreveu um amplo tratado no qual estabeleceu os princípios do mundo mecânico. Este iria incluir um último volume dedicado à mente, mas, segundo se afirma, Descartes destruiu esta parte de sua obra geral quando soube da sorte que teve Galileu ante a Inquisição, que o obrigou a abjurar de suas convicções a respeito do mundo físico. No que se conserva de seus escritos, Descartes sugere que talvez não tenhamos "inteligência suficiente" para descobrir a natureza da mente, ainda que "somos tão conscientes da liberdade e da indiferença (ausência de determinação estrita) que existe em nós que não há nada que compreendamos mais clara e perfeitamente", e "seria absurdo duvidar do que experimentamos internamente e percebemos como existente em nosso interior, somente porque não compreendemos algo que, por sua mesma natureza, sabemos que é incompreensível".

Para os cartesianos, a mente é uma substância independente, distinta do corpo. Grande parte das especulações e debates desse período estão relacionados à interação entre estas duas substâncias – como as decisões da mente podem levar a ações do corpo, por exemplo. Não existe "mente animal", já que os animais são meras máquinas, sujeitas à explicação mecânica. Não é possível conceber, segundo estes critérios, uma *mente humana* como algo distinto de outras classes de mente, ou de mentes humanas constituídas de diferente modo. Uma criatura ou é humana ou não é; não há "graus de humanidade", nem variação essencial entre os humanos, salvo por aspectos físicos superficiais. Como assinalou o filósofo Harry Bracken, o racismo ou o sexismo são uma impossibilidade lógica, nesta concepção dualista.

A razão, afirmava Descartes, é um "instrumento universal que pode servir em qualquer eventualidade". Observe que este argumento não é coerente com sua opinião de que talvez não tenhamos inteligência suficiente para descobrir a natureza da mente. A conclusão de que a mente tem limites intrínsecos seguramente é a correta; na ideia de que é um "instrumento universal", pode-

se observar uma das [ideias] que originaram a crença muito difundida de que a faculdade da linguagem humana, e os outros sistemas cognitivos, entram todos dentro dos limites de "mecanismos gerais da aprendizagem" que são aplicáveis a toda tarefa intelectual.

Os "tests" cartesianos a respeitos da existência de outras mentes foram ressuscitados em anos recentes de forma nova, mais assinaladamente pelo matemático britânico Alan Turing, que inventou o que se conhece agora como "teste de Turing" para determinar se uma máquina (por exemplo, um computador programado) pode manifestar um comportamento inteligente. Aplicamos o teste de Turing a um aparelho, submetendo-o a uma série de perguntas e nos apresentando a questão de se suas respostas podem enganar a um observador humano, o qual chegaria à conclusão de que é outro ser humano que responde. Em termos cartesianos, este seria um teste para averiguar se o aparelho tem uma mente como a nossa.

Como deveríamos responder agora a estas ideias? O argumento de Descartes está longe de ser considerado absurdo e não se pode deixar de lado facilmente. Se na realidade os princípios da mecânica não são suficientes para explicar certos fenômenos, temos então que apelar para algo além destes princípios para explicá-los. Até agora, isto é ciência comum e corrente. Não é necessário que aceitemos a metafísica cartesiana, que requereria postular uma "segunda substância", uma "substância pensante" (*res cogitans*), indiferenciada, sem componentes ou subpartes que atuam entre si, a sede do consciente que explica a "unidade da consciência" e a imortalidade da alma. Tudo isto é totalmente insatisfatório e não proporciona uma resposta válida a nenhum dos problemas levantados. Os problemas mesmos, entretanto, são muito sérios e, como sustentou Descartes, seria absurdo negar os fatos que se mostram claros simplesmente porque não podemos encontrar a forma de resolvê-los.

É interessante observar o destino da versão cartesiana do problema da mente-corpo e do problema da existência de outras mentes. O problema mente-corpo somente pode ser apresentado claramente se contarmos com uma concepção definida do que é um corpo. Sem uma concepção definida e fixa, não podemos nos perguntar se alguns fenômenos estão fora de seu âmbito. Os cartesianos ofereceram uma concepção bastante definida de corpo nos termos de sua mecânica de contato, que em muitos aspectos reflete noções do sentido comum. Portanto, podiam formular com bom juízo o problema da mente-corpo e o problema das outras mentes. Trabalhos importantes foram feitos desenvolvendo melhor o conceito da mente, entre eles os estudos dos neoplatônicos britânicos do século XVII, que exploraram as categorias e os princípios da percepção e do

conhecimento segundo vias que foram depois ampliadas por Kant e redescobertas, independentemente, pela psicologia da Gestalt no século XX.

Outra linha de desenvolvimento importante foi a da "gramática geral e filosófica" (gramática científica, em nossos termos) dos séculos XVII, XVIII e começo do XIX, que foi muito influenciada pelas concepções cartesianas, particularmente no início. Estas indagações na gramática universal buscavam trazer a luz os princípios gerais da linguagem. Tais princípios não eram considerados essencialmente diferentes dos princípios gerais do pensamento, de modo que a linguagem era um "espelho da mente", na frase convencional. Por várias razões – algumas boas, outras não –, estas indagações foram menosprezadas e abandonadas durante um século, até serem ressuscitadas de novo, independentemente, há uma geração, ainda que em termos muito diferentes e sem recurso de nenhuma suposição de índole dualista.

Também é interessante ver como a concepção cartesiana do corpo e da mente incidiu no pensamento social, sobre tudo nas ideias libertárias de Jean-Jacques Rousseau, que se baseava em concepções estritamente cartesianas de corpo e mente. Dado que os seres humanos, ao possuir mentes, diferem radicalmente das máquinas (incluindo os animais), segundo alegava Rousseau, e dado que as propriedades da mente superam crucialmente a determinação mecânica, então qualquer violação da liberdade humana é ilegítima e terá de ser enfrentada e superada. Ainda que o desenvolvimento posterior de tal maneira de pensar tenha abandonado o marco cartesiano, as origens destas concepções se encontram, em medida significativa, nestas ideias clássicas.

A concepção cartesiana de uma segunda substância foi abandonada em anos posteriores, mas é importante reconhecer que não foi a teoria da mente que foi refutada (alguém pode alegar que não era suficientemente clara para ser confirmada e refutada). Foi o conceito cartesiano de corpo que foi refutado pela física do século XVII, particularmente graças à obra de Isaac Newton, que fundou as bases da ciência moderna. Newton demonstrou que os movimentos dos corpos celestes não podiam ser explicados por meio dos princípios da mecânica de contato de Descartes, de modo que o conceito cartesiano de corpo teve de ser abandonado. Na noção newtoniana há uma "força" que um corpo exerce sobre o outro, sem contato entre eles, uma espécie de "ação à distância". Seja o que for esta força, não está dentro da noção cartesiana da mecânica de contato. O mesmo Newton achou esta conclusão insatisfatória. Alguma vez qualificou a força da gravidade de força "oculta", e sugeriu que sua teoria dava somente uma descrição matemática dos acontecimentos do mundo físico e não uma verdadeira explicação "filosófica" (com terminologia mais moderna, "científica") destes acontecimentos. Até o final do século XIX foram muitos os que seguiram sustentando que

uma explicação verdadeira teria, de algum modo, que se apoiar em termos mecânicos ou quase mecânicos. Outros, particularmente o químico e filósofo Joseph Priestley, alegavam que os próprios corpos possuem capacidades que excedem os limites da mecânica de contato, por exemplo, a propriedade de atrair outros corpos, e talvez muitas outras. Para parar aqui a exploração de desenvolvimentos posteriores: a conclusão geral é que o conceito cartesiano de corpo acabou [sendo] insustentável.

Qual é o conceito de corpo que finalmente emergiu? A resposta é que não existe um conceito claro e definido de corpo. Se a melhor teoria do mundo material que podemos construir compreende diversas forças, partículas que não têm massa e outras entidades que seriam ofensivas para o "sentido comum científico" dos cartesianos, então que assim seja: concluímos que estas são propriedades do mundo físico, o mundo do corpo. As conclusões são provisórias, pois correspondem às hipóteses empíricas, mas não são criticáveis porque elas transcendem qualquer conceito *a priori* de corpo. Já não há um conceito definido de corpo. Trata-se antes do fato de que o mundo material é o que descobrirmos que ele seja, com quaisquer propriedades que tenhamos que atribuir para chegar a uma teoria explicativa. Qualquer teoria inteligível que ofereça explicações genuínas e que as noções centrais da física possam assimila, torna-se parte da teoria do mundo material, parte de nossa explicação para a definição de corpo. Se dispomos de uma teoria semelhante em alguma área, tentamos incorporá-la ás noções centrais da física, talvez modificando estas noções à medida que realizamos essa tarefa. No estudo da psicologia humana, se desenvolvemos uma teoria de certa faculdade cognitiva (a faculdade da linguagem, por exemplo) e entendemos que ela possui determinadas propriedades, tratamos de descobrir os mecanismos do cérebro que mostram estas propriedades e de explicá-las nos termos das ciências físicas – deixando aberta a questão sobre a possibilidade de modificação dos conceitos das ciências físicas – de modo igual a como tiveram de ser modificados os conceitos da mecânica de contato cartesiana com a finalidade de explicar o movimento dos corpos celestes, tal como aconteceu repetidamente na evolução das ciências naturais desde os tempos de Newton.

Em suma, não existe conceito definido de corpo. Há antes um mundo material, cujas propriedades têm que ser descobertas, sem nenhuma demarcação *a priori* do que possa ser considerado como "corpo". O problema mente-corpo, portanto, não se pode nem sequer formular. O problema não pode ser resolvido porque não há nenhuma maneira clara de apresentá-lo. A menos que alguém proponha um conceito definido de corpo, não podemos perguntar se há fenômenos que estão fora de seus limites. Analogamente, não podemos apresentar o problema das outras mentes.

Podemos, e creio que devemos, continuar usando a terminologia mentalista, tal como eu fiz o tempo todo ao falar das representações mentais e das operações que as formam e modificam na computação mental. Mas nós não pensamos que estamos investigando as propriedades de uma "segunda substância", algo essencialmente distinto do corpo e que atua em reciprocidade com este de maneira misteriosa, talvez mediante intervenção divina. O que estudamos são as propriedades do mundo material, a um nível de abstração em que cremos, com razão ou não, que se possa construir uma teoria explicativa genuína, uma teoria que permita realmente penetrar na natureza dos fenômenos que nos importa. Estes fenômenos, na realidade, têm verdadeiro interesse intelectual não tanto por si mesmo quanto pela via que nos oferecem para obter acesso às operações mais profundas da mente. Em última instância, esperamos que este estudo se incorpore a corrente principal das ciências naturais, de forma parecida como o estudo dos genes, das valências e das propriedades dos elementos químicos chegou a se assimilar as ciências mais fundamentais. Reconhecemos, entretanto, que, como no passado, pode ocorrer que estas ciências fundamentais devam ser modificadas ou ampliadas para fornecer as bases das teorias abstratas de sistemas complexos, tais como a da mente humana.

Nossa tarefa, pois, consiste em descobrir teorias explicativas genuínas e usar estes descobrimentos para facilitar a investigação dos mecanismos físicos dotados das propriedades delineadas nestas teorias. Onde quer que esta investigação possa nos levar, estará no domínio do "corpo". Ou, para ser mais preciso, nós simplesmente abandonamos toda concepção de corpo como possivelmente diferente de qualquer outra coisa e usamos os métodos de investigação racional para aprender tudo o que possamos acerca do mundo – do que podemos chamar de mundo material - quaisquer que sejam as propriedades exóticas que possa ter.

O problema mente-corpo segue dando origem a muita controvérsia, debate e especulação, e neste sentido o problema está ainda muito vivo. Porém, a discussão me parece incoerente nos aspectos fundamentais. Contrariamente aos cartesianos, nós não temos um conceito definido de corpo. Não está, portanto, de todo claro como podemos sequer nos perguntar se certos fenômenos excedem o âmbito de estudo do corpo, caindo dentro do estudo, separado, da mente.

Lembremos da lógica do argumento de Descartes com relação a existência de uma segunda substância, *res cogitans*. Tendo definido o corpo nos termos da mecânica de contato, ele argumentou que certos fenômenos estão mais além do domínio desta, de modo que se requereria algum princípio novo; dada sua metafísica, teria de se postular uma segunda substância. A lógica é essencialmente correta; é, de fato, muito parecida com a de Newton, quando este demonstrou a

insuficiência da mecânica de contato cartesiana para explicar o movimento dos corpos celestes, de modo que teve que postular um princípio novo, o princípio de atração da gravidade. A diferença crucial entre este projeto cartesiano e o newtoniano era que o último oferecia uma teoria explicativa genuína do comportamento dos corpos, enquanto que a teoria cartesiana não oferecia nenhuma explicação satisfatória de propriedades tais como o aspecto criativo do uso da linguagem que, segundo Descartes, ficava fora da explicação mecânica. Portanto, as concepções de Newton chegaram a ser o "senso comum científico" das gerações posteriores de cientistas, enquanto que as de Descartes foram abandonadas.

Voltando agora ao problema de Descartes, observa-se que o problema ainda segue vigente, sem que estes avanços das ciências naturais o tenham resolvido. Ainda não estamos de acordo com o que parece ser um fato, inclusive um fato óbvio: nossas ações são livres e indeterminadas, quando não necessitamos fazer aquilo que estamos "incitados e inclinados" a fazer, e, se fazemos o que estamos incitados e inclinados a fazer, sempre intervém neste fato um elemento de escolha livre. Apesar de serem dadas muitas voltas e análises frequentemente penetrantes, me parece que este problema ainda segue pendente de solução e muito parecido à forma como o formulou Descartes. E isto por quê?

Uma possibilidade, certamente, é que não ocorreu a ninguém, até o momento, a ideia correta que leve a solucionar o problema. Tal coisa é possível, mas não é a única possibilidade. Outra possibilidade é a que sugere Descartes: que o problema escape à nossa capacidade de apreensão intelectual.

Quando investigamos outros organismos, descobrimos que suas capacidades têm certa amplitude e certos limites. Assim, um rato pode fazer muito bem certas coisas. Suponhamos que construímos um "labirinto radial", um projeto experimental que consiste em um centro com [vias] retas que nascem dele como os raios de uma roda. Suponhamos que ao final de cada via haja um recipiente com um só grão de alimento. Um rato colocado no centro pode aprender rapidamente a conseguir alimento com a máxima eficácia, percorrendo somente uma vez cada via. Isto acontece mesmo que o dispositivo seja virado, deixando os recipientes fixos, de modo que o rato tenha que atravessar as mesmas vias físicas mais de uma vez. Esta não é uma conquista qualquer; requer antes conceitos espaciais sofisticados. Por outro lado, os ratos aparentemente não podem aprender a correr por labirintos construídos a partir de conceitos (por exemplo, girar duas vezes a direita, em seguida duas vezes a esquerda). Certamente, nenhum rato poderia aprender a correr por um labirinto que precisasse virar à direita em cada ponto escolhido que correspondesse a um número primo, e à

esquerda em outras partes: assim, virar à direita no segundo, terceiro, quinto, sétimo, décimo primeiro etc. Um ser humano poderia provavelmente resolver este problema, mas não sem dificuldade e não sem um conhecimento consciente de aritmética. Deixando de lado os exemplos particulares, é óbvio que o rato (pombo, macaco, etc.) tem capacidades fixas, com uma amplitude definida e limites definidos.

Trata-se de uma questão lógica. Se uma criatura tem a capacidade de realizar bem certas tarefas, estas mesmas capacidades a levarão a fracassar em outras. Se pudemos aprender quais são essas capacidades, poderemos criar problemas que a criatura não possa resolver, porque excedem suas capacidades. É uma sorte para a criatura que haja problemas que não possa resolver, porque isto significa que tem capacidade de resolver bem outros problemas. A diferença pode ser de facilidade ou dificuldade, ou pode ser de possibilidade, frente a uma impossibilidade literal. Porém, a diferença deve existir por questão de lógica. A natureza da distinção é uma questão de fato; a existência de tais distinções não se pode por em dúvida.

Além disso, o que é fácil de resolver para um organismo pode ser demasiado difícil ou impossível de resolver para outro. Poderíamos, por exemplo, idealizar facilmente um artefato que resolvesse o "labirinto dos números primos", e isto instantaneamente e sem nenhum esforço ou ensaio prévio, pelo sistema de incluir a resposta dentro do mecanismo. Entretanto, este artefato não poderia resolver labirintos que julgamos muito mais simples. Os organismos não estão ordenados ao longo de um espectro, com alguns "mais inteligentes" que outros, simplesmente capazes de resolver problemas mais complexos. Antes, diferem no conjunto de problemas que podem enfrentar e que podem resolver. Certa espécie de vespas, ou um pombo, estão prontos para encontrar o caminho para sua casa; um ser humano não está pronto da mesma forma, e não pode realizar facilmente ou em absoluto tarefas similares. Não é que uma vespa ou um pombo sejam "mais inteligentes" que um ser humano, é que diferem em suas capacidades biologicamente determinadas. Além disso, não há um "sentido absoluto", claro, em que os problemas sejam fáceis ou difíceis. Poderíamos formular uma "noção absoluta" de dificuldade que fosse útil para certos propósitos, em termos da teoria matemática da computação. Porém, não está claro se esta noção teria grande interesse para a psicologia ou a biologia, pelo menos no contexto atual, posto que o que importa no comportamento de um organismo é seu especial preparo e a gama de "dificuldade" dos problemas que se derivam deste preparo especial.

Suponhamos que os humanos são parte do mundo natural. Obviamente, têm capacidade para resolver certos problemas. Daí ocorre que carecem da capacidade de resolver outros problemas, os

quais ou bem serão demasiado difíceis para que eles os manejem dentro das limitações existentes de tempo, memória, etc., ou bem ficarão literalmente, em princípio, além do âmbito de sua inteligência. A mente humana não pode ser um "instrumento universal que pode servir para todas as eventualidades" nos termos de Descartes. Temos muita sorte de que não seja assim, porque do contrário seria igualmente problemático lidar com qualquer problema.

No caso da linguagem, por exemplo, a faculdade da linguagem, um mecanismo físico no sentido que já expliquei, tem certas propriedades definidas, mas não outras. Estas são as propriedades que a teoria da gramática universal [se] interessa [em] formular e descrever. Estas propriedades permitem a mente humana adquirir uma língua de um tipo específico, com traços muito curiosos e surpreendentes, como vimos. As mesmas propriedades da faculdade da linguagem fazem com que outras línguas possíveis sejam "impossíveis de aprender". Possivelmente, um ser humano poderia chegar a entender tal língua não-humana mediante o uso de outras faculdades da mente, de forma parecida como os seres humanos chegam a entender muitas coisas acerca da natureza do mundo físico, por meio de um árduo processo de investigação controlada e experimentação que abrange muitas gerações e com a intervenção do gênio (seja este o que for) de algum indivíduo. Outras línguas parecidas estariam além dos limites possíveis do pensamento humano. Na medida em que possamos descobrir as propriedades da faculdade da linguagem, poderemos construir "línguas impossíveis de aprender", línguas que não podem ser adquiridas pela faculdade da linguagem, porque em cada ponto esta tomará opções equivocadas, usando hipóteses erradas quanto à natureza dessas línguas. Na medida em que possamos descobrir as propriedades de outras faculdades da mente, poderemos construir línguas que só poderão ser adquiridas com grande dificuldade, ao modo da investigação científica e nem assim, presumivelmente, poderemos elaborar outras tarefas que sejam extremadamente difíceis ou insolúveis (para a inteligência humana).

Não há nada particularmente misterioso em todo isto. Boa parte do que disse é uma questão de lógica. A amplitude específica e os limites das diversas faculdades da mente humana são questões de fato, questões em princípio sujeitas à investigação humana, a menos que transcendam os limites da mente humana. Poderíamos, algum dia, descobrir que a mente está construída de tal maneira que a solução de certos problemas que nós podemos formular não está ao alcance de uma inteligência humana. Tais problemas poderiam ser bastante "simples" para uma inteligência construída de maneira diferente, assim como a solução do "labirinto dos números primos" seria óbvia para um aparelho projetado para resolver este problema.

No estudo do desenvolvimento físico tudo isso é transparente. Os seres humanos estão projetados para que lhes cresçam braços e pernas, mas não asas. Se falta a nutrição apropriada ao embrião ou está em um meio ambiente que é deficiente em outros aspectos, pode ser que não lhes cresçam adequadamente braços e pernas, mas não haverá nenhuma mudança do meio ambiente que faça crescer asas. Se o desenvolvimento físico refletisse meramente propriedades do meio ambiente, nós não teríamos nenhuma forma, seríamos criaturas sem forma, distintas uma da outra, com capacidades físicas extremamente limitadas. Posto que nossa herança biológica é complexa e muito específica, a maneira como nos desenvolvemos não reflete as propriedades do meio ambiente físico, mas antes nossa natureza essencial. Portanto, nos desenvolvemos até chegar a sermos organismos complexos com propriedades físicas consideravelmente específicas, muito parecidos um com outro em nossas propriedades básicas, ajustados para certas tarefas, mas não para outras – para caminhar, mas não para voar, por exemplo. O meio ambiente não é alheio ao desenvolvimento. Antes, o desenvolvimento é desencadeado pelo meio ambiente de numerosas formas, estimulado por fatores ambientais, retardado ou bem distorcido se faltam os fatores necessários. Entretanto isso tem lugar em grande medida de forma predeterminada. Nós temos sorte de ser incapazes de nos transformar em pássaros, porque isto deriva do fato de que somos capazes de nos tornar humanos.

Há toda classe de razões para supor que quase o mesmo acontece com o desenvolvimento mental. Assim deve ser, por certo, se formarmos verdadeiramente parte do mundo físico. Disto se segue que podemos abordar facilmente certos problemas – a aprendizagem das línguas humanas, por exemplo – enquanto que outros, que não são nem mais “duros” nem mais “fáceis” em termos absolutos, estão fora de nosso alcance, alguns para sempre. Temos muita sorte de que assim seja.

Voltemos ao problema de Descartes. É possível que a razão pela qual não se conseguiu resolver o problema, nem sequer apresentar ideias razoáveis a respeito, consista [naquilo] que não está dentro do âmbito das capacidades intelectuais humanas – ou “demasiado difícil” dada a natureza de nossas capacidades, ou está inteiramente além destes limites. Há razões para suspeitar que assim seja, ainda que não saibamos o suficiente sobre a inteligência humana, nem sobre as propriedades do problema para estarmos seguros dele. Parece que somos capazes de elaborar teorias que tratam da determinação estrita e do acaso. Porém, estes conceitos não parecem apropriados para enfrentar o problema de Descartes e pode ser que os conceitos pertinentes não nos sejam acessíveis. Um cientista marciano, com uma mente diferente da nossa, poderia ver este problema como trivial e se perguntar por que os seres humanos parecem nunca encontrar a maneira óbvia de resolvê-lo. Este observador poderia também se assombrar com a habilidade que todas as crianças humanas

[possuem] de adquirir uma língua, algo que para ele pareceria incompreensível, atribuível à intervenção divina, pois os elementos da faculdade da linguagem excederiam o seu âmbito conceitual.

O mesmo ocorre com as artes. Um trabalho de verdadeiro valor estético segue regras e princípios que estão sujeitas somente em parte à escolha humana; em parte refletem nossa natureza fundamental. O resultado é que podemos experimentar uma profunda emoção – prazer, dor, excitação etc. – a partir de certa obra criada, ainda que o como e o porquê disto seja, em grande parte, uma incógnita. Contudo, as mesmas capacidades da mente que nos abrem estas possibilidades excluem outras – algumas para sempre. Os limites da criatividade artística deveriam, novamente, ser motivo de alegria e não de dor, já que derivam do fato de existir um domínio rico de experiência estética a que temos acesso.

O mesmo acontece com o juízo moral. Nós não sabemos qual é a sua base, mas podemos estar quase certos de que está enraizada na natureza humana fundamental. Não pode ser simplesmente uma questão de convenção pensar que umas coisas estão certas e outras erradas. Ao se desenvolver em uma sociedade concreta, uma criança adquire normas e princípios de juízo moral. Estes são adquiridos a partir de indícios limitados, mas são de aplicação ampla e às vezes muito precisa. Muitas vezes, mas nem sempre, acontece que as pessoas podem descobrir que seu julgamento sobre um caso particular esteja equivocado (ou é convencido disso), no sentido de que os juízos não são coerentes com os princípios internos da pessoa. A argumentação moral não é sempre inútil, uma mera questão de “afirmo isto” e “tu afirmas isso”. A aquisição de uma moral específica e um sistema ético, de grande alcance e muitas vezes preciso em suas consequências, não pode simplesmente resultar do “que o ambiente social molde” e “controle”. Como no caso da linguagem, o ambiente é muito pobre e indeterminado para oferecer este sistema à criança, com toda sua riqueza e aplicabilidade. Dado que sabemos muito pouco sobre o assunto, estamos obrigados a especular; mas, certamente parece razoável opinar que o sistema moral e ético adquiridos pela criança deve muito a alguma faculdade inata. O meio ambiente é importante, como no caso da linguagem, da visão etc., de modo que podemos encontrar diferenças individuais e culturais. Porém, existe sem dúvida uma base comum, enraizada em nossa natureza.

O curso de nossa própria civilização pode lançar certa luz sobre o assunto. Há pouco tempo, a escravidão era considerada legítima, até estimável; era característico dos proprietários de escravos não julgar que o que eles faziam estava errado, mas antes viam como uma prova de seus altos valores morais. Seus argumentos, além disso, não eram absurdos, ainda que agora os tenhamos por

moralmente grotescos. Assim, nos primeiros dias do capitalismo industrial, os donos de escravos podiam salientar – e de fato assim o fizeram- que, se alguém era dono de uma peça de máquina, seguramente a trataria com mais cuidado que se simplesmente a alugasse. De igual maneira, o dono de escravos estaria disposto a tratar sua propriedade com mais cuidado e solicitude que o capitalista que simplesmente aluga pessoas para suas finalidades temporárias. A escravidão, consequentemente, refletiria normas morais mais altas que a "escravidão paga". Nenhuma pessoa, em juízo são, aceitaria agora este argumento, ainda que não seja de todo absurdo. À medida que a civilização progrediu, houve o entendimento de que a escravidão era uma violação dos direitos humanos essenciais. Podemos esperar que chegue o dia em que a escravidão paga e a necessidade de se por em aluguel para sobreviver possam ser focadas de um modo parecido à medida que vamos entendendo melhor os valores morais enraizados em nossa natureza interior.

Muitos de nós experimentamos algo similar durante nossas vidas. Não faz muitos anos, os problemas do sexismo apenas estavam na ordem do dia. Estamos longe de superá-los, mas pelo menos foram reconhecidos e são muitos os que percebem que devem ser levados em consideração. Esta é uma mudança de consciência moral, provavelmente irrevogável, como a compreensão de que a escravidão é uma afronta intolerável à dignidade humana. Não se trata simplesmente de uma mudança, mas de um avanço: um avanço para a compreensão de nossa própria natureza e para os princípios éticos e morais que derivam dela.

Descobertas como esta poderiam ser infinitas se a civilização sobreviver. Uma pessoa verdadeiramente decente e honrada sempre buscará descobrir formas de opressão, hierarquia, dominação e autoridade que violem os direitos humanos fundamentais. À medida que algumas são superadas, outras, que não faziam parte de nosso conhecimento consciente, serão postas em destaque. Dessa maneira chegamos a entender melhor quem e o que somos em nossa natureza interna, e quem e o que deveríamos ser em nossas vidas reais.

Este é um ponto de vista otimista, e não seria difícil alegar evidência histórica que o refutasse aparentemente, mas talvez não seja ilusório adotar esta perspectiva no que concerne a nossa história e as perspectivas do futuro. Pode ser que o pensamento e o discurso moral não se esgotem em considerações desse tipo. Entretanto estas considerações deveriam, contudo, servir para informá-los e enriquecê-los.

Mencionei antes que Rousseau derivou concepções libertárias dos princípios cartesianos acerca do corpo e mente. Estas ideias foram desenvolvidas sobre tudo durante o romantismo francês e alemão, ainda enquadradas dentro de suposições acerca da natureza essencial humana. Na teoria

social libertária de Wilhelm Von Humboldt, que muito influenciou a John Stuart Mill (e que, por certo, é também uma das grandes figuras da linguística, cujas ideias somente agora começam a aparecer), constitui um direito humano essencial, enraizado na "essência humana", o poder de realizar um trabalho produtivo e criativo sob controle próprio, em solidariedade com outros. Se uma pessoa cria um objeto belo sob direção e controle externos, alegou Humboldt, podemos admirar o que faz, mas depreciamos o que é – uma máquina e não um ser humano pleno. A teoria de Marx do trabalho alienado, base do seu pensamento social, desenvolveu-se a partir destes fundamentos e, em seus primeiros trabalhos, também formulou essas concepções em termos de uma "propriedade da espécie" que determina certos direitos humanos fundamentais: principalmente o direito dos trabalhadores a controlar a produção, assim como a natureza e as condições desta. Bakunin afirmava que os seres humanos têm "um instinto de liberdade" e que não é legítimo atentar contra este traço essencial da natureza humana. A tradição do socialismo libertário se desenvolveu, mais ou menos, estes termos. Suas concepções ainda não foram realizadas, salvo nas formas mais limitadas, nas sociedades existentes, mas desde meu ponto de vista, pelos menos, são essencialmente corretas e reúnem traços fundamentais da natureza essencial humana e do código moral que reflete essas propriedades e devem ser levados ao conhecimento consciente.

Poderíamos observar que cada forma de compromisso na vida social está baseada em pressupostos acerca da natureza humana, usualmente apenas implícitos. Adam Smith sustentava que os seres humanos nasciam "para trocar e intercambiar" e desenvolveu com base neste e outros pressupostos parecidos sua justificação do capitalismo de mercado livre. A linha do pensamento que acabei de evocar brevemente se baseia em conceitos muito distintos da natureza humana. Na vida cotidiana comum acontece o mesmo. Suponhamos que uma pessoa decida aceitar o *status quo*, ou tente mudá-lo, seja por meio de reforma ou revolução. Se essa decisão não se baseia simplesmente no medo, na ganância ou outras formas de abdicação da responsabilidade moral, a decisão foi tomada especificamente com base em crenças – explícitas ou implícitas- acerca do que é bom e justo para os seres humanos e, em último termo, em pressupostos acerca da natureza humana fundamental. Não poderia ser de outra maneira. Há, então, uma verdade neste assunto que devemos descobrir, e fazê-lo é uma tarefa intelectualmente estimulante, com profundas implicações humanas.

Sem deixar, ainda, o âmbito do especulativo, voltemos ao estudo do conhecimento humano em áreas que podem ser mais acessíveis a investigação científica. Como mostra a história intelectual, os cientistas puderam, através dos anos, construir em certas áreas um edifício teórico de notável profundidade, enquanto que outros problemas permanecem praticamente no mesmo estado

em que se encontravam quando foram apresentados há milênios. Porque isso acontece? Poderia ser de alguma utilidade abordar este assunto segundo as diretrizes com as quais tomamos em consideração esquematicamente a aquisição da linguagem. Para lembrar o essencial: para uma criança dotada da faculdade da linguagem humana são oferecidos certos dados e ela constrói uma língua, usando os dados para fixar os parâmetros da faculdade da linguagem. A língua, então, atribui interpretações específicas a um campo ilimitado de expressões linguísticas.

Suponhamos que concebemos a elaboração de teorias em termos similares. Como parte da dotação biológica humana o cientista está provido de certo aparato conceitual, de certa maneira para formular os problemas, de um conceito de inteligibilidade e de explicação etc. Chamemos isso de "capacidade de formação de ciência". Como em outros casos, pode ser que esta contenha recursos ocultos que se cheguem a reconhecer e a usar à medida que as eventualidades da vida e da experiência permitam, de maneira que o acesso a esta herança possa mudar ao longo dos anos. Mas podemos supor que ela é fixa, como a faculdade da linguagem. A capacidade de formação de ciência se encontra reforçada por certos pressupostos de fundo, determinados pelo estado do entendimento científico em cada momento. De modo que, assim reforçada, a capacidade de formação de ciência é confrontada com uma questão, expressa em termos acessíveis a ela, ou levanta uma questão a partir de seus próprios recursos, tarefa que nada tem de trivial; logo, trata-[se] de elaborar uma explicação teórica que responda a esta questão. Seu próprio critério interno determinará se a tarefa foi concluída com sucesso ou não. Se for bem-sucedida, os pressupostos de fundo podem mudar e a capacidade de formação científica estará, então, preparada para lidar com outras questões, talvez para formular outras novas questões que ela mesma passará a considerar. Para nos aproximar das verdadeiras características da solução dos problemas e da construção de teorias teríamos que agregar muito mais, mas nos ateremos a esta explicação esquemática.

No caso da linguagem, há uma faculdade especial que é um elemento central da mente humana. Opera com rapidez, de maneira determinista, inconscientemente e fora dos limites da consciência, de uma forma que é comum à espécie, produzindo um sistema de conhecimento rico e complexo, uma língua concreta. No que se refere à solução de problemas e construção de teorias, não temos nada tão específico. Os problemas que enfrentamos são demasiado variados, e as diferenças entre as pessoas que os aborda são muito mais notáveis, ainda que valesse a pena por em destaque que aqueles que compartilham os mesmos pressupostos de fundo podem geralmente entender uma teoria proposta e avaliá-la, mesmo que eles não a tenham construído e mesmo que não tenham as habilidades peculiares que precisavam para construí-la.

Na maioria dos casos, a capacidade de formação de ciência, quando confrontada com uma pergunta, não oferece qualquer resposta que seja útil. A maior parte dos problemas é simplesmente desconcertante. Algumas vezes se apresenta um número reduzido de teorias inteligíveis. A capacidade de formação de ciência, utilizando seus próprios recursos, pode empreender um caminho de experimentação para avaliá-los. Às vezes, as teorias apresentadas podem se aproximar da verdade, em tal caso, temos um conhecimento potencial, que pode ser refinado com a ajuda da experimentação, trabalhando nas margens. Esta congruência parcial entre a verdade sobre o mundo e o que a capacidade humana de formação de ciência consegue, em um dado momento, produz a ciência. Deve-se observar que é pura sorte se a capacidade humana de formação de ciência, um componente particular da dotação biológica humana, chega a produzir um resultado mais ou menos de acordo com a verdade sobre o mundo.

Alguns afirmaram que não se trata de pura sorte, mas antes [de] um produto da evolução darwiniana. O extraordinário filósofo americano Charles Sanders Peirce, que ofereceu uma explicação da construção da ciência em termos parecidos aos que acabamos de esboçar, seguiu esta linha de raciocínio. Sua tese era que, mediante o processo ordinário de seleção natural, nossas capacidades mentais evoluíram de modo que lhes permitissem lidar com os problemas que surgem no mundo da experiência. Entretanto este argumento não é muito preciso. Podemos imaginar que os chimpanzés têm um medo inato das serpentes porque os que não tinham esta propriedade geneticamente determinada não sobreviveram para se reproduzir, mas não cabe alegar que os seres humanos têm a capacidade de descobrir a teoria quântica por razões similares. A experiência que modelou o curso da evolução não oferece nenhum indício dos problemas com os quais a ciência se depara, e é muito pouco provável que a capacidade de resolver estes problemas tenha sido um fator na evolução. Não podemos apelar para este *deus ex machina* para explicar a convergência de nossas ideias e a verdade do mundo. Ao invés disso, é um afortunado acidente que tal convergência exista (parcial); pelo menos parece ser assim.

A capacidade humana de formação de ciência, como outros sistemas biológicos, tem sua abrangência e seus limites, pela necessidade. Podemos estar seguros de que alguns problemas estão fora destes limites, por mais que a capacidade de formação de ciência esteja reforçada por uma informação de fundo apropriada. O problema de Descarte pode estar entre eles. Ao menos, isto não seria muito surpreendente e quase não há razão para pensar de outra maneira agora.

Alguém poderia imaginar que, investigando a história da ciência e realizando experiências com humanos, poderíamos aprender algo acerca da natureza da capacidade humana de formação de

ciência. Se assim for, também poderíamos aprender algo acerca do tipo de problemas que podemos ou não abordar com os recursos da capacidade de formação de ciência, os métodos das ciências.

Não há, a propósito, razão alguma para supor que todos os problemas que estamos enfrentamos sejam melhor abordados nestes termos. De modo que é muito possível - altamente provável, podemos apostar - que sempre aprendemos mais acerca da vida e da personalidade humana em romances do que por meio da psicologia científica. A capacidade de formação de ciência é só uma faceta do nosso dote mental. Nós a usamos onde podemos, mas, afortunadamente, não nos limitamos a ela.

O estudo da linguagem pode, [se] realizado de acordo com as diretrizes que investigamos, fornecer um modelo útil a outros aspectos do estudo do conhecimento humano? Em linhas gerais, teriam que ser igualmente apropriados, mas seria surpreendente se descobríssemos que os elementos que constituem a faculdade da linguagem participassem decisivamente de outros domínios. A única área da psicologia cognitiva que alcançou progressos substanciais nos últimos anos, separada da linguagem, foi o estudo da visão. Aqui também podemos nos perguntar quais são as propriedades da faculdade visual humana. Como já mencionei antes, neste caso podemos, da mesma forma, aprender algo acerca dos mecanismos físicos postos em jogo, devido à possibilidade de experimentação com outros organismos que têm capacidades similares. Aqui também descobrimos que esta faculdade tem propriedades definidas e específicas, e que certas possibilidades de variação estão determinadas pela experiência visual - densidade dos receptores horizontais e verticais, por exemplo. Averiguou-se experimentalmente que a evolução desta faculdade até seu estado maduro está sujeita a períodos críticos; os aspectos específicos desta faculdade devem se desenvolver dentro de um período concreto de maturação geral, do contrario, ou não se desenvolvem apropriadamente, ou não se desenvolvem em absoluto. São necessários certos tipos de experiência visual para desencadear este desenvolvimento durante os períodos críticos; a estimulação, segundo padrões, na primeira infância, por exemplo. O sistema visual difere da faculdade da linguagem em muitos aspectos essenciais; não produz um sistema de conhecimento, por exemplo, mas é estritamente um sistema de processamento. Porém, há algumas similitudes na maneira como se podem abordar seus respectivos problemas.

O sistema visual humano se atém a certos princípios, tal como o faz a faculdade da linguagem. Um destes, recentemente descoberto, é certo "princípio da rigidez". Sob uma ampla gama de condições, o olho do cérebro interpreta os fenômenos que se lhe apresentam como si se tratasse de objetos rígidos em movimento. De modo que se eu tivesse em minhas mãos uma figura

plana, digamos, em forma de círculo, e se a apresentasse a vocês, perpendicularmente a linha de visão, vocês veriam uma figura circular. Se eu a fizesse girar 45 graus até que finalmente desparecesse, vocês veriam uma figura circular girando. A informação visual que chega a seus olhos é perfeitamente compatível com a conclusão de que vocês veriam uma figura plana que se encolhia e mudava de forma até se converter em uma linha e desaparecer. Entretanto, sob uma ampla gama de condições, o que vocês "verão" será uma figura plana e rígida que gira. O olho do cérebro impõe esta interpretação no que vê, devido a como está construído. Neste caso também se conhecem, até certo ponto, os aspectos fisiológicos do processo.

Tomemos outro caso. Suponhamos que vocês olham uma tela de televisão com um ponto grande em um extremo. Suponhamos que este ponto desaparece e outro ponto, do mesmo tamanho, forma e cor aparece no outro extremo da tela. Si se escolhem bem o tempo e a distância, o que vocês "verão" será um ponto que se move de uma posição a outra, um fenômeno chamado "movimento aparente". As propriedades do movimento aparente são muito notáveis. Assim, se uma linha horizontal aparece no meio da tela e a experiência se repete, o que vocês "verão", em condições apropriadas, será o movimento do ponto de uma extremidade a outra da tela, não em linha reta, mas dando um desvio para a barreira. Se o ponto que desaparecer for vermelho e o que aparece azul, você verá um ponto vermelho que se move através da tela, em certo ponto ele fica azul e continua em direção a sua localização final. E assim sucessivamente, sob condições diferentes. Todos estes fenômenos refletem a estrutura dos mecanismos visuais.

Os mecanismos visuais de outros organismos atuam de forma distinta. Assim, em uma série de experimentos clássicos feitos há mais ou menos 25 anos, demonstrou –se que o olho da rã está projetado, na prática, para "ver" uma mosca em movimento. Se se produzir um tipo de movimento similar ao da mosca, o olho-cérebro o verá, mas uma mosca parada na linha da visão não desencadeará o mecanismo visual nem será vista. Também neste caso se conhecem os mecanismos fisiológicos.

Cabe considerar que estes princípios são, em certo sentido, comparáveis aos princípios da faculdade da linguagem. Tratam-se, certamente, de princípios totalmente diferentes. A faculdade da linguagem não compreende o princípio de rigidez ou os princípios que regem o movimento aparente, e a faculdade visual não compreende os princípios da teoria do ligamento, a teoria do caso, a dependência da estrutura, etc. Ambos os sistemas operam, como era de se esperar, de maneira bastante diferente.

O que se sabe de outros domínios cognitivos sugere que ocorre o mesmo com eles, ainda que se saiba tão pouco que não se possa estar muito seguro. Parece que a mente é *modular*, para usar um termo técnico, isto é, composta de sistemas discretos com propriedades específicas. Certamente, os sistemas atuam uns sobre os outros; podemos descrever o que vemos, ouvimos, cheiramos, gostamos, imaginamos etc. – algumas vezes. Há, portanto, sistemas centrais de algum tipo, mas sabemos muito pouco sobre eles.

Existem numerosas provas de que certos aspectos fundamentais de nossa vida mental e social, incluindo a linguagem, nos são dados como parte de nossa herança biológica, e não são adquiridos por meio da aprendizagem e menos ainda mediante o treinamento, ao longo de nossa experiência. Muitos consideram esta conclusão ofensiva. Preferiram acreditar que os seres humanos são formados pelo meio ambiente e não que se desenvolvem de uma forma que está predeterminada nos aspectos essenciais. Mencionei antes a singular hegemonia da concepção comportamental segundo a qual a linguagem e outros aspectos de nossas crenças e conhecimentos, e de nossa cultura em geral, estão determinados pela experiência. Também na tradição marxista foi característico considerar que os seres humanos são produtos da história e da sociedade, que não são determinados por sua natureza biológica; certamente, não acontece assim com propriedades físicas tais como a posse de braços e não de asas, ou a propriedade de alcançar a puberdade mais ou menos a certa idade, mas se argumenta que isso é verdade da vida intelectual, social e cultural em geral. Creio que esta postura generalizada converte em absurdo os aspectos essenciais do pensamento de Marx, por razões já indicadas brevemente, mas deixemos isso de lado. Não há dúvida de que muitos que se chamam “marxistas” defendem [o pensamento] como questão de doutrina.

A tradição intelectual dominante do pensamento anglo-americano levou vários séculos adotando concepções similares. Esta tradição empirista sustentava que as construções da mente são o resultado de umas quantas operações de associação muito simples fundadas na contiguidade, a similitude fenomênica, etc., talvez com ajuda de certa capacidade para a indução a partir de um tipo de casos limitados para englobar um tipo maior semelhante. Estes recursos deveriam, pois, bastar para todas as realizações intelectuais, entre elas a aprendizagem da língua e muitas outras.

Existem diferenças entre as diversas doutrinas desta tradição, mas as semelhanças são muito mais notáveis. Um de seus traços surpreendentes é que, embora muitas pessoas tenham acreditado nelas, mais ainda, defendendo-as quase como verdades doutrinais, não há dados convincentes que as apoiem. Na realidade, é suficiente prestar atenção aos fatos mais simples para minar suas pretensões, como já apontei ao longo destas conferências. Se houvesse algo de verdade nestas

doutrinas, os seres humanos seriam, na verdade, criaturas miseráveis, extremamente limitadas quanto à capacidade, muito diferentes umas das outras, meros reflexos de experiências acidentais. Destaquei isto antes em conexão com o desenvolvimento físico e o mesmo acontece nas áreas da vida intelectual, social e cultural.

Quando uma doutrina se apodera com tanta força da imaginação intelectual de tantos e tem escasso respaldo empírico, além disso, entra em conflito com a evidência a cada passo, é justo indagar as causas de uma fé tão firme. Porque os intelectuais estão tão empenhados em acreditar que os seres humanos foram moldados pelo meio ambiente e não determinados por sua natureza?

No passado, a aposta no meio ambiente era uma doutrina progressista. [Ela] questionou a crença de que cada pessoa tinha um lugar natural, fixado pela natureza: senhor, servente, escravo, etc. É verdade que se as pessoas não têm heranças, então são iguais por herança: igualmente miseráveis e desafortunados. Apesar da atratividade que esse ponto de vista já teve, é difícil levá-lo a sério hoje em dia. De fato, era inquestionável até então; como já foi dito, o dualismo tradicional ao qual ele se opôs tinha razões mais profundas e muitos mais convincentes para postular a unidade essencial da espécie humana e a ausência de variação significativa dentro dela em qualquer um destes aspectos.

Hoje em dia se ouvem frequentes debates com argumentos baseados no meio ambiente sobre raça, o coeficiente intelectual e coisas parecidas. É verdade, repito, que se os seres humanos não têm dotes biologicamente determinados, não haverá nenhuma correlação entre o coeficiente intelectual (uma propriedade socialmente determinada) e qualquer outra coisa: raça, sexo ou o que seja. Novamente, ainda que possamos valorizar a motivação que há por trás de tal argumento, é difícil levá-lo a sério. Finjamos que por um momento a raça e o coeficiente intelectual são propriedades bem definidas, e suponhamos também que se encontrou uma relação entre eles. Pode ser que uma pessoa de uma raça específica tenda a ter em média um coeficiente intelectual levemente mais alto que uma pessoa de outra raça. Deve-se notar desde já que tal conclusão não teria essencialmente nenhum interesse científico. Não há interesse em descobrir que existe uma correlação entre os traços selecionados ao acaso. Se acontecer de alguém se interessar por essa questão ridícula e insubstancial, teria mais sentido que estudasse propriedades definidas muito mais claramente, como, por exemplo, o comprimento das unhas e a cor dos olhos. De modo que o interesse do descobrimento deve estar na área social. Contudo, nessa área, está claro que o descobrimento tem interesse somente para as pessoas que creem que se deva tratar a cada indivíduo não como o que ele ou ela é, mas como exemplar de certa categoria (racial, sexual, ou o que seja).

Para qualquer um que não padeça dessa enfermidade, não há nenhum interesse que a média do coeficiente intelectual de alguma categoria de pessoas seja tal e tal. Suponhamos que descobríssemos que existe uma ligeira correlação entre a estatura e a destreza em matemáticas. Implicaria isto que ninguém que esteja abaixo de certa altura deva ser encorajado a estudar matemática, ou significaria que se deve considerar cada pessoa como um indivíduo e que se deva encorajar a estudar matemáticas qualquer um cujo talento e interesse assim o indiquem? Obviamente este último, ainda que depois resultasse que uma porcentagem ligeiramente mais elevada de pessoas altas acabasse seguindo esse caminho. Uma vez que não sofremos da enfermidade social do "altismo", o assunto não interessa a ninguém.

Dispensável será dizer que as pessoas diferem nas qualidades biologicamente determinadas. O mundo seria horrível se no fosse assim. Entretanto, descobrir uma correlação entre algumas destas qualidades carece de interesse científico e de significação social, salvo para os racistas, sexistas e companhia. Tanto os que alegam que há uma correlação entre raça e coeficiente de intelectual como os que a negam estão contribuindo para o racismo, porque o que dizem se baseia na suposição de que a resposta à pergunta tem importância; não tem, salvo para os racistas, sexistas e os demais.

Caso a caso, é difícil levar a sério a ideia de que o ambientalismo é, de certo modo, "progressista" e deve, portanto, ser adotado como doutrina. Além do mais, o assunto é irrelevante, posto que se trata de veracidade, não de doutrina. As questões de fato não podem ser resolvidas a partir de um compromisso ideológico. Como observei ao longo destas conferências, deveríamos estar encantados de que o ambientalismo esteja totalmente errado, mas o problema da verdade ou falsidade de uma questão não se resolve porque nos inclinamos por um resultado ou outro.

Ainda que as perguntas sobre os fatos não se resolvam com doutrinas de fé, às vezes tem sentido indagar a relação entre os compromissos ideológicos e as crenças científicas. Isto é particularmente apropriado em um caso como o que estamos debatendo, no qual um amplo setor da comunidade intelectual manteve com paixão e intensidade determinadas crenças sobre assuntos de fato durante um período muito extenso, apesar de considerações bastante óbvias de fato e de lógica. Por que são tão atraentes estas ideias ambientalistas aos intelectuais?

Uma possível resposta está na função que os intelectuais desempenham na sociedade – contemporânea e não tão contemporânea. Uma vez que os intelectuais são os que escrevem a história, devemos ser cautelosos quando se trata de avaliar as supostas "lições" desta; não devemos nos surpreender se a versão da história que apresentam for para seu próprio benefício, como sem

dúvida é. De modo que, segundo a imagem padrão, os intelectuais são terrivelmente independentes e honrados, defendem os valores mais altos, se opõem ao governo arbitrário e à autoridade, etc. Os fatos que constam revelam uma história diferente. Tipicamente, os intelectuais foram administradores ideológicos e sociais, que servem ao poder ou tentam consegui-lo por meio do controle de movimentos populares dos quais se auto-proclamam líderes. É muito útil, para as pessoas que se dedicam a controlar e manipular, acreditar que os seres humanos não têm uma natureza moral e intelectual intrínseca, que são simplesmente objetos – destinados a serem moldados pelos administradores e ideólogos estatais ou privadas – que certamente sabem o que é bom e o que é justo. A preocupação com natureza humana intrínseca cria barreiras morais à manipulação e ao controle, particularmente se esta natureza se atém às concepções libertárias que repassei brevemente. Segundo estas concepções, os direitos humanos estão arraigados na natureza humana e violamos os direitos humanos fundamentais quando há pessoas que são forçadas a se tornar escravas, escravos assalariados servidores de uma força externa, sujeitos a sistemas de autoridade e dominação, manipulados e controlados "para seu próprio bem".

Tendo a suspeitar destas especulações, caso contrário, os pontos de vista ambientalistas teriam surpreendente atratividade.

Às vezes é dito que, ainda que consigamos explicar as propriedades da linguagem humana e outras capacidades humanas em termos de uma herança biológica inata, nada conseguiremos verdadeiramente, porque ainda teremos que explicar como se desenvolveu essa herança biológica; seria simplesmente deslocar o problema, não resolvê-lo. Este argumento é curioso. Com a mesma lógica, podemos alegar que não se explica nada se demonstramos que um pássaro não aprende a ter asas, senão que as desenvolve, porque é feito desta forma, em virtude de sua herança genética; só se desloca o problema, porque resta explicar como se desenvolveu a herança genética. É perfeitamente certo que em ambos os casos surgem problemas novos. O normal é que, quando resolvemos algum problema, dele surjam outros. Porém, seria absurdo alegar que não se conseguiu nada quando nos inteiramos de que nos pássaros crescem asas em virtude de sua dotação genética, e não porque aprendem, ou que os seres humanos passam pela puberdade, porque essa é a maneira como foram projetados, e não porque observaram outros e decidiram fazer o mesmo. É certo que ainda temos que explicar a evolução da linguagem, as asas etc. O problema é certamente sério, mas pertence a um âmbito de investigação diferente.

Este problema pode ser abordado atualmente? Na realidade, pouco se sabe sobre estas questões. A teoria da evolução nos instrui acerca de muitas coisas, mas tem pouco a dizer, por hora,

a respeito de perguntas desta natureza. Poderíamos encontrar respostas não na teoria da seleção natural, mas na biologia molecular, no estudo de qual tipo de sistemas físicos podem se desenvolver sob as condições da vida na Terra e por que, em última instância, devido a princípios físicos. Indubitavelmente, não se pode supor que cada traço é selecionado especificamente. No caso de sistemas tais como a linguagem, ou o das asas, não é fácil nem sequer imaginar um curso de evolução que poderia tê-los feito surgir. Uma asa rudimentar, por exemplo, não é "útil" a um organismo para se mover, atrapalharia. Por que, então, deve se desenvolver o órgão nas primeiras etapas de sua evolução?

Em alguns casos parece que os órgãos se desenvolvem para servir a um propósito e, uma vez alcançada certa forma no processo evolutivo, podem ser aproveitados para propósitos diferentes. A essa altura, o processo de seleção natural pode refiná-lo ainda mais para esses propósitos. Foi sugerido que o desenvolvimento das asas dos insetos segue esse padrão. Para os insetos a troca de calor é um problema e umas asas rudimentares poderiam servir para esta função. Quando alcançam certo tamanho, são menos úteis a estes efeitos, mas começam a servir para o voo, e, então, transformam-se em asas. Possivelmente, as capacidades mentais humanas evoluíram de maneira parecida em alguns casos.

Tomemos a faculdade numérica do ser humano. As crianças têm a capacidade para adquirir o sistema numérico. Podem aprender a contar e, de alguma maneira, sabem que podem seguir acrescentando um indefinidamente. Podem também adquirir facilmente a técnica de cálculo aritmético. Se uma criança não soubesse de antemão que se pode acrescentar um indefinidamente, nunca poderia aprender este fato. Em vez disso, se a tivessem ensinado os números um, dois, três, etc., até chegar a um número *n* qualquer, suporia que essa foi toda a história. Parece que esta capacidade, como a capacidade para a linguagem, ultrapassa o limite intelectual dos símios inteligentes. Aliás, se pensou por um tempo que era possível ensinar a certos pássaros a contar. Foi demonstrado que eles poderiam ser ensinados, se lhes mostravam quatro pontos, iam buscar comida no quarto vaso de um arranjo linear. Poderiam realizar a tarefa até com sete recipientes, de onde se concluiu que os pássaros podiam contar. Porém, isto é incorreto. A propriedade mais elementar do sistema numérico é que a série dos números continua indefinidamente; sempre se pode acrescentar mais um. Os pássaros podem ter certa capacidade limitada para estabelecer correspondências de ordem com poucos objetos, mas isso nada tem a ver com a faculdade numérica. A capacidade de contar não é "mais do mesmo", mas algo de caráter inteiramente diferente.

Como se desenvolveu a faculdade numérica? É impossível acreditar que foi selecionada com especificidade. Ainda existem culturas atualmente que não fazem uso desta faculdade; sua língua não contém métodos para construir uma série indefinidamente longa de termos numéricos, e as pessoas dessas culturas não têm consciência da possibilidade de contar. Porém, certamente têm a capacidade de fazê-lo. Os adultos podem aprender rapidamente a contar e a fazer operações aritméticas se estão no meio ambiente apropriado, e uma criança dessas tribos, educado em uma sociedade tecnológica, poderia tão facilmente como qualquer outro chegar a ser engenheiro ou físico. A capacidade está aí, só que latente.

De fato, a capacidade esteve latente e sem usar durante quase toda a história humana. Há somente muito pouco, em termos evolucionistas (no período em que a evolução humana alcançou sua etapa atual), que se manifestou a faculdade numérica. Obviamente, não se trata de que as pessoas que podiam contar ou podiam resolver problemas de aritmética ou de teoria dos números conseguiram sobreviver para produzir mais descendentes, de modo que a capacidade se desenvolvesse mediante a seleção natural. Se desenvolveu, antes como subproduto de alguma outra coisa, e estava disponível para o uso quando as circunstâncias exigiram.

A esta altura só se pode fazer especulações, mas é possível que a faculdade numérica se desenvolvesse como subproduto da faculdade da linguagem. Esta última tem traços que são bastante incomuns, talvez únicos no mundo biológico. Em termos técnicos, tem a propriedade "infinitude discreta". Posto em termos simples, cada oração tem um número fixo de palavras, uma, duas, três, 47,93, etc. E não há, em princípio, nenhum limite ao número de palavras que a oração possa conter. Outros sistemas conhecidos no mundo animal são bastante distintos. Assim, o sistema dos chamados (ou chamadas) do macaco é finito; há um número fixo deles, digamos 40. Por outro lado, o chamado "linguagem das abelhas" é infinito, mas não discreto. Uma abelha indica a distância que há de uma flor a seu favo de mel por meio de certo movimento; [quanto] maior [a] distância, maior movimento. Entre duas indicações quaisquer há, em princípio, outra, apontando uma distância entre as duas primeiras, e continua assim até [se] alcançar a capacidade de discriminar. Alguém pode alegar que este sistema é ainda "mais rico" que a linguagem humana, já que contem "mais sinais" em certo sentido matemático bem definido. Mas, isto não tem sentido. Trata-se simplesmente de um sistema diferente, com uma base totalmente diferente. Chamá-lo [de] "linguagem" é simplesmente fazer uso de uma metáfora enganosa.

A linguagem humana tem a incomum – possivelmente única – propriedade da infinitude discreta, e o mesmo ocorre com a faculdade numérica humana. De fato, poderíamos pensar que a

faculdade numérica humana é essencialmente uma “abstração” a partir da linguagem humana, que conserva o mecanismo da infinitude discreta e elimina os outros traços especiais da linguagem. Se assim for, explicar-se-ia que a faculdade numérica humana estava disponível, ainda que sem ser utilizada, no curso da evolução humana.

Entretanto, ainda permanece a questão da origem da linguagem humana. Sobre isto há muitas especulações, nada mais, e elas não parecem muito convincentes. Pode ser que, em um período remoto, uma mutação tenha ocorrido dando origem à propriedade da infinitude discreta – talvez por razões vinculadas á biologia celular – o que seria explicado em termos de propriedades agora desconhecidas de seus mecanismos físicos. Sem esta capacidade, poder-se-ia “pensar pensamentos” de certa natureza limitada, mas uma vez adquirida, o mesmo aparelho conceitual ficaria livre para construir pensamentos novos e operações como a inferência na qual estes intervêm, e seria possível expressar e intercambiar estes pensamentos. Nesse momento, as pressões evolutivas podem ter dado forma, ao menos parcial, ao desenvolvimento posterior desta capacidade. Muito possivelmente, outros aspectos de seu desenvolvimento evolutivo refletem de novo a operação das leis físicas aplicadas a um cérebro de certo grau de complexidade. Simplesmente, não sabemos.

Assim, parece-me, mais ou menos, que estão as coisas atualmente. Em determinados campos, como no estudo da linguagem e da visão, houve um progresso substancial e haverá ainda mais no futuro. Entretanto, no momento muitas questões estão, e talvez sempre estarão, fora do nosso alcance.

NOTA INTRODUTÓRIA

Nos praticamente cinco anos de existência do GEFILUFS (Grupo de Estudos de Filosofia da Linguagem da Universidade Federal de Sergipe), sempre procuramos pensar os problemas da Filosofia da Linguagem a partir de duas grandes vias, aquela que nos acostumamos a chamar de "via mais continental", que incluía obras como a **Gramatologia** de Derrida, **As palavras e as coisas** de Foucault, **A prosa do mundo** de Merleau-Ponty, **A caminho da linguagem** de Heidegger, **A filosofia das formas simbólicas** de Cassirer e muitas outras, e aquela que nos acostumamos a chamar de "via mais anglo-saxã", que incluía obras como a **Conceitografia** de Frege, **Significado e verdade** de Russell, **A estrutura lógica do mundo** de Carnap, **Tractatus logico-philosophicus** de Wittgenstein e muitas outras. Os problemas de tal partição são evidentes, muitos autores e problemas importantes para termos uma pequena ideia do que pode ser considerado Filosofia da Linguagem ficam de fora, é o caso, por exemplo, do que poderíamos denominar a "via dos linguistas", como Bakhtin, Saussure, Jakobson, Benveniste, Hjelmslev, Labov, Chomsky etc, e a de toda uma tradição que seguiu mais próxima dos estudos clássicos ou da noção de intencionalidade, como o caso de Austin e Searle, e da Retórica, como Perelman, e ainda assim muitíssimo fica de fora. Outro problema, consequência de variedade de abordagens possíveis, diz respeito ao difícil cruzamento dessa imensa gama de problematizações e é aqui que acreditamos ser importante registrar um estudo mais específico que fizemos nos últimos três anos e que teve como consequência a presente tradução e alguns trabalhos que mencionaremos adiante.

Como já mencionado acima, a imensa variedade de abordagens possíveis da Filosofia da Linguagem gera a dificuldade de como encontrar os pontos comuns e identificar reais avanços nos mais variados termos em que poderíamos pensá-los. O que percebemos nos últimos três anos de estudos que realizamos nas reuniões do GEFILUFS é que a "filosofia da linguagem" defendida por Deleuze em **Lógica do sentido**, especialmente na série "Da proposição", e a posteriormente elaborada com a colaboração de Guattari em **Mil platôs**, especialmente os momentos em que tratam dos "Postulados da linguística" e "Sobre alguns regimes de signos" (volume II, na tradução para o português do Brasil), e **O que é filosofia?**, especialmente o capítulo "Prospectos e conceitos", permite cruzar com uma considerável amplidão aquela gama de problematizações e ao menos apostar na identificação de reais avanços quando pensamos as associações linguagem e arte ou linguagem e política; muito resumidamente, podemos dizer que os operadores que propiciam tal cruzamento e amplidão são: sentido e expresso, palavra de ordem e agenciamento coletivo de

enunciação, conceito e acontecimento; e podemos dizer que em quaisquer desses casos o que faz principalmente a base dessa "filosofia da linguagem" é a noção estoica do *lekton*[1], do dizível.

Para o que nos interessa quanto a presente tradução, são justamente esses operadores que vão permitir a crítica daquela, dentre outras, "via mais anglo-saxã" que, segundo Deleuze-Guattari de **O que é filosofia?**, subverte a noção de conceito (filosófico) a partir de uma indevida ampliação ou uso irrestrito da noção fregeana-russelliana de função. É principalmente para a compreensão no detalhe de tal crítica que serviria a presente tradução. Trata-se da tradução do Apêndice A, e não somente o §477, de **Os princípios da matemática** de Russell, livro que fora publicado a primeira vez em 1903 e que desde 1905 já contava com tradução para o francês; parte da obra em que é feito, como o próprio título do apêndice indica, um balanço da "filosofia da linguagem" de Frege e que serve de ponto de partida para a crítica de Deleuze-Guattari à "lógica reducionista" desde o início de "Prospectos e conceitos" de **O que é filosofia?**, mas que também deve ser considerada como um novo ponto de partida, a partir de uma crítica mais ferrenha, para a leitura de **Significado e verdade**, também de Russell, que já havia sido feita em **Lógica do sentido**.

Trabalharam para a realização da presente tradução: Alana Boa Morte Café (CAFÉ, A. B.), Álex Deiwison Fiel de Andrade Candido (CANDIDO, A. A.), Allan Wolney Mesquita Santos (SANTOS, A. W. M.), Lauro Iane Morais (MORAIS, L. I.), Marcos Deyvinson Ferreira Damacena (DAMACENA, M. D. F.), Nelson Silvério de Sant'Ana Neto (SANT'ANA NETO, N. S.) e William de Siqueira Piauí (PIAUÍ, W. S.). Tradução que foi realizada a partir da versão dos **Principles of Mathematics** feita pela editora Routledge no ano de 2010. O leitor verificará que, além das do próprio autor, evidentemente, acrescentamos algumas notas que permitem compreender melhor os pontos de vista e de partida de Russell; além disso, dado o tamanho que assumiria uma nota sobre o paradoxo de Russell-Frege, em alguns momentos preferimos nos remeter ao artigo escrito por Lauro Iane Morais, que, por esse motivo, também consta no presente dossiê. Também foi elaborado no mesmo âmbito de pesquisa, mas aqui explicitando as ideias do texto "On denoting" de Russell especialmente no debate com Meinong, o artigo de Alex Deiwison Fiel de Andrade Cândido publicado na revista **O manguezal** (n.1, v. 1, 2017), com o título "Teoria das descrições definidas e o debate com Meinong em 'On denoting'". Gostaríamos, além disso, de recomendar a leitura da introdução, a qual infelizmente não tivemos o tempo devido para finalizar a tradução, feita por

1Além das obras de Deleuze e Guattari aqui mencionadas, temos de lembrar o estudo de E. Brehier intitulado **A teoria dos incorporais no estocicismo antigo**, recentemente traduzido para o português, leitura obrigatória para uma melhor compreensão do que estamos tentando dizer aqui, e acrescentaríamos alguns dos estudos sobre estoicismo feitos pelo nosso colega de departamento Aldo Lopes Dinucci, por exemplo, **Introdução à lógica proposicional estoica** (cf. p. 23 ss.).

Claude Imbert aos textos de Frege, também mencionada no mesmo capítulo de **O que é filosofia?** E aqui temos de agradecer pela leitura do texto de C. Imbert feita no GEFILUFS com o auxílio do mestrando do PPGF-UFS Marcos Sávio Santos Águiar, que também escreve nesse dossiê, sem a qual teríamos perdido muitos detalhes da diferença entre o francês e o português necessários à tradução do original em inglês; também agradecemos aos alunos, do mesmo programa, Alípio José Viana Pereira Neto, por ter participado ativamente das leituras dos textos de Frege, Russell e Wittgenstein que duraram cerca de dois longos anos, e Cinthia Almeida Lima, pelo início da tradução do texto de Russell.

Por fim, esperamos sinceramente que a presente tradução possa contribuir para a compreensão do difícil capítulo "Prospectos e conceitos" e mesmo para uma reavaliação da série "Da proposição", textos fundamentais para a compreensão do que seria uma "filosofia da linguagem" de Deleuze-Guattari.

Obs.: As referências bibliográficas que finalizam a presente nota, dizem respeito às obras utilizadas aqui e nas notas elaboradas pelos tradutores.

1 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRÉHIER, Émile. **A teoria dos incorporais no estoicismo antigo**. Trad. Fernando Padrão de Figueiredo e José Eduardo Pimentel Filho. Belo Horizonte: Antêntica, 2012.

CANDIDO, A. A. "Teoria das descrições definidas e o debate com Meinong no 'On denoting'". **O manguezal**, v. 1, n. 1, pp. 6–16, 2017.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. **Mil platôs** (vol. 2). Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2011.

____. **O que é filosofia?** Trad. Bento Prado Jr. E Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

____. **Lógica do sentido**. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2003.

DINUCCI, Aldo e DUARTE, Valter. **Introdução à lógica proposicional estoica**. São Cristóvão: Editora da UFS, 2016.

DUDMAN, V. H., "TRANSLATION OF SCHRÖDER'S REVIEW OF BEGRIFFSSCHRIFT". **The Southern Journal of Philosophy**. 7, p. 139 – 150, 1969.

FREGE, Gottlob. **Conceitografia**. Trad. Paulo Alcoforado. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência "Raimundo Lúlio", 2012.

____. **Os fundamentos da aritmética**. Trad. Luís Henrique dos Santos. 3 edição. São Paulo: Abril Cultural. 1983. (Col. **Os pensadores)**

____. **Lógica e filosofia da linguagem**. Trad. Paulo Alcoforado. 2 edição. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. 2009.

____. **O pensamento: uma investigação lógica. Investigações lógicas (1918-9)**. Tradução de Paulo Alcoforado. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

GABBAY, D. M.; WOODS, J. H., **Handbook of the History of Logic**, volume 3, Rise of Modern Logic: from Leibniz to Frege. Primeira edição. Amsterdam: Elsevier B.V., 2004.

IMBERT, Claude. **Écrits logiques et philosophiques de Gottlob Frege**. França: Éditions du Seuil, 1971.

RUSSELL, Bertrand e WHITEHEAD, Alfred N. **Principia mathematica**. Cambridge, Ing.: University Press, 1963.

____. **Significado e verdade**. Trad. Alberto Oliva. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

____. "On denoting". **Mind**, v. 14, p. 479-493. Oxford: Oxford University Press, 1905.

____. **Principles of Mathematics**. Londres: Routledge, 2010.

SCHRÖDER, E. "Review of Frege 1879". **Zeitschrift für Mathematik und Physik historisch-literarische Abtheilung**. v. 25, p. 81-94, 1880.

STANFORD ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPY. **Principia Mathematica**. Disponível em: https://plato.stanford.edu/entries/principia-mathematica/ Acesso em: 10/02/2018.

WITTGENSTEIN, Ludwig Josef Johann. **Tractatus logico-philosophicus**. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: EDUSP, 1993.

____. **Investigações Filosóficas**. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Abril Cultural, 1975. (Col. Os pensadores).

APÊNDICE A
AS DOUTRINAS LÓGICAS E ARITIMÉTICAS DE FREGE

Bertrand Russell

475. O trabalho de Frege, que parece ser muito menos conhecido do que merece, contém muitas das doutrinas apresentadas nas partes I e II da presente obra e, quando ele diverge das perspectivas que aqui adotei, essas divergências exigem discussão. O trabalho de Frege é repleto de distinções sutis e evita todas as falácias usuais que acometem os escritores de lógica. Seu simbolismo – embora, desafortunadamente, de tal forma intrincado que muito dificilmente é empregado na prática – é baseado em uma análise de noções lógicas muito mais profunda que a de Peano[1] e é filosoficamente muito superior ao seu rival mais imediato. A seguir, tentarei expor com brevidade as teorias de Frege em seus pontos mais importantes e explicar meus fundamentos para discordância quando ocorrer de discordar dele. Porém, são poucos os pontos de divergência e pequenos em comparação àqueles de concordância. Todos eles decorrem da diferença em três pontos: (1) Frege não entende haver uma contradição na noção de conceitos que não podem ser assumidos como entes lógicos (ver § 49 supra); (2) ele entende que, se um termo[2] *a* ocorre em uma

1 Giuseppe Peano (1858-1932) foi um matemático italiano, também foi um dos fundadores da lógica matemática e da teoria dos conjuntos. Ele é conhecido pelo seu trabalho na axiomatização dos números naturais. Os nove axiomas que resultaram deste trabalho são conhecidos como Axiomas de Peano, ou Axiomas de Dedekind-Peano. Russell conheceu o italiano na Primeira Conferência Internacional de Filosofia, em 1900, onde Peano lhe apresentou uma cópia do seu projeto intitulado "Projeto Formulário". Esse projeto se pretendia uma enciclopédia da matemática que conteria as formalizações de todas as fórmulas e teoremas conhecidos até então, além do mais, estava sendo escrito a partir de uma notação criada pelo próprio Peano. Em 1908, o matemático publicou a última edição deste projeto, agora intitulado *Formulario Mathematico*. No prefácio da obra intitulada **Principles of Mathematics**, da qual este apêndice é parte, Russell menciona o trabalho de Peano em dois momentos. Em primeiro lugar, enfatiza a qualidade do método do italiano – quando associado à lógica de relações – nos desenvolvimentos feitos pelo próprio Russell. Em segundo lugar, afirma que na parte essencialmente matemática de sua obra, ele deve agradecimentos aos trabalhos de Peano, importante, principalmente, pelo seu simbolismo, e Cantor, pela Teoria dos Conjuntos. Além do mais, as contribuições de Peano são citadas ora ou outra nessa obra – inclusive, há uma secção dedicada ao simbolismo lógico desenvolvido pelo matemático. Também vale lembrar que a notação utilizada por Whitehead e Russell no **Principia Mathematica** ainda é a mesma – no que diz respeito aos conectivos, símbolos de relação e quantificadores – que foi desenvolvida por Peano e que já havia sido utilizada por Russell também nos **Principles of Mathematics**.

2 O vocábulo "termo" assume, no contexto da presente obra (ou seja, dos *Princípios da Matemática*) um uso técnico. A sua definição é como se segue (§47-48): "O que quer que seja que possa ser um objeto do pensamento ou possa ocorrer em qualquer proposição verdadeira ou falsa ou que possa ser contado como *um*, eu denomino *termo*. Essa é, então, a palavra mais polissêmica [*widest*] no [presente] vocabulário filosófico. Devo utilizá-lo como sinônimo de unidade, indivíduo e entidade. Os primeiros dois enfatizam o fato que todo termo é *um*, enquanto o terceiro é derivado do fato que todo termo tem ser, *i.e.*, é em algum sentido [*sense*]. Um homem, um momento, um número, uma classe, uma relação, uma quimera ou qualquer outra coisa que pode ser mencionada é um termo; e negar que tal coisa é um termo deve sempre ser falso. Pode-se pensar que uma palavra de tamanha generalidade não seria útil. Todavia, tal visão, devido a doutrinas filosóficas muito difundidas, seria enganosa. Um termo possui de fato todas

proposição, esta proposição pode sempre ser analisada em *a* e como uma asserção acerca de *a* (ver capítulo 7); (3) ele não está ciente da contradição discutida no capítulo 10[3]. Estas são questões muito fundamentais, e será bastante oportuno discuti-las novamente, uma vez que a última discussão foi escrita quase que em total ignorância do trabalho de Frege.

Frege é obrigado, assim como tenho sido, a empregar vocabulário comum em sentidos técnicos que partem mais ou menos de seu uso. Como seus pontos de partida são frequentemente diferentes dos meus, surge uma dificuldade no que concerne à tradução de seus termos. Destes, para evitar confusão, deixarei alguns sem tradução, uma vez que todo equivalente em inglês no qual consigo pensar já foi empregado por mim em um sentido ligeiramente diferente.

Os principais tópicos sob os quais as doutrinas de Frege serão discutidas são os seguintes: (1) sentido [*meaning/sinn*] e referência [*indication/bedeutung*]; (2) valores de verdade e juízo; (3) *Begriff* [conceito] e *Gegenstand* [objeto]; (4) classes; (5) implicação e lógica simbólica; (6) a definição de números inteiros e o princípio da abstração; (7) indução matemática e a teoria das progressões. Tratarei destes tópicos sucessivamente.

476. Sentido [*sinn*] e referência [*bedeutung*]. A distinção entre sentido (*Sinn*) e referência (*Bedeutung*)[4] é em linhas gerais, ainda que não exatamente, equivalente à minha distinção entre o conceito como tal [*concept as such*] e o que o conceito denota [*denotes*] (§ 96)[5]. Frege não apresentava essa distinção nos dois trabalhos levados em consideração (a *Begriffsschrift*

as propriedades comumente atribuíveis [*assigned*] a substâncias ou a substantivos. Para começar, todo termo é um sujeito lógico: ele é, por exemplo, sujeito da proposição que ele próprio é um. Ademais, todo termo é imutável e indestrutível. O que um termo é, ele é, e nenhuma mudança pode ser nele concebida sem que se destrua sua identidade e o faça outro termo. Outra marca [*mark*] que pertence aos termos é a identidade numérica com eles próprios e diversidade numérica com todos os outros termos. A identidade e a diversidade numérica são a fonte da unidade e da pluralidade; e assim a admissão de muitos termos destrói o monismo. E parece ser inegável [*undeniable*] que todo constituente de toda proposição possa ser contado como um e que nenhuma proposição contem menos que dois constituintes. *Termo* é, portanto, uma palavra útil, uma vez que [o vocábulo] marca uma divergência com várias filosofias, assim como, em várias sentenças, queremos falar de *qualquer* termo ou de *algum* termo. Entre os termos, é possível distinguir entre dois tipos, que denominarei respectivamente *coisas* e *conceitos*. Os primeiros são os termos indicados [*indicated*] por nomes próprios, os últimos, aqueles indicados por todas as outras palavras. Aqui nomes próprios devem ser entendidos de uma maneira mais ampla [*wider*] que a usual, e coisas também devem ser entendidas como compreendendo [*embracing*] todos os pontos particulares, instantes e muitas outras entidades que não são comumente chamadas de coisas. Mais uma vez, entre os conceitos, no mínimo dois tipos devem ser distinguidos, nomeadamente aqueles indicados por adjetivos e aqueles indicados por verbos. Os do primeiro tipo serão frequentemente denominados predicados ou conceito-classes; os últimos são sempre, ou quase sempre, relações".

3 A respeito da contradição de Russell, conferir artigo de MORAIS, L. I. (2018), publicado no presente dossiê.

4 Não traduzo *Bedeutung* [referência] por denotação [*denotation*] porque essa palavra tem um sentido técnico diferente do de Frege e também porque *bedeuten* [referenciar], para ele, não é bem o mesmo que denotar [*denoting*] para mim (N. A.). Para as menções a Meinong vale lembrar o séria "Da proposição" de a **Lógica do sentido** de Deleuze, mas especialmente a partir da página 20 quando o "grande filósofo e lógico" é mencionado como aquele que permitiria falar em um novo reconhecimento, agora no século XIX, do sentido como quarta dimensão da proposição. Valeria a pena dar uma lida no artigo "Teoria das descrições definidas e o debate com Meinong no 'On denoting'" de CANDIDO, A. A., já mencionado na nota introdutória.

[Conceitografia] e os *Grundlagen der Arithmetik* [Fundamentos da Aritmética]); ela aparece primeiro em *Ueber Begriff und Gegenstand* [Sobre o conceito e o objeto] (ver p. 198) [6] [7], e é trabalhado especialmente em *Ueber Sinn und Bedeutung* [Sobre o sentido e a referência]. Antes de realizar a distinção, ele entendia que identidade tinha alguma relação com os nomes dos objetos (*Begriffsschrift* [Conceitografia], p. 13): "A é idêntico a B" quer dizer que [*means*], afirma ele, o sinal [*sign*] A e o sinal [*sign*] B têm a mesma significação [*signification*] (*Begriffsschrift* [Conceitografia], p. 15)[8] – uma definição que, ao menos verbalmente, sofre de circularidade. Mas, posteriormente ele explica identidade [*identity*] praticamente do mesmo modo como ela é explicada no § 64. "A identidade [*identity*]", diz ele, "desafia a reflexão, dando origem a questões que não são fáceis de responder. É ela uma relação? Uma relação entre objetos [*gegenstand*]? Ou entre nomes [*names*] ou sinais [*signs*] de objetos [*gegenstände*]? (*Ueber Sinn und Bedeutung* [Sobre o sentido e a referência], p. 25)[9]. Devemos distinguir, diz ele, o sentido [*meaning*], no qual está contido o modo de apresentação, do que é designado [*indicated*] (a partir do *Bedeutung* [*referência*]). Assim, "a estrela vespertina" e "a estrela matutina" têm a mesma referência [*indication*], mas não o mesmo sentido [*meaning*]. Uma palavra comumente expressa sua referência [*indication*]; se desejamos falar de seu sentido [*meaning*], devemos utilizar aspas ou algum dispositivo deste tipo (pp. 27-8)[10]. A referência de um nome próprio [*proper name*] é o objeto [*object*] ao qual ele se refere [*indicates*]; a representação que o acompanha é bastante subjetiva; entre ambos se encontra o sentido [*meaning*], que não é subjetivo e, no entanto, também não é o próprio objeto [*object*] (p. 30)[11]. Um nome

5 O que o conceito denota é o indivíduo, ou os indivíduos, em si. O conceito como tal é a expressão usada para se referir, ou denotar, e fazer uma declaração acerca desses indivíduos. No "On denoting", Russell, ao falar da distinção feita por Frege, diz: "esse procedimento [tal distinção], apesar de não levar realmente a um erro lógico, é puramente artificial e não fornece uma análise correta da questão." (RUSSELL, 1905, p. 484), o que nos mostra sua clara ruptura com a opinião expressa nos **Princípios da matemática**.

6 Quando Russell cita Frege indicando paginação, remeteremos o leitor às traduções disponíveis no português. São elas: a **Conceitografia** e os artigos "Função e conceito", "Sobre o conceito e o objeto" e "Sobre o sentido e a referência", todas traduzidas por Alcoforado; bem como, **Fundamentos da Aritmética**, traduzida por Lopes dos Santos, cf. Referências bibliográficas da nota introdutória.

7 "Quando escrevi meus **Fundamentos de Aritmética**, ainda não havia feito a distinção entre sentido e referência, e por isso reunia sob a expressão 'conteúdo asserível' o que agora distingo e designo pelas palavras 'pensamento' e 'valor de verdade'" (FREGE, 2009, p. 117-118).

8 "A é idêntico a B" significa "o sinal de A e o sinal de B têm o mesmo conteúdo conceitual" (FREGE, 2009, p. 72).

9 "A igualdade desafia a reflexão, dando origem a questões que não são fáceis de responder. É ela uma relação? Uma relação entre objetos? Ou entre nomes ou sinais de objetos?" (FREGE, 2009, p. 129).

10 "Se as palavras são usadas de modo costumeiro, o que se pretende é falar de sua referência. Mas pode acontecer que se deseje falar das próprias palavras ou de seu sentido [...]. Temos, assim, sinais de sinais, ao se escrever, encerram-se as [tais] palavras entre aspas" (FREGE, 2009, p. 133-134).

11 "A referência de um nome próprio é o próprio objeto que por seu intermédio designamos; a ideia que dele temos é inteiramente subjetiva; entre uma e outra está o sentido que, na verdade, não é subjetivo como a ideia, mas que também não é o próprio objeto" (FREGE, 2009, p. 134).

próprio expressa seu sentido [*expresses its meaning*] e designa ou se refere à sua referência [*indicates its indication*] (p. 31)[12].

Essa teoria da referência [*theory of indication*] é mais abrangente e geral que a minha, conforme se percebe do fato de que todo nome próprio [*proper name*] é suposto como tendo os dois aspectos [*two sides*]. Parece-me que somente de nomes próprios [*proper names*], como aqueles derivados de conceitos [*concepts*] por meio de artigo definido, pode se dizer que têm sentido [*meaning*], e palavras tais como John meramente se referem [*indicate*] sem terem sentido [*meaning*]. Caso alguém admita, como eu faço, que conceitos [*concepts*] podem ser objetos [*objects*] e que podem ter nomes próprios [*proper names*], parece bastante evidente que seus nomes próprios [*proper names*], via de regra, os referenciarão [*will indicate*] sem ter nenhum sentido distinto [*any distinct meaning*]; porém a perspectiva oposta, embora leve a um regresso ao infinito, não parece ser logicamente impossível. O restante da discussão deste ponto precisará ser adiado até chegarmos à teoria de Frege do *Begriffe* [conceito].

477. Valores de verdade [*truth-values*] e juízo [*judgment*]. O problema a ser discutido sob este tópico é o mesmo daquele levantado no § 52,[13] a respeito da diferença entre proposições asseridas e não-asseridas [*between asserted and unasserted propositions*]. Mas a posição de Frege nesta questão é mais sutil que a minha e envolve uma análise mais radical do juízo [*judgment*]. Sua *Begriffsschrift* [Conceitografia], devido à ausência de distinção entre sentido [*meaning*] e referência [*indication*], oferece uma teoria mais simples que a de seus trabalhos posteriores. Eu a omitirei, portanto, das discussões.

Há, nos é dito (*Grundgesetze der Arithmetik* [Leis básicas da Aritmética], p. X), três elementos no juízo [*judgment*]: (1) o reconhecimento da verdade [*recognition of truth*][14], (2) o *Gedanke* [pensamento], (3) o valor de verdade (*Wahrheitswerth*) [*truth-value*]. Aqui, *Gedanke* [pensamento] é o que denominei de proposição não-asserida [*unasserted proposition*] – ou melhor, o que denominei por este nome abrange tanto o *Gedanke* [pensamento] sozinho quanto o *Gedanke* associado ao seu valor de verdade [*truth-value*]. Será proveitoso ter dois nomes para essas duas

12 "Um nome próprio (palavra, sinal, combinação de sinais, expressão) expressa seu sentido e designa ou refere-se à sua referência" (FREGE, 2009, p. 136).

13 Este é o aspecto lógico do problema da *Annahmen*, levantado por Meinong em seu hábil trabalho sobre o assunto, *Leipzig*, 1902. A parte lógica, embora não a parte psicológica, da obra de Meinong parece ter sido completamente antecipada por Frege (N.A.). Russell se refere ao artigo de mesmo nome escrito por Meinong.

14 Eis um tema que será longamente discutido por Deleuze-Guattari no capítulo "Prospectos e conceitos" de **O que é filosofia?**, o problema da "*recognição do verdadeiro* nos prospectos ou nas proposições informativas", especialmente a partir da p. 180; além das referências explicitas a Russell, uma adequada compreensão do que se tratra exigiria a leitura da coletânea de textos de Frege, já traduzida para o português, também por Alcoforado, sob o título **O pensamento: uma investigação lógica. Investigações lógicas (1918-9)**, para mais informações cf. referências bibliográficas da nota introdutória.

noções distintas; chamarei o *Gedanke* sozinho de um conceito proposicional [*propositional concept*]; chamarei de suposição[15] [*assumption*] o valor de verdade de um *Gedanke* [*truthvalue of a Gedanke*]. Ao menos formalmente, uma suposição [*assumption*] não exige que seu conteúdo seja um conceito proposicional [*propositional concept*]: para qualquer que seja *x*, "a verdade de *x*" é uma noção definida. Isso se refere à verdade [*means the true*] se *x* é verdadeiro, e a proposição se refere à falsidade [*means the false*] se *x* é falso ou não (*Function und Begriff* [Função e conceito], p. 21)[16]. É semelhante, de acordo com Frege, com "a falsidade de *x*". Essas não são asserções e negações das proposições [*assertions and negations of propositions*], mas somente asserções de verdade ou de falsidade [*assertions of truth or of falsity*], isto é, negação pertence ao que é asserido [*negation belongs to what is asserted*] e não é o oposto de asserção[17] [*assertion*]. Assim, temos primeiro um conceito proposicional [*propositional concept*], a seguir, sua verdade ou falsidade conforme seja o caso [*its truth or falsity as the case may be*] e, finalmente, a asserção da verdade ou falsidade [*the assertion of its truth or falsity*]. Assim, em um juízo hipotético, temos uma relação [*relation*], não de dois juízos [*judgments*], mas, sim, de dois conceitos proposicionais [*propositional concept*s] (*Ueber Sinn und Bedeutung* [Sobre o sentido e a referência], p. 43)[18].

Essa teoria se conecta de modo bastante curioso com a teoria do sentido e referência [*theory of meaning and indication*]. Considera-se que toda suposição [*assumption*] se refere [*indicates*] à verdade ou à falsidade (as quais se denomina valores de verdade [*truth-values*]), enquanto seu sentido indica [*means*] o conceito proposicional correspondente. A suposição [*assumption*] "$2^2 = 4$" se refere [*indicates*] à verdade, nos é dito, assim como "2^2" se refere [*indicates*] a 4 (*Function und Begriff* [Função e conceito], p. 13; *Ueber Sinn und Bedeutung* [Sobre o sentido e a referência], p. 32)[19] [20]. Em uma oração subordinada [*dependent clause*] ou onde ocorre um nome (como Odisseu) que não se refere a nada [*indicates nothing*], a sentença pode não ter referência [*no indication*]; mas quando a sentença tem um valor de verdade [*truth-value*], este é a sua referência [*indication*].

15 Frege, como Meinong, denomina-o de *Annahmen*: [cf.] *Function und Begriff* [Função e conceito], p. 21 (N.A.).

16 "Como uma tal função [que tenha por argumento um valor de verdade], temos convencionado [a regra de] que o valor dessa função deva ser o verdadeiro se o verdadeiro for tomado como argumento, enquanto que o valor será o falso em todos os demais casos, a saber, quando o argumento for o falso ou quando ele não for um valor de verdade" (FREGE, 2009, p. 98-99).

17 *Grundgesetze der Arithmetik* [Leis básicas da Aritmética], p. 10. Conferir também *Begriffsschrift* [Conceitografia], p. 4 (N.A.).

18 "É, em geral, incorreto dizer que no juízo hipotético dois juízos se inter-relacionam. [...] O que cabe ser dito é que 'num pensamento hipotético dois pensamentos se inter-relacionam" (FREGE, 2009, p. 149-150).

19 "Consequentemente, '$2^2 = 4$', por exemplo, refere-se ao verdadeiro, tal como, digamos, '2^2' se refere a 4" (FREGE, 2009, p. 92).

20 Quando se fala, com o referente [*term which indicates*], dele próprio, em oposição àquilo a que ele se refere [*what it indicates*], Frege usa aspas. Conferir, § 56 (N.A.).

Assim, toda sentença assertiva [*assertive sentence*] (*Behauptungssatz*) é um nome próprio [*proper name*], que se refere [*indicates*] ao verdadeiro ou ao falso (*Ueber Sinn und Bedeutung* [Sobre o sentido e a referência], pp. 32-4[21]; *Grundgesetze der Arithmetik* [Leis básicas da Aritmética], p.7). O sinal de juízo [*sign of judgment*] (*Urtheilstrich*) não se combina com outros sinais [*signs*] para denotar um objeto [*to denote an object*]; um juízo [*judgment*] não se refere a nada [*indicates nothing*], mas assere algo [*asserts something*]. Frege possui um símbolo especial para juízo [*symbol for judgment*], que é algo distinto e adicional ao valor de verdade [*truth-value*] de um conceito proposicional [*propositional concept*]. (*Grundgesetze der Arithmetik* [Leis básicas da Aritmética], p. 9-10)[22].

478. Existem algumas dificuldades na teoria acima, sobre as quais será proveitoso discutir. Em primeiro lugar, parece controverso se a introdução de valores de verdade [*truth-values*] assinala qualquer análise real [*any real analysis*]. Se considerarmos, digamos, "César morreu", pareceria que o que é asserido [*is asserted*] é o conceito proposicional [*propositional concept*] "a morte de César" e não "a verdade da morte de César". Este último parece ser apenas outro conceito proposicional [*propositional concept*], asserido [*asserted*] na proposição "a morte de César é verdadeira", que não é, penso eu, a mesma proposição que "César morreu". Existe aqui grande dificuldade em evitar elementos psicológicos, e parece que Frege lhes permitiu a intromissão ao descrever o juízo como o reconhecimento da verdade [*judgment as the recognition of truth*] (*Grundgesetze der Arithmetik* [Leis básicas da Aritmética], p. X). A dificuldade se deve ao fato de haver uma acepção psicológica na asserção [*psychological sense of assertion*], que é o que está ausente no *Annahmen* [*assumption/suposição*] de Meinong, e que não apresenta paralelo com a acepção lógica [*the logical sense*]. Na acepção psicológica [*psychologically*], qualquer proposição, seja verdadeira ou falsa, pode ser simplesmente pensada ou pode ser, de fato, asserida [*asserted*]: contudo, neste caso o erro seria impossível. Mas, na acepção lógica [*logically*], proposições verdadeiras só podem ser asseridas [*true propositions only are asserted*], embora elas possam ocorrer em uma forma não-asserida [*unasserted form*], como parte de outras proposições. Em "*p* implica *q*", cada uma das ou

21 "Toda sentença assertiva, caso importe a referência de suas palavras, deve ser considerada como um nome próprio; e sua referência, se tiver uma, é ou o verdadeiro ou o falso" (FREGE, 2009, p. 138).

22 Russell se refere aqui ao traço de juízo '|' (*Urtheilstrich*), sinal utilizado no simbolismo fregeano para indicar que o conteúdo da proposição que se segue está sendo asserido; *e.g.*, no juízo |– 2 + 2 = 4, o que se segue ao traço horizontal indica o conteúdo proposicional desse juízo e ao traço vertical que o antecede indica que tal conteúdo está sendo asserido. No mesmo sentido, Alcoforado comenta: "O termo por Frege empregado para designar o sinal "|" é *Urtheilstrich*, que literalmente significa 'traço de juízo'. No presente artigo [Função e conceito], ele não mais se utiliza dessa designação, mas da palavra *Senkrecht*, 'o [traço] vertical'. Este sinal associado ao traço de conteúdo '–' dá origem ao sinal '|–', que aparece pela primeira vez em sua *Begriffsschrift*, § 2, e para o qual Frege nunca reservou um nome especial. Mais tarde, Whitehead e Russell vieram a denominar o símbolo '|–' de 'sinal de asserção', designação pela qual esse sinal é hoje universalmente conhecido" (FREGE, 2009, p. 101).

ambas as proposições *p*, *q* podem ser verdadeiras, ainda que cada qual, nesta proposição, esteja não-asserida [*is unasserted*] em uma acepção lógica e não meramente em uma acepção psicológica [*in a logical, and not merely in a psychological, sense*]. Assim, a asserção [*assertion*] tem um lugar definido entre as noções lógicas [*logical notions*], embora haja uma noção psicológica de asserção à qual nada de lógico corresponde [*corresponds*]. Mas asserção [*assertion*] não parece ser constituinte [*constituent*] de uma proposição asserida [*asserted proposition*], embora esteja, em certa medida [*in some sense*], contida na proposição asserida [*asserted proposition*]. Se *p* é uma proposição, "a verdade de *p*" é um conceito [*concept*] que tem existência [*which has being*], mesmo que *p* seja falso, e assim "a verdade de *p*" não é o mesmo que *p* asserido [*asserted*]. Assim, nenhum conceito [*concept*] que equivalha a *p* asserido pôde ser encontrado e, portanto, a asserção [*assertion*] não é um constituinte em *p* asserido [*a constituent in p asserted*]. Ainda que asserção [*assertion*] não seja um termo [*term*] com o qual *p*, quando asserido [*asserted*], mantenha relação externa [*external relation*]; pois qualquer relação deste tipo precisaria ser ela própria asserida [*asserted*] para resultar no que desejamos. Uma dificuldade surge também devido ao suposto fato – acerca do qual se pode, no entanto, duvidar – de que uma proposição asserida [*asserted proposition*] nunca pode ser parte de outra proposição: assim, se isso for um fato, sempre que qualquer afirmação [*statement*] for realizada a respeito do *p* asserido [*p asserted*], ela não é de fato a respeito do *p* asserido [*p asserted*], mas apenas sobre a asserção de *p* [*assertion of p*]. Essa dificuldade se torna grave no caso do único princípio de inferência de Frege [*principle of inference*] (*Begriffsschrift* [Conceitografia], p. 9): "*p* é verdadeiro e *p* implica *q*; portanto, *q* é verdadeiro"[23]. Aqui é absolutamente essencial que haja realmente três asserções [*three actual assertions*], caso contrário a asserção [*assertion*] das proposições deduzidas das premissas asseridas [*asserted premises*] seria impossível; entretanto, as três asserções [*assertions*] juntas formam uma proposição, cuja unidade é evidenciada pela palavra *portanto*, sem a qual *q* não teria sido deduzido [*deduced*], e sim teria sido asserido [*asserted*] como uma nova premissa.

Também é quase impossível, ao menos para mim, separar asserção e verdade [*divorce assertion from truth*] como Frege faz. Uma proposição asserida [*asserted proposition*], ao que parece, deve ser o mesmo que uma proposição verdadeira. Podemos admitir que a negação pertença ao conteúdo da proposição [*that negation belongs to the content of a proposition*] (*Begriffsschrift* [Conceitografia], p. 4) e considerar toda asserção como asserindo [*assertion as asserting*] algo como verdade. Tomaremos como correlato [*We shall then correlate*] então *p* e *não-p* como

23 Conferir supra, § 18, (4) e § 38 (N.A.).

proposições não-asseridas [*unasserted propositions*], e consideraremos "*p* é falso" como tendo o sentido de [*meaning*] "não-*p* é verdadeiro". Mas separar asserção e verdade [*to divorce assertion from truth*] só parece possível tomando a asserção [*assertion*] em sua acepção psicológica [*psychological sense*].

479. A teoria de Frege de que suposições [*assumptions*] são nomes próprios [*proper names*] para verdadeiro e falso, conforme o caso, parece-me do mesmo modo insustentável. Um exame direto [*Direct inspection*] parece mostrar que a relação entre uma proposição e o verdadeiro ou o falso é bem diferente daquela entre (digamos) "o atual Rei da Inglaterra" e Eduardo VII. Além disso, se a perspectiva de Frege estivesse correta nesse ponto, nós teríamos de sustentar que em uma proposição asserida [*asserted proposition*] é o sentido [*meaning*] e não a referência [*indication*] que é asserido [*asserted*], pois, do contrário, todas as proposições asseridas asseririam [*asserted propositions would assert*] exatamente a mesma coisa [*the very same thing*], nomeadamente, o verdadeiro (uma vez que proposições falsas não são asseridas [*are not asserted*]). Assim, proposições asseridas [*asserted propositions*] não difeririam umas das outras de forma alguma, mas seriam todas estrita e simplesmente idênticas [*identical*]. Proposições asseridas [*asserted propositions*] não possuem referência [*indication*] (*Function und Begriff* [Função e conceito], p. 21), e podem somente diferir, se é que diferem, de algum modo análogo ao sentido [*meaning*]. Portanto, o sentido da proposição não-asserida [*meaning of the unasserted proposition*] junto com seu valor de verdade [*truth-value*] deve ser o que é asserido [*asserted*], se o sentido [*meaning*] for simplesmente rejeitado. Mas parece sem propósito introduzir valor de verdade [*truth-value*] aqui: parece ser suficiente dizer que uma proposição asserida é aquela cujo sentido é verdadeiro [*an asserted proposition is one whose meaning is true*], e dizer que o sentido verdadeiro [*meaning is true*] é o mesmo que dizer que o sentido é asserido [*meaning is asserted*]. Podemos então concluir que proposições verdadeiras, até mesmo quando elas ocorrem como partes de outras, são sempre e essencialmente asseridas [*always and essentially asserted*], enquanto que proposições falsas são sempre não-asseridas [*unasserted*], evitando, assim, a dificuldade quanto ao *portanto* discutida acima[24]. É possível também objetar a Frege que "o Verdadeiro" e "o Falso", em oposição à verdade e à falsidade, não denotam coisas singulares definidas [*do not denote single definite things*], mas antes a classe de proposições verdadeiras e falsas [*the classes of true and false propositions*] respectivamente. Esta objeção, no entanto, seria solucionada pela sua teoria do percurso [de valor],

24 No §478.

o qual corresponde aproximadamente às minhas classes [*classes*]; a verdade e a falsidade, diz ele, são coisas [*things*], e o verdadeiro e o falso são percursos (*v. inf.*).

480. *Begriff* [Conceito] e *Gegenstand* [objeto]. Funções [*functions*]. Chego agora a um ponto em que o trabalho de Frege é muito importante e demanda um exame cuidadoso. Seu uso da palavra *Begriff* subject[conceito] não corresponde exatamente à noção alguma em meu vocabulário, embora se aproxime bastante da noção de asserção [*assertion*] como definida no §43, e discutida no capítulo 7. Por outro lado, seu *Gegenstand* [objeto] parece corresponder exatamente àquilo que denominei uma coisa [*what I have called a thing*] (§ 48). Devo assim traduzir *Gegenstand* [*objeto*] por coisa [*thing*]. O significado do nome próprio [*the meaning of proper name*] parece ser para ele o mesmo que é para mim, mas ele considera o percurso [de valor] dos nomes próprios [*proper names*] como restrito às coisas [*confined to things*], porque apenas eles, em sua opinião, podem ser sujeitos lógicos [*logical subjects*].

A teoria fregeana das funções e do *Begriffe* [conceito] é apresentada com simplicidade em *Function und Begriff* [Função e conceito], e defendida contra as críticas de Kerry[25] em *Ueber Begriff und Gegenstand* [Sobre conceito e objeto]. Ele [Frege] considera funções [*functions*] – e quanto a isso concordo com ele – como mais fundamentais que predicados e relações; mas ele adota, a respeito de funções, a teoria do sujeito e da asserção que discutimos e rejeitamos no capítulo 7. A aceitação dessa perspectiva confere uma simplicidade à sua exposição que fui incapaz de atingir; contudo, não encontro nada em seu trabalho para me persuadir da legitimidade de sua análise.

Uma função Aritmética, por exemplo, $2x^3 + x$, não denota [*denote*], afirma Frege, o resultado de uma operação Aritmética, pois isso se trata meramente de um número, o que não traria nada de novo (*Function und Begriff* [Função e conceito], p. 5)[26]. A essência da função é o que resta quando o *x* é descartado, isto é, no exemplo acima, $2 (\ )^3 + (\ )$. O argumento *x* não pertence à função, mas os dois compõem um todo completo (*ib*., p. 6)[27]. Uma função pode ser uma proposição para todo valor da variável; seu valor é, então, sempre um valor de verdade [*truth-value*] (p. 13)[28]. Uma proposição pode ser dividida em duas partes, como em "César" e "conquistou a Gália". A primeira, Frege denomina de argumento [*argument*] e a última, denomina de função [*function*].

25 *Vierteljahrschrift für wiss*. *Phil*., vol. XI, pp. 249-307 (N. A.).

26 "Assim, se a função nada mais fosse que a referência de uma expressão de cálculo, ela seria apenas um número e nada traria de novo para a aritmética" (FREGE, 2009, p. 84-85).

27 "Importa mostrar que o argumento não é parte da função, mas que compõe juntamente com a função um todo completo" (FREGE, 2009, p. 86).

28 "A primeira pergunta que aqui surge é quais são os valores desta função para diferentes argumentos. [...] Assim, digo: 'o valor de nossa função é um valor de verdade'" (FREGE, 2009, p. 91-92).

Qualquer coisa é um argumento possível [*possible argument*] para uma função [*function*] (p. 17)[29] (essa divisão das proposições corresponde exatamente à minha divisão em sujeito [*subject*] e asserção [*assertion*], como explicados no §43, mas Frege não restringe esse método de análise como eu faço no capítulo 7). Uma coisa é qualquer coisa que não seja uma função [*function*], isto é, cuja expressão não deixa espaço vazio. As duas descrições seguintes a respeito da natureza da função [*function*] são citadas a partir do mais antigo e de um dos mais novos trabalhos de Frege respectivamente:

1. "Se, em uma expressão, cujo conteúdo não precisa ser proposicional (*beurtheilbar*), um sinal simples ou composto [*a simple or composite sign*] ocorre em um ou mais lugares, e se o pensarmos como substituível [*replaceable*] por outro [sinal] [*by something else*], mas sempre substituível pela mesma expressão em todos ou em algum desses lugares, então denominamos de função [*function*] a parte da expressão [*the part of the expression*] invariável neste processo e denominamos argumento a parte substituível [*replaceable part*]" (*Begriffsschrift* [Conceitografia], p. 16)[30].
2. "Se, de um nome próprio, excluirmos um nome próprio [*from a proper name we exclude a proper name*], do qual é parte ou todo do primeiro, em alguns ou todos os lugares em que ocorre, mas de tal modo que estes lugares permaneçam reconhecíveis como apropriados a serem preenchidos por um e o mesmo nome próprio arbitrário [*by one and the same arbitrary proper name*] (como as posições dos argumentos do primeiro tipo [*as argument positions of the first kind*]), denomino o que nós assim obtemos de o nome de uma função de primeira ordem com um argumento [*the name of a function of the first order with one argument*]. Tal nome, juntamente com um nome próprio [*proper name*] que preenche os lugares dos argumentos [*argument-places*], forma um nome próprio [*proper name*]" (*Grundgesetze der Arithmetik* [Leis básicas da Aritmética], p. 44).

A segunda definição pode se tornar mais clara com o auxílio de alguns exemplos. "O atual Rei da Inglaterra" é, de acordo com Frege, um nome próprio [*proper name*] e "Inglaterra" é um nome próprio [*proper name*] que dele faz parte. Assim, aqui podemos considerar Inglaterra como o argumento [*argument*] e "o atual Rei" como função [*function*]. Assim, somos levados a "o atual Rei de x". Essa expressão sempre terá um sentido [*a meaning*], mas não terá uma referência [*an*

29 "Devemos ir ainda mais adiante e admitir [quaisquer] objetos, sem restrição, como valores de função" (FREGE, 2009, p. 95).

30 "Se, em uma expressão, cujo conteúdo não precisa ser asserível, um sinal simples ou composto ocorre em um ou mais lugares, e se o pensarmos como substituível por outro [sinal], mas sempre substituível pela mesma expressão em todos ou em algum desses lugares, então chamamos de função a parte invariante da expressão e chamamos de argumento a parte substituível" (FREGE, 2012, p. 73).

indication] exceto para aqueles valores de *x* que são atualmente monarquias. A função acima não é proposicional. Mas "César conquistou a Gália" conduz a "*x* conquistou a Gália"; aqui nós temos uma função proposicional [*propositional function*]. Aqui, existe um pequeno detalhe a ser notado: a proposição asserida [*asserted proposition*] não é um nome próprio [*proper name*], mas somente a suposição [*assumption*] é um nome próprio [*proper name*] para o verdadeiro ou o falso (*v*. supra); assim, não é "César conquistou a Gália" que é asserido [*as asserted*], mas somente a suposição [*assumption*] correspondente que está envolvida na gênese de uma função proposicional [*propositional function*]. De fato, isto é suficientemente óbvio, uma vez que queremos que *x* seja capaz de ser qualquer coisa em "*x* conquistou a Gália", enquanto que não existe tal proposição asserida [*asserted proposition*] exceto quando *x* efetivamente realiza esse feito. Novamente, considere "Sócrates é homem implica [*implies*] que Sócrates é mortal". De acordo com Frege, isto (não asserido [*unasserted*]) é um nome próprio para o verdadeiro [*a proper name for the true*]. Ao variar o nome próprio "Sócrates", podemos obter três funções proposicionais [*propositional functions*], nomeadamente, "*x* é um homem implica que Sócrates é mortal", "Sócrates é um homem implica que *x* é mortal", "*x* é um homem implica que *x* é mortal". Dessas, a primeira e a terceira são verdadeiras para todos os valores de *x*, a segunda é verdadeira se e somente se *x* é um mortal.

Ao suprimir de modo semelhante um nome próprio [*a proper name*] no nome de uma função de primeira ordem com um argumento [*the name of a function of the first order with one argument*], nós obtemos o nome de uma função de primeira ordem com dois argumentos [*the name of a function of the first order with two arguments*] (*Grundgesetze der Arithmetik* [Leis básicas da Aritmética], p. 44). Assim, por exemplo, partindo de "1 < 2", nós temos primeiro "x < 2", que é o nome de uma função de primeira ordem com um argumento [*the name of a function of the first order with one argument*] e, então, "x < y", que é o nome de uma função de primeira ordem com dois argumentos [*the name of a function of the first order with two arguments*]. Ao suprimir uma função de modo semelhante, diz Frege, obtemos o nome de uma função de segunda ordem [*the name of a function of the second order*] (*Grundgesetze der Arithmetik* [Leis básicas da Aritmética], p. 44). Portanto, por exemplo, a asserção de existência [*assertion of existence*] em uma acepção matemática é uma função de segunda ordem [*function of the second order*]: "Existe pelo menos um valor de *x* satisfazendo ϕx" não é a função de *x* [*function of x*], mas pode ser considerado como uma função de ϕ [*function of* ϕ]. Aqui, é preciso que, sob nenhuma circunstância, ϕ seja uma coisa [*a thing*], mas ele pode ser qualquer função [*any function*]. Assim, essa proposição, considerada como uma função de ϕ [*function of* ϕ], é notadamente diferente de funções de primeira ordem [*functions*

of the first order], pelo fato de que os argumentos possíveis são diferentes. Desse modo, dada qualquer proposição, digamos *f(a)*, nós podemos considerar ou *f(x)*, a função de primeira ordem [*function of the first order*] resultante da variação de *a*, tendo mantido *f* constante, ou ϕ(a), a função de segunda ordem [*function of the second order*] que se obtém ao variar f tendo mantido *a* fixo; ou, finalmente, nós podemos considerar $\phi(x)$, na qual tanto f quanto *a* variam separadamente. (Deve ser observado que tais noções como ϕ *(a)*, na qual nós consideramos qualquer proposição concernente a *a*, estão compreendidas no [princípio da] identidade de indiscerníveis [*identity of indiscernibles*] da maneira que foi tratado em § 43.) Funções de primeira ordem com duas variáveis [*functions of the first order with two variable*], aponta Frege, expressam relações [*express relations*] (*Begriffsschrift* [Conceitografia], p. 17); o referente [*referent*] e o *relatum* são ambos sujeitos numa proposição relacional [*subjects in a relational proposition*] (*Grundlagen der Arithmetik* [Fundamentos da Aritmética], p. 82)[31]. Relações, tanto quanto predicados, pertencem, Frege diz corretamente, à lógica pura (*ib.* p. 83)[32].

481. A palavra *Begriff* [conceito] é usada por Frege querendo dizer quase o mesmo que função proposicional [*propositional function*] [(*e.g. Function und Begriff* [Função e conceito], p. 28)[33] [34]; quando existem duas variáveis, o *Begriff* [conceito] é uma relação. Uma coisa [*a thing*] é tudo o mais que não seja uma função, isto é, qualquer coisa cuja expressão [*expression*] não deixa qualquer espaço vazio[35] (*ib*., p. 18). À teoria de Frege da distinção essencial entre coisas [*things*] e *Begriffe* [conceitos], Kerry objeta (*loc. cit*. p. 272 ff.) que *Begriffe* [conceitos] podem também ocorrer como sujeitos [*occur as subjects*]. Quanto a isso, Frege elabora duas respostas. Em primeiro lugar, existe, diz ele, uma importante distinção devido a qual alguns termos só podem ocorrer como sujeitos [*some terms can only occur as subjects*], enquanto outros podem ocorrer também como conceitos [*can occur also as concepts*], mesmo se *Begriffe* [conceitos] também possam ocorrer como sujeitos [*as subjects*] (*Ueber Begriff und Gegenstand* [Sobre conceito e objeto], p. 195). Nisso concordo com ele inteiramente; a distinção é aquela empregada nos §§ 48 e 49. Porém, ele segue

31 "Cada par de objetos coordenados está – poder-se-ia dizer, como sujeito – para o conceito relacional como cada objeto está para o conceito sob o qual cai. O sujeito é aqui composto." (FREGE, 1983, p. 256).

32 "O conceito relacional pertence, pois, como o simples, à lógica pura" (FREGE, 1983, p. 256).

33 Temos aqui uma função [*function*] cujo valor é sempre um valor de verdade [*truth-value*]. Funções assim com um argumento [*such functions with one argument*], denominamos *Begriffe* [conceito]; com dois, denominamos relações". Conferir *Grundlagen der Arithmetik* [Fundamentos da Aritmética], pp. 82-3 (N. A.).

34 "Vemos assim quão estreitamente ligado está o que se chama, em lógica, de conceito com o que nós chamamos de função. Com efeito, pode-se dizer imediatamente: um conceito é uma função cujo valor é sempre um valor de verdade. (FREGE, 2009, p. 93).

35 "Um objeto é tudo o que não é função, tudo aqui cuja expressão não contém lugar vazio" (FREGE, 2009, p. 96).

para um segundo ponto, quanto ao qual, para mim, ele parece se enganar. Podemos, diz ele, ter um conceito caindo sob um de nível superior [*a concept falling under a higher one*] (como Sócrates cai sob homem, ele quer dizer, e não como grego cai sob homem); mas, em tais casos, não é o próprio conceito [*concept*], mas seu nome, que está em questão (*Ueber Begriff und Gegenstand* [*Sobre conceito e objeto*], p. 195). "O conceito cavalo", diz ele, não é um conceito [*concept*], mas uma coisa [*thing*]; o uso peculiar é indicado pelas aspas (*ib.* p. 196). Mas poucas páginas adiante ele faz afirmações que parecem envolver uma perspectiva diferente. Um conceito [*concept*], diz ele, é essencialmente predicativo mesmo quando algo é asserido acerca dele [*essentially predicative even when something is asserted of it*]: uma asserção [*an assertion*] que pode ser feita sobre um conceito [*a concept*] não se adequa a um objeto [*does not fit an object*]. Quando se diz de uma coisa que ela cai sob um conceito [*a thing is said to fall under a concept*], e quando se diz de um conceito que ele cai sob um conceito de nível superior [*a concept is said to fall under a higher concept*], as duas relações envolvidas, embora similares, não são as mesmas (*ib.* p. 201). É difícil para mim conciliar essas observações com aquelas da p. 195 [de *Sobre conceito e objeto*]; mas devo retornar a este ponto brevemente.

Frege reconhece a unidade de uma proposição [*the unity of a proposition*]: das partes de um conceito proposicional [*propositional concept*], diz ele, nem todas podem ser saturadas [*complete*], mas ao menos uma deve ser insaturada (*ungesättigt*) [*incomplete*] ou predicativa, de outro modo, as partes não iriam se combinar [*would not cohere*] (*ib*. p. 205). Ele reconhece também, embora não discuta, as peculiaridades resultantes de *algum* e *todo* e palavras desse tipo [*any and every and such words*]: deste modo, ele observa que todo número inteiro é a soma de quatro quadrados, mas "todo inteiro positivo" não é um valor possível [*a possible value*] para *x* em "*x* é a soma de quatro quadrados". O sentido [*meaning*] de "todo inteiro positivo", diz ele, depende do contexto (*Begriffsschrift* [Conceitografia], p. 17)[36] – uma observação que é, sem dúvida, correta, mas não exaure o assunto. Noções autocontraditórias [*self-contradictory notions*] são admitidas como conceitos [*concepts*]: *F* é um conceito [*concepts*] se "*a* cai sob o conceito *F*" é uma proposição independentemente de que coisa [*thing*] *a* possa ser (*Grundlagen der Arithmetik* [Fundamentos da Aritmética], p. 87)[37]. Um conceito é a referência [*a concept is the indication*] de um predicado; uma coisa [*thing*] é o que nunca pode ser a referência total [*whole indication*] de um predicado, embora

36 "A expressão 'todo número inteiro positivo', por si mesma, não propicia – diferentemente da [expressão] 'o número 20' – uma ideia independente; pelo contrário, ela só adquire um sentido no contexto de uma proposição (*Satz*)" (FREGE, 2012, p. 73).

37 "Emprego a palavra 'conceito' de maneira a ser 'a cai sob o conceito F'a forma geral de um conteúdo judicável que trate de um objeto *a* e permaneça judicável substituindo-se *a* pelo que quer que seja." (FREGE, 1983, p. 258-259).

possa ser a referência total de um sujeito (*Ueber Begriff und Gegenstand* [Sobre o conceito e o objeto. p. 198)[38].

482. A teoria acima, a despeito da estreita semelhança, difere em alguns pontos importantes da teoria apresentada na Parte I [dos *Princípios da matemática*] acima. Antes de examinar as diferenças, devo recapitular brevemente minha própria teoria.

Dado qualquer conceito proposicional [*propositional concept*], ou qualquer unidade [*unity*] (ver § 136), que possa no limite ser simples, seus constituintes são no geral de duas espécies [*two sorts*]: (1) aqueles que podem ser substituídos por algum outro qualquer [*anything else whatever*] sem que com isso se destrua a unidade do todo [*unity of the whole*]; (2) aqueles que não têm essa propriedade. Assim, em "a morte de César", algum outro [*anything else*] pode substituir *César*, mas um nome próprio [*proper name*] não pode substituir *morte*, e dificilmente alguma coisa conseguirá substituir *de*. Da unidade em questão, a primeira classe de constituintes[39] [*the former class of constituents*] será denominada termos [*terms*], a última, conceitos [*concepts*]. Teremos então que, acerca de qualquer unidade, considerar as seguintes questões:

2. O que permanece da dita unidade [*unity*] – quando um dos termos [*terms*] é simplesmente removido; ou, se o termo ocorre diversas vezes, quando ele é removido de uma ou mais posições em que ele ocorre; ou, se a unidade tem mais de um termo, quando dois ou mais de seus termos são removidos de algumas ou de todas as posições em que eles ocorrem – é o que Frege denomina função [*function*].
3. A classe de unidades que se distingue da dita unidade – se é que se distingue – ou pelo fato de um de seus termos [*terms*] ter sido substituído por algum outro termo [*term*] em uma ou mais das posições em que ele ocorre; ou pelo fato de dois ou mais de seus termos [*terms*] terem sido assim substituídos por outros termos [*terms*].
4. Qualquer membro da classe [*member of the class*] (2).
5. A asserção [*assertion*] de que todo membro da classe [*member of the class*] (2) é verdadeira.
6. A asserção [*assertion*] de que algum membro da classe [*member of the class*] (2) é verdadeira.
7. A relação de um membro da classe [*member of the class*] (2) com o valor que a variável assume neste membro [*member*].

38 "[...] um conceito é a referência de um predicado, enquanto que um objeto é o que nunca pode ser a referência total de um predicado, embora possa ser a referência de um sujeito." (FREGE, 2009, p. 118).

39 Para explicação sobre a designação 'termo', conferir nota 03 da presente tradução.

O caso fundamental é aquele no qual nossa unidade é um conceito proposicional [*where our unity is a propositional concept*]. A partir disso, deriva-se a noção matemática usual de função [*function*], que podia parecer mais simples à primeira vista. Se *f(x)* não é uma função proposicional [*propositional function*], seu valor para um dado valor de *x* (*f(x)* assumida como monovalente [*one-valued*]) é o termo *y* que satisfaz a função proposicional [*propositional function*] *y = f(x)*, isto é, que satisfaz, para o valor dado de *x*, alguma proposição relacional [*relational proposition*]; essa proposição relacional [*relational proposition*] está compreendida na definição de *f(x)* e uma tal função proposicional [*some such propositional function*] é exigida na definição de qualquer função que não seja proposicional.

Com respeito a (1), restringindo-nos a uma variável, foi sustentado no capítulo 7 que, exceto quando a proposição a partir da qual começamos é predicativa ou, do contrário, quando assere uma relação fixa para um termo fixo [*asserts a fixed relation to a fixed term*], não há entidade alguma [*entity*]: [nesse caso], a análise entre argumento e asserção [*argument and assertion*] não pode ser empreendida da maneira exigida. Assim, o que Frege denomina função [*function*], se nossa conclusão for segura, é, em geral, uma não-entidade [*a non-entity*]. Outro ponto de discordância com Frege, no qual, no entanto, ele parece estar com a razão, consiste no fato de eu não situar restrição alguma na variação da variável [*variation of the variable*], enquanto que Frege, conforme a natureza da função [*function*], restringe a variável a coisas [*variable to things*], a funções de primeira ordem com uma variável [*functions of the first order with one variable*], a funções de primeira ordem com duas variáveis [*functions of the first order with two variables*], a funções de segunda ordem com uma variável [*functions of the second order with one variable*] e assim sucessivamente. Há para ele, portanto, um número infinito de diferentes tipos de variação [*infinite number of different kinds of variability*]. Isso surge do fato de que ele considera como distintos o conceito ocorrendo como tal [*concept occurring as such*] e o conceito ocorrendo como termo [*concept occurring as term*], o que eu (§ 49) não distingui. Para mim, as funções [*functions*], que não podem ser valores de variáveis em funções de primeira ordem [*values of variables in functions of the first order*], são não-entidades [*non-entities*] e abstrações falsas [*false abstractions*]. Em vez do refugo [da noção] de uma proposição considerada em (1), substituo ou (2) ou (3) ou (4) de acordo com as circunstâncias. O fundamento para considerar como nem sempre possível a análise em argumento e função [*the analysis into argument and function*] é que, quando um termo [*one term*] é removido de uma proposição conceitual [*propositional concept*], o restante está apto a não ter qualquer espécie de unidade [*sort of unity*], mas a se desmembrar em um conjunto de termos

desarticulados. Assim, o que é fundamental em tal caso é (2). É possível mostrar a inadequação da definição geral de Frege para função [*function*], que pretende abranger também funções não proposicionais [*functions which are not propositional*], ao considerar o que pode ser denominado de função de identidade [*identical function*], isto é, *x* como função de *x*. Se seguirmos o concelho de Frege, e removermos o *x* esperando ter a função [*function*] no que restar, descobrimos que absolutamente nada restou; no entanto, nada não pode ser o sentido [*the meaning*] da função de identidade [*identical function*]. Frege pretende manter espaços vazios para indicar de algum modo [*indicated in some way*] o lugar do argumento a ser inserido; assim, ele afirma que em $2x^3 + x$ a função é $2(\ )^3 + (\ )$. Mas aqui sua exigência que os dois espaços vazios sejam preenchidos pela mesma letra não pode ser indicada [*indicated*]: não há meio de distingui-la do sentido [*mean*] que damos à função envolvida em $2x^3 + y$. O fato parece ser que queremos a noção de qualquer termo de uma certa classe [*any term of a certain class*], e é isso que nosso espaço vazio representa. A função [*function*], como uma entidade singular [*single entity*], é a relação (6) acima; podemos considerar então qualquer *relatum* dessa relação ou a asserção de todos ou alguns [*assertion of all or some*] dos *relata*, e qualquer relação pode ser expressa [*expressed*] nos termos do *referente* correspondente [*corresponding referent*], como em "Sócrates é homem" é expresso em termos de Sócrates. Mas o aparato formal usual dos cálculos de relações não pode ser empregado, porque ele pressupõe funções proposicionais [*propositional functions*]. Podemos dizer que uma função proposicional [*propositional function*] é uma relação muitos-um [*many-one relation*] que tem todos os termos [*all terms*] para a classe de seus referentes [*class of its referents*], e que tem seu *relata* contido entre proposições[40]; ou, se preferirmos, podemos denominar as classes [*class*] de *relata* de uma tal relação como função proposicional [*propositional function*]. Mas a aparência de definição formal [*the air of formal definition*] quanto a essas afirmações é falaciosa, uma vez que funções proposicionais [*propositional functions*] são pressupostas para definir a classe dos referentes [*class of referents*] e de *relata* de uma relação.

Assim, a partir de funções proposicionais [*propositional functions*], proposições são reunidas em classes [*collected into classes*] (essas classes não são mutualmente excludentes [*not mutually exclusive*]). Mas podemos também reuni-las em classes [*collect them into classes*] a partir dos termos [*terms*] que nelas ocorrem: todas as proposições contendo um dado termo irão formar uma classe [*class*]. Nesse sentido, obtemos proposições relativas a funções proposicionais variáveis [*variable propositional functions*]. Na notação $\phi(x)$, o ϕ é essencialmente variável [*essentially*

40 Nem todas as relações [*relations*] que têm essa propriedade [*property*] são funções proposicionais [*propositional functions*]; v. *inf* (N.A.).

variable]; se desejamos que ele assim não o seja, devemos tomar alguma proposição particular acerca de *x*, tal como "*x* é uma classe" [*"x is a class"*] ou "*x* implica *x*" [*"x implies x"*]. Assim, $\phi(x)$ essencialmente contém duas variáveis. Mas se decidirmos que ϕ não é uma entidade separável [*separable entity*], não podemos considerar o próprio ϕ como segunda variável. Será necessário tomar como nossa variável ou a relação de *x* para $\phi(x)$ ou, senão, a classe de proposições [*class of propositions*] $\phi(y)$ para diferentes valores de *y*, mas para ϕ constante. Isso não é relevante formalmente, mas é importante para a lógica ser clara quanto ao significado [*the meaning*] do que aparece como a variação de ϕ. Obtemos, deste modo, outra divisão de proposições em classes [*division of propositions into classes*], mas novamente essas classes não são mutualmente excludentes [*mutually exclusive*].

Da maneira acima, pareceria que podemos fazer uso de funções proposicionais [*propositional functions*] sem termos que introduzir os objetos que Frege denomina funções [*objects which Frege calls functions*]. É de se observar, no entanto, que o tipo de relação a partir da qual funções proposicionais são definidas é menos geral que a classe de relações muitos-um [*class of many-one relations*], tendo seu domínio coextensivo [*domain coextensive*] aos termos e seu contradomínio [*converse domain*] contido nas proposições. Pois, nesse sentido, qualquer proposição seria, em uma relação adequada, o *relatum* de qualquer termo, enquanto que o termo que é o referente [*referent*] deve, para uma função proposicional [*propositional function*], ser um constitutivo da proposição que é seu *relatum*[41]. Esse ponto ilustra novamente que a classe de relações envolvida é fundamental e não pode ser definida. Mas também parece mostrar que os diferentes tipos de variação [*different kinds of variability*] de Frege são incontornáveis, pois ao considerar (digamos) $\phi(2)$, onde ϕ é variável, a variável teria de ter como seu percurso [de valor] [*range*] a classe de relações acima [*class of relations*], que podemos denominar relações proposicionais [*propositional relations*]. De outra forma, $\phi(2)$ não é uma proposição, e, de fato, não tem significação [*is indeed meaningless*], pois estamos lidando com um indefinível [*indefinable*], o que demanda que $\phi(2)$ deva ser o *relatum* de 2 no que diz respeito a alguma relação proposicional [*propositional relation*]. A contradição discutida no capítulo 10 parece evidenciar que algum mistério espreita na variação de funções proposicionais [*variation of propositional functions*]; mas, no momento, a teoria de Frege de diferentes tipos de variáveis [*theory of different kinds of variables*] deve, penso eu, ser aceita.

41 A noção de constituinte de uma proposição [*notion of a constituent*] parece ser um indefinível lógico [*logical indefinable*] (N. A.).

483. Resta discutir novamente a questão se conceitos [*concepts*] podem ser convertidos em sujeitos lógicos [*logical subjects*] sem perda do sentido [*without change of meaning*]. A teoria de Frege, segundo a qual, quando o conceito parece fazê-lo, é na verdade o nome do conceito [*name of the concept*] que está envolvido, não demanda investigação. Em primeiro lugar, a mera asserção [*mere assertion*] "não é o conceito [*concept*], mas seu nome [*name*] que é envolvido" já fez do conceito um sujeito [*has already made the concept a subject*]. Em segundo lugar, parece sempre legítimo perguntar: "o que é isso que é designado por este nome [*named by this name*]?" Se não houvesse resposta, o nome [*name*] não poderia ser um nome [*name*]; mas, se há uma resposta, o conceito [*concept*], como oposto ao nome [*name*], pode ser convertido em sujeito [*subject*] (Frege, pode-se observar, não parece ter desemaranhado os elementos lógicos e linguísticos da designação [*of naming*]; o primeiro depende da denotação [*denoting*], e tem, acredito, um percurso [de valor] [*range*] muito mais restrito que Frege autoriza). É verdade que encontramos dificuldades na doutrina de que tudo pode ser um sujeito lógico [*logical subject*]: quanto a "qualquer um" [*"any a"*], por exemplo, e também quanto a plurais. Mas no caso de "qualquer um" ["*any a"*] ocorre ambiguidade [*there is ambiguity*], o que introduz uma nova categoria [*class*] de problemas; e quanto a plurais, existem proposições nas quais os plurais se comportam como sujeitos lógicos [*logical subjects*] em todos os aspectos exceto naquele em que eles são vários sujeitos [*many subjects*] e não apenas um (ver §§ 127, 128). No caso dos conceitos [*concepts*], entretanto, nenhuma dessas saídas é possível. O caso das proposições asseridas [*asserted propositions*] é difícil, mas pode ser atendido, penso eu, sustentando que uma proposição asserida [*asserted proposition*] é meramente uma proposição verdadeira, e é, portanto, asserida [*asserted*] onde quer que ocorra, mesmo quando a gramática parece levar à conclusão oposta. Assim, em suma, a doutrina dos conceitos que não podem ser convertidos em sujeitos [*the doctrine of concepts which cannot be made subjects*] parece insustentável.

484. Classes [Classes]. A teoria de classes [*theory of classes*] de Frege é muito difícil e eu não estou certo de tê-la entendido completamente. Ele dá o nome de *Werthverlauf* [42] [percurso de valor] a uma entidade [*entity*] que parece ser praticamente a mesma daquela que eu denomino de classe enquanto unidade [*class as one*]. O conceito de classe [*concept of the classe*] e de classe enquanto multiplicidade [*class as many*] não aparece em sua exposição. Ele diverge da teoria apresentada no capítulo 6 principalmente porque ele adota uma perspectiva mais intensional de classes [*a more intensional view of classes*] do que a eu tinha adotado, sendo levado a isso

42 Devo traduzir isso como percurso [de valor] [*range*] (N. A.).

sobretudo pelos atrativos de admitir a classe nula [*null-class*] e de distinguir um termo de uma classe cujo único membro é ele mesmo [*a term from a class whose only member it is*]. Concordo completamente que esses dois objetos não podem ser alcançados por uma teoria extensional [*extensional theory*], embora eu tenha tentado mostrar como satisfazer as exigências do formalismo [*requirements of formalism*] (§§ 69 e 73).

A extensão [*extension*] de um *Begriff* [conceito], diz Frege, é o percurso [de valor] [*range*] de uma função [*function*] cujo valor para todo argumento [*argument*] é um valor de verdade [*truth-value*] (*Function und Begriff* [Função e conceito], p. 16) [43]. Percursos [de valores] [r*anges*] são coisas [*things*], enquanto funções [*functions*] não são (*ib*., p. 19).[44] Não haveria classe nula [*null-class*] se as classes fossem tomadas pela extensão [*taken in extension*]; pois a classe nula [*null-class*] só é possível se uma classe não é uma coleção de termos [*if a class is not a collection of terms*] (*Kritische Beleuchtung einiger Punkte in E. Schröder's Vorlesungen über die Algebra der Logik* [Uma elucidação crítica de alguns pontos em E. Schröder], pp. 436-7). Se *x* é um termo [*term*], não podemos identificar *x*, como uma perspectiva extensionista exige [*extensional view*], com a classe cujo único membro [*the class whose only member*] é *x*; pois suponha *x* como sendo uma classe que tem mais de um membro [*the class having more than one member*] e permita que *y*, *z* sejam dois membros diferentes [*two different members*] de *x*; então, se *x* é idêntico [*identical*] à classe cujo único membro [*the class whose only member*] é *x*, *y* e *z* serão ambos membros dessa classe [*members of this class*] e serão, portanto, idênticos a *x* e uns aos outros, contrariamente à hipótese[45] [*contrary to the hypothesis*]. A extensão [*extension*] de um *Begriff* [conceito] está no próprio *Bregriff* [conceito] e não nos indivíduos [*the individuals*] que caem sob o *Begriff* [conceito] (*ib*., p. 451). Quando digo algo sobre todos os homens, nada digo sobre algum miserável no centro da África, que não é de modo algum referenciado [*indicated*], e que não pertence a referência [*the indication*] de homem (p. 454). *Begriffe* [conceitos] são anteriores a suas extensões [*prior to their extension*], e é um engano tentar, como Schröder faz, basear extensão em indivíduos [*extension on individuals*]; isso leva ao cálculo de regiões [*calculus of regions*] (*Gebiete*), não à lógica (p. 455)[46].

43 "Podemos designar como extensão de um conceito o percurso de valor de uma função cujo valor, para qualquer argumento, é um valor de verdade" (FREGE, 2009, p. 95).

44 "Os percursos de valores das funções são objetos, enquanto que as funções elas mesmas não o são (FREGE, 2009, p. 97).

45 *Ib*. p. 444. Conferir. *supra*, § 74 (N. A.).

46 Ernst Schröder (1841-1902), um dos mais importantes representantes da tradição algebrista da lógica, criticou a teoria da quantificação presente na **Conceitografia** de Frege, pois, na sua visão, essa não "[...] justifica seus outros desvios da notação Booleana, que pode ser modificada ou estendida de maneira análoga sem dificuldades (*Rechtfertigung seiner sonstigen Abweichungen von Boole's Schreibweise zu finden ist, sondern auch bei der leizteren die analoge Modification oder Erweiterung mit Leichtigkeit sich anbringen lässt*) (SCHRÖDER, 1880, p. 91-92). Schröder tenta demonstrar que a notação Booleana é suficiente para a quantificação criando sua teoria

O que Frege entende por percurso [de valor] [*range*] e como ele deve ser compreendido sem referência aos objetos [*to be conceived without reference to objects*], ele se dedica a explicar em seus *Grundgesetze der Arithmetik* [Leis básicas da Aritmética]. Ele começa determinando que duas funções proposicionais [*propositional functions*] terão o mesmo percurso [de valor] [*range*] quando elas tiverem o mesmo valor para todo valor de *x*, isto é, para todo valor de *x*, ambas são falsas ou ambas são verdadeiras (pp. 7, 14). Isso é estabelecido como uma proposição primitiva [*primitive proposition*]. Mas isso determina apenas a igualdade dos percursos [*equality of ranges*], não o que eles próprios são. Se $X(\xi)$ é uma função que nunca tem o mesmo valor para diferentes valores de ξ e se denotamos [*denote*] por ϕ' o percurso [de valor] [*range*] de ϕx, devemos ter $X(\phi') = X(\psi')$ quando e somente quando ϕ' e ψ' são iguais [*equal*], isto é, quando e somente quando ϕx e ψx sempre têm o mesmo valor. Assim, as condições para a igualdade de percursos [de valor] [*the conditions for the equality of ranges*] não determinam por si só quais serão os percursos [de valor] [*what ranges are to be*] (p. 16). Determinemos arbitrariamente – uma vez que a noção de percurso [de valor] [*the notion of a range*] ainda não está fixada – que o verdadeiro [*the true*] será o percurso da função [*the range of the function*] "*x* é verdadeiro" (como uma suposição [*assumption*] e não como uma proposição asserida [*asserted proposition*]), e que o falso [*the false*] é o percurso da função [*the range of the function*] "*x* = nem todo termo é igual a ele mesmo" [*not every term is identical with itself*]. Segue-se que o percurso [de valor] [*range*] de ϕx é o verdadeiro [*the true*] quando e apenas quando o verdadeiro [*the true*] e nada mais cai sob o *Begriff* [conceito] ϕx; o percurso [de valor] [*range*] de ϕx é o falso [*the false*] quando e apenas quando o falso [*the false*] e nada mais cai sob o *Begriff* [conceito] ϕx; em outros casos, o percurso [de valor] [*range*] nem é o verdadeiro nem o falso [*neither the true nor the false*] (pp. 17-18). Se apenas uma coisa cai sob um conceito [*one thing falls under a concept*], essa uma coisa [*this one thing*] é distinta do percurso [de valor] [*range*] do conceito [*the concept*] em questão (nota da p. 18) – a razão é a mesma mencionada acima.

Há um argumento (p. 49) para provar que o nome do percurso [*name of the range*] de uma função [*function*] sempre tem uma referência [*an indication*], isto é, que o símbolo empregado para isso nunca é sem significado [*meaningless*]. Diante da contradição discutida no capítulo 10, devo me inclinar a negar significado [*to deny a meaning*] para um percurso [de valor] [*range*] quando

---

baseada nas operações aritméticas ∑ (somatório) e ∏ (produtório), tal que a proposição particular é concebida como como '$\sum_{i=1}^{i=n} a_i$' e a proposição universal como '$\prod_{i=1}^{i=n} a_i$', já que nesta notação os sinais da soma '+' e multiplicação '×' eram utilizados para representar, respectivamente, a disjunção e a conjunção. Deste modo, a teoria da quantificação de Schröder consistia da conjunção ou disjunção de todos os termos (membros) de uma sequência, o que envolve um domínio cujo conjunto é contável, justamente a teoria que Russell critica na presente passagem.

temos uma proposição da forma ϕ [$f(\phi)$], onde f é constante e ϕ variável, ou da forma f_x (x), onde x é variável e f_x é uma função proposicional [*propositional function*] que é determinada quando x é dado, mas que varia de um valor de x a outro – provido, quando f_x é analisado em coisas e conceitos [*analysed into things and concepts*], a parte dependente [*the part dependent*] de x não consiste apenas de coisas [*things*], mas contém também ao menos um conceito [*at least one concept*]. É um caso muito complicado, no qual, devo dizer, não há classe enquanto unidade [*class as one*], minha única razão para resolvê-lo assim é que dessa forma encontramos saída para a contradição.

485. Por meio de funções proposicionais variáveis [*variable propositional functions*], Frege obtém uma definição da relação [*relation*] que Peano denomina ε, nomeadamente, a relação de um termo com uma classe da qual ele é membro[47] [*the relation of a term to a class of which it is a member*]. A definição é da seguinte maneira: "$a\varepsilon u$" se referirá ao termo [*is to mean the term*] (ou o percurso [de valor] dos termos [*range of terms*], se forem muitos ou nenhum) x tal que há uma função proposicional [*a propositional function*] ϕ que é tal que u é o percurso [de valor] [*range*] de ϕ e ϕa é idêntico [*identical*] a x (p. 53). Observa-se que isso define [*defines*] $a\varepsilon u$ para quaisquer coisas [*whatever things*] que possam ser a e u. Em primeiro lugar, suponha-se que u seja o percurso [de valor] [*range*]. Então, existe pelo menos um ϕ cujo percurso [de valor] [*range*] é u, e quaisquer duas [funções] cujo percurso [de valor] [*two whose range*] é u são consideradas por Frege como idênticas [*identical*]. Assim, podemos falar da função ϕ cujo percurso é u [*the function ϕ whose range is u*]. Nesse caso, $a\varepsilon u$ é a proposição ϕa que é verdadeira quando a é membro de u [*when a is a member of u*] e falsa de outro modo. Se, em segundo lugar, u não é um percurso [de valor] [*range*], então não existe uma função proposicional [*propositional function*] tal como ϕ, e, portanto, $a\varepsilon u$ é o percurso [de valor] de uma função proposicional que é sempre falsa [*the range of a propositional function which is always false*], isto é, o percurso-nulo [*null-range*]. Assim, $a\varepsilon u$ se refere ao verdadeiro [*indicates the truth*] quando u é um percurso [de valor] [*range*] e a é um membro [*member*] de u; $a\varepsilon u$ se refere ao falso [*indicates the false*] quando u é um percurso [de valor] [*range*] e a não é um membro [*member*] de u; em outros casos, $a\varepsilon u$ se refere [*indicates*] ao percurso-nulo [*null-range*].

É de se observar que a partir da equivalência [*the equivalence*] entre $x\varepsilon u$ e $x\varepsilon v$ para todos os valores de x nós podemos somente inferir a identidade [*infer the identity*] de u e v quando u e v são percursos [de valores] [*ranges*]. Quando eles não são percursos [de valores] [*ranges*], a

47 Conferir. §§ 21, 76, *supra* (N. A.).

equivalência sempre se manterá [*equivalence will always hold*], uma vez que *xεu* e *xεv* são percursos-nulos [*null-range*] para todos os valores de *x*; assim, se permitíssemos a inferência [*allowed the inference*] nesse caso, quaisquer dois objetos [*any two objects*] que não são percurso [de valor] [*range*] seriam idênticos [*identical*], o que é absurdo. Pode ser tentador duvidar se *u* e *v* precisam ser idênticos [*must be identical*] mesmo quando eles são percursos [*ranges*]: de uma perspectiva intensional de classes [*an intensional view of classes*], isso se torna uma questão em aberto.

Frege prossegue (p. 55) para uma definição análoga de função proposicional [*an analogous definition of the propositional function*] de três variáveis que eu tenho simbolizado [*symbolized*] como *xRy*, e aqui novamente ele fornece uma definição que não põe nenhuma restrição na variabilidade [*does not place any restrictions on the variability*] de *R*. Isso é feito pela introdução de um **percurso duplo** [de valor] [*double-range*], definido por uma função proposicional de duas variáveis [*a propositional function of two variables*]; nós podemos considerar isso como uma classe de pares com sentido [*class of couples with sense*][48]. Se, então, *R* for essa tal classe de pares [*such a class of couples*], e se (*x; y*) é um membro dessa classe [*member of this class*], *xRy* será mantido [*x R y is to hold*]; em outros casos, deverá ser falso ou nulo [*it is to be false or null*] como antes. Com base nisso, Frege, de modo bem sucedido, edifica o tanto de lógica de relações [*as much of the logic of relations*] quanto é requerido pela sua Aritmética; e ele está livre das restrições quanto à variabilidade [*the restrictions on the variability*] de R, que surgem da perspectiva intensional das relações [*intensional view of relations*] adotada no presente trabalho (*cf.* § 83).

486. A principal dificuldade que surge da teoria de classes acima [*theory of classes*] é que tipo de entidade seria um percurso [de valor] [*the kind of entity that a range*]. A razão que me levou, contra minhas inclinações, a adotar uma perspectiva extensional das classes [*extensional view of classes*], foi a necessidade de descobrir alguma entidade [*some entity*] determinada para uma função proposicional [*propositional function*] dada, e a mesma para qualquer função proposicional equivalente [*equivalent propositional function*]. Assim, "*x* é um homem" é equivalente [*equivalente*] (suponhamos) a "*x* é um bípede implume", e desejamos descobrir alguma entidade específica [*some one entity*] que é determinada da mesma maneira pelas duas funções proposicionais [*propositional functions*]. A única entidade [*the only single entity*] que fui capaz de descobrir é a de classe enquanto unidade [*class as one*] – exceto a classe derivada [*derivative class*] (também enquanto unidade [*as one*]) de funções proposicionais [*propositional functions*]

48 Negligenciando, por enquanto, nossas dúvidas sobre se há uma entidade tal como pares com sentido [*couple with sense*], cf. § 98 (N.A.).

equivalentes [*equivalent*] a alguma das funções proposicionais [*propositional functions*] dadas. Essa última classe [*this latter class*] é notadamente uma noção mais complexa [*a more complex notion*], que não nos autorizará a prescindir da noção geral de classe [*the general notion of class*]; mas essa noção mais complexa [*more complex notion*] (conforme concordamos no § 73) deve ser substituída pela classe de termos [*the class of terms*] no tratamento simbólico [*the symbolic treatment*], se tem de haver alguma classe nula [*any null-class*] e se a classe cujo único membro é um termo dado [*class whose only member is a given term*] deve ser distinguida deste termo [*term*]. Seria certamente uma simplificação grosseira admitir, como Frege faz, um percurso [de valor] [*range*] que é outra coisa além do todo composto dos termos [*the whole composed of the terms*] que satisfaçam a função proposicional [*propositional function*] em questão; mas da minha parte, o exame não me revelou nenhuma entidade assim [*no such entity*]. Com base nisto, e também por conta da contradição, sinto-me compelido a aderir à teoria extensional das classes [*extensional theory of classes*], embora não exatamente como apresentada no capítulo 6.

487. Que é necessária alguma modificação naquela doutrina, é demonstrado pelo argumento de *Kritische Beleuchtung einiger Punkte in E. Schröder's Vorlesungen über die Algebra der Logik* [Uma elucidação crítica de alguns pontos em E. Schröder]. p. 444. Este argumento parece capaz de demonstrar que uma classe [*class*], mesmo enquanto unidade [*as one*], não pode ser identificada com a classe da qual é o único membro [*the class of which it is the only member*]. No § 74, eu contestei que o argumento foi encontrado pela distinção entre a classe enquanto unidade [*the class as one*] e a classe enquanto multiplicidade [*class as many*], mas esta contestação me parece agora equivocada. Por este motivo, é necessário reexaminar a doutrina das classes como um todo [*the whole doctrine of classes*].

O argumento de Frege é da seguinte maneira. Se *a* é uma classe de mais de um termo [*a class of more than one term*], e se *a* é idêntico [*identical*] à classe cujo único termo [*class whose only term*] é *a*, então, ser um termo [*term*] de *a* é o mesmo que ser um termo da classe cujo único termo [*a term of the class whose only term*] é *a*, daí *a* ser o único termo [*only term*] de *a*. Este argumento parece provar não somente que a perspectiva extensional de classes [*the extensional view of classes*] é inadequada, mas que é completamente inadmissível. Pois, suponha ser *a* uma coleção [*collection*], e suponha que uma coleção de um termo [*collection of one term*] é idêntica [*identical*] a este termo [*term*]. Então, se *a* pode ser considerada como uma coleção [*one collection*], o argumento acima prova que *a* é o único termo [*the only term*] de *a*. Nós não podemos escapar ao dizer que ε deve ser a relação de conceito-classe [*a relation to the class-concept*] ou de conceito de

classe [*concept of the class*] ou de classe enquanto multiplicidade [*class as many*], pois se há qualquer entidade [*any such entity*] tal como uma classe enquanto unidade [*class as one*], haverá uma relação, que nós podemos chamar de ε, entre termos [*terms*] e suas classes enquanto unidade [*classes as one*]. Assim, o argumento acima leva à conclusão de que ou (α) uma coleção de mais de um termo [*a collection of more than one term*] não é idêntica [*identical*] à coleção cujo único termo é ela própria [*the collection whose only term it is*] ou (β) não há absolutamente nenhuma coleção enquanto unidade como termo [*no collection as one term at all*] no caso de uma coleção de muitos termos [*a collection of many terms*], mas a coleção [*the collection*] é única e exclusivamente múltipla [*many*]. Ou uma ou o outra destas deve ser admitida em virtude do argumento acima.

488. (α) Para quaisquer dessas perspectivas, existem sérias objeções. A primeira é o ponto de vista de Frege e Peano. Para perceber a natureza paradoxal dessa perspectiva, é preciso apreender claramente que não é apenas a coleção enquanto múltipla [*the collection as many*], mas a coleção enquanto unidade [*the collection as one*], que é distinta da coleção cujo único termo é ela própria [*the collection whose only term it is*] (eu falo de coleções [*collections*] porque é importante examinar a base [*the bearing*] do argumento de Frege em face da possibilidade de um ponto de vista extensional [*an extensional standpoint*]). Essa perspectiva, a despeito de seu paradoxo, é certamente a que parece ser exigida pelo simbolismo [*symbolism*]. É bastante essencial que devamos ser capazes de considerar uma classe como um único objeto [*a class as a single object*], que deva haver uma classe nula [*null-class*], e que um termo [*term*] não deva (em geral, seja qual for o caso [*at any rate*]) ser idêntico [*identical*] à classe da qual ele é o único membro [*the class of which it is the only member*]. É submetido a essas condições que o significado simbólico [*symbolic meaning*] de classe [*class*] deve ser interpretado. A noção de Frege de percurso [de valor] [*notion of a range*] pode ser identificada com a coleção enquanto unidade [*collection as one*], e até então tudo vai bem. Mas é muito difícil ver qualquer entidade [*any entity*] como o percurso [de valor] [*range*] fregeano e o argumento de que deve haver tal entidade [*such an entity*] é de pouca ajuda. Ademais, devido à contradição, certamente existem casos nos quais temos uma coleção enquanto múltipla [*collection as many*], mas nenhuma coleção enquanto unidade [*collection as one*] (§ 104). Examinemos então (β), e vejamos se ele nos oferece uma solução melhor.

(β) Suponhamos que uma coleção de um termo é esse termo singular [*a collection of one term is that one term*], e que uma coleção de muitos termos [*collection of many terms*] é (ou melhor são) estes muitos termos [*many terms*], de modo que não há absolutamente nenhum termo singular [*single term*] que é a coleção dos muitos termos [*collection of the many terms*] em questão. Nessa

perspectiva, não há, à primeira vista, em todo caso, nada paradoxal, e ela tem o mérito de admitir universalmente o que a contradição mostra ser algumas vezes o caso. Nesse caso, a menos que abandonemos um de nossos dogmas fundamentais, ε terá de ser uma relação de um termo com sua classe-conceito [*a relation of a term to its class-concept*], e não com sua classe [*class*]; se *a* é uma classe-conceito [*class-concept*], o que aparece simbolicamente [*symbolically*] como a classe cujo único membro é *a* [*the class whose only term is a*] será (pode-se supor) a classe-conceito [*class-concept*] sob a qual cai somente o conceito [*concept*] *a*, que é, claro (no geral, senão sempre), diferente de *a*. Devemos manter, por conta da contradição, que não há sempre uma classe-conceito [*class-concept*] para uma função proposicional [*propositional function*] dada ϕx, isto é, que não há sempre, para todo ϕ, alguma classe-conceito [*class-concept*] tal que $x \varepsilon a$ é equivalente [*equivalent*] a ϕx para todos os valores de *x*; e os casos nos quais não há classes-conceitos assim [*no such class-concept*] serão os casos nos quais ϕ é uma forma quadrática [*quadratic form*].

Até então, tudo vai bem. Mas agora não temos mais uma entidade definida [*one definite entity*] que é determinada igualmente por qualquer um dos conjuntos de funções proposicionais equivalentes [*a set of equivalent propositional functions*], isto é, pode-se argumentar que não há mais significado para a classe [*no meaning of class*] que seja determinado unicamente pela extensão [*extension*]. Assim, para tomar um caso em que isso leve a confusão, se *a* e *b* são diferentes conceitos-classe [*class-concepts*] tal que $x \varepsilon a$ e $x \varepsilon b$ são equivalentes [*equivalent*] para todos os valores de *x*, o conceito-classe [*the class-concept*] sob a qual nada mais senão *a* cai não será idêntica [*identical*] a que nada mais cai sob senão *b*. Assim, não conseguimos obter nenhum meio de denotar [*denoting*] o que deveria simbolicamente corresponder à classe enquanto unidade [*symbolically correspond to the class as one*]. Ou novamente, se *u* e *v* são classes semelhantes [*similar*], mas diferentes, "semelhante [*similar*] a *u*" é um conceito diferente [*a different concept*] de "semelhante [*similar*] a *v*"; assim, a menos que possamos encontrar algum significado extensional [*some extensional meaning*] para classe [*class*], não somos capazes de dizer que o número de *u* é o mesmo que o de *v*. E todos os usuais problemas elementares como os de combinações [*combinations*] (isto é, como o número de classes [*classes*] de tipos específicos [*specified kinds*] estão contidos [*contained*] em uma classe [*class*] dada) se tornarão impossíveis e mesmo sem significação [*meaningless*]. Por essas várias razões, um objetor pode argumentar, algo como classe enquanto unidade [*class as one*] deve ser mantido; e o percurso [de valor] [*range*] de Frege atende às condições requeridas. Parece ser necessário, portanto, aceitar percursos [de valores] [*ranges*] por um ato de fé, sem esperar ver se existem tais coisas [*such things*].

Apesar disso, a não-identificação da classe [*the class*] com a classe enquanto unidade [*class as one*], seja na minha forma, seja na forma do percurso [de valor] [*range*] fregeano, parece incontornável, e por um processo de exclusão a classe enquanto multiplicidade [*class as many*] é deixada como o único objeto [*the only object*] que pode fazer parte de uma classe [*a class*]. Por uma modificação da lógica até então defendida no presente trabalho, devemos ser capazes, penso eu, de satisfazer de uma vez por todas as exigências da contradição e manter-nos em harmonia com o senso comum[49].

489. Comecemos recapitulando as possíveis teorias de classe [*possible theories of classes*] que foram apresentadas. Uma classe [*a class*] pode ser identificada com (α) o predicado. (β) a classe conceito [*the class concept*], (γ) o conceito de classe [*the concept of the class*], (δ) o percurso [de valor] [*range*] de Frege, (ε) a conjunção numérica dos termos da classe [*the terms of the class*], (ζ) a totalidade [*the whole*] composta dos termos da classe [*the terms of the class*]. Dessas teorias, as três primeiras, que são intensionais [*intensional*], possuem o defeito de não resultarem em uma classe determinada [*a class determinate*] quando seus termos [*terms*] são dados. As três demais não possuem esse defeito, mas têm outros. (δ) é prejudicada pela dúvida de se há tal entidade [*such an entity*], e também pelo fato de que, se os percursos [de valores] [*ranges*] são termos [*terms*], a contradição é inevitável. (ε) é logicamente irrepreensível, mas não é uma entidade singular [*single entity*], exceto quando a classe tem só um membro [*the class has only one member*]. (ζ) não pode existir sempre como um termo [*as a term*], pela mesma razão empregada contra (δ); também não pode ser identificado com a classe [*the class*] devido ao argumento de Frege[50].

Apesar disso, sem um objeto singular[51] [*single object*] para representar uma extensão [*represent an extension*], a matemática desmorona. Duas funções proposicionais [*propositional functions*] que são equivalentes [*equivalent*] para todos os valores da variável podem não ser idênticas [*identical*], mas é necessário que haja algum objeto [*some object*] determinado por ambas. Qualquer objeto [*any object*] que possa ser proposto, entretanto, pressupõe uma noção de classe [*notion of class*]. Podemos definir classe de modo opcional [*we may define class optatively*] da seguinte forma: uma classe [*a class*] é um objeto [*object*] determinado exclusivamente por uma função proposicional [*propositional function*] e determinado do mesmo modo por qualquer função proposicional equivalente [*any equivalent propositional function*]. Agora não podemos tomar esse objeto [*this object*] como (tal qual outros casos de relações simétricas transitivas [*symmetrical*

49 A doutrina a ser defendida no que se segue é a negação direta do dogma afirmado na nota do § 70 (N.A.).

50 Arquivo I, p. 444 (N.A.).

51 Para o uso da palavra objeto [*object*] na seguinte discussão, ver nota do § 58 (N.A.).

transitive relations]) a classe de funções proposicionais [*the class of propositional functions*] equivalentes [*equivalent*] a uma função proposicional [*propositional function*] dada. Novamente, relações equivalentes [*equivalent relations*], consideradas intensionalmente [*intensionally*], podem ser distintas: desejamos, portanto, encontrar algum objeto específico [*some one object*] determinado igualmente por qualquer conjunto específico de relações equivalentes [*any one of a set of equivalent relations*]. Mas os únicos objetos [*objects*] que sugerem a si mesmos são a classe de relações [*the class of relations*] ou a classe de pares [*class of couples*] formando seu percurso [de valor] [*range*] comum. E sem a noção de classe [*the notion of class*], problemas elementares, como "quantas combinações [*combinations*] podem ser formadas de *m* objetos [*objects*] *n* de cada vez?" se tornam sem significação [*meaningless*]. Ainda mais, parece imediatamente evidente que há alguma razão [*there is some sense*] para dizer que dois conceitos-classes [*class-concepts*] têm a **mesma** extensão [*extension*] e isso requer que haja algum objeto [*object*] que pode ser denominado extensão da conceito-classe [*extension of a class-concept*]. Mas é excessivamente difícil descobrir qualquer objeto assim [*any such object*] e a contradição prova de modo conclusivo que, mesmo se algumas vezes houver um objeto assim [*such an object*], existem funções proposicionais [*propositional functions*] para as quais a extensão [*extension*] não é um termo [*one term*].

A classe enquanto multiplicidade [*class as many*], que numeramos (ε) acima, é irrepreensível, mas são muitos [termos] e não um [*is many and not one*]. Podemos, se escolhermos, representá-la por um único símbolo [*single symbol*]: assim *x*ε*u* significa [*mean*] "*x* é um dos *u*'s". Isso não deve ser tomado como uma relação de dois termos [*relation of two terms*], *x* e *u*, porque *u* enquanto conjunção numérica [*as the numerical conjunction*] não é um termo singular [*single term*], e nós queremos dar um significado [*a meaning*] ao *x*ε*u* que se mantenha o mesmo se por *u* substituíssemos uma classe equivalente [*an equal class*] *v*, que nos previne de interpretar *u* intensionalmente [*intensionally*]. Assim, podemos considerar "*x* é um dos *u*'s" como expressando [*expressing*] uma relação de *x* com muitos termos [*many terms*], dentre os quais *x* está incluído. A principal objeção a essa perspectiva, se apenas termos singulares [*single terms*] podem ser sujeitos [*subjects*], é que se *u* é um símbolo representando essencialmente muitos termos [*standing essentially for many terms*], não podemos fazer de *u* um sujeito lógico [*logical subject*] sem nos arriscarmos a erros. Não podemos mais falar, pode-se supor, de uma classe de classes [*a class of classes*]; pois o que deveriam ser os termos de tal classe [*terms of such a class*] não são termos singulares [*single terms*], mas são cada um muitos termos [*each many terms*].[52] Não podemos

52 Quando quer que o contexto exija, o leitor deverá adicionar "se a classe [*the class*] em questão (ou todas as classes [*all the classes*] em questão) não consistir de um termo singular [*single term*]" (N.A.).

asserir [*assert*] um predicado de muitos [*of many*], pode-se supor, exceto no sentido de asseri-lo [*in the sense of asserting*] de cada um dos muitos [*many*]; mas o que é requerido aqui é que a asserção [*assertion*] de um predicado relativo a muitos enquanto muitos [*concerning the many as many*], e não relativo a cada um nem ainda relativo ao todo (se há algum) que todos compõem. Assim, uma classe de classes [*a class of classes*] será múltipla de muitos [*many many's*]; seus constituintes serão cada um exclusivamente múltiplos [*each be only many*], e não poderão, portanto, ser de modo algum, pode-se supor, constituintes singulares [*single constituents*]. Agora me vejo forçado a manter, apesar da aparente dificuldade lógica, que isso é precisamente o que é requerido para a asserção de número [*the assertion of number*]. Se temos uma classe de classes [*class of classes*], da qual cada um dos membros [*members*] têm dois termos, é necessário que os membros [*members*] devam ser genuinamente um duplo [*genuinely two-fold*], e não sejam uma unidade [*each one*]. Ou novamente, "Brown e Jones são dois" requer que não precisemos combinar Brown e Jones em um todo único [*single whole*], mas ainda assim ela tem a forma de uma proposição sujeito-predicado [*the form of a subject-predicate proposition*]. Mas agora uma dificuldade surge quanto ao número dos membros [*number of members*] de uma classe de classes [*a class of classes*]. Em que sentido [*in what sense*] podemos falar de dois pares [*two couples*]? Isso parece requerer que cada par [*each couple*] seja uma unidade singular [*single entity*]; entretanto, mesmo se o fossem, precisaríamos de duas unidades [*two units*] e não de dois pares [*two couples*]. Requeremos um sentido de diversidade de coleções [*a sense for diversity of collections*], significando [*meaning*], aparentemente deste modo, que $x\varepsilon u$ e $x\varepsilon v$ não são equivalentes [*are not equivalent*] para todos os valores de x.

490. A doutrina lógica que se impõe a nós é esta: o sujeito de uma proposição [*subject of a proposition*] não pode ser um termo singular [*single term*], mas essencialmente termos múltiplos [*many terms*]; este é o caso em todas as proposições que asserem [*assert*] números que não sejam 0 e 1. Mas os predicados ou conceitos-classe [*class-concepts*] ou relações que podem ocorrer em proposições que possuem sujeitos plurais [*plural subjects*] são diferentes (com algumas exceções) daqueles que podem ocorrer em proposições que possuem termos singulares como sujeitos [*single terms as subjects*]. Embora uma classe [*class*] seja múltipla [*many*] e não singular [*one*], ainda há identidade e diversidade entre classes [*identity and diversity among classes*], e, assim, classes [*classes*] podem ser consideradas [*counted*] como se cada uma fosse uma unidade genuína [*genuine unity*]; e, desta forma, podemos falar de **uma** classe [*one class*] e das classes que são membros da classe de classes [*the classes which are members of a class of classes*]. No entanto, é preciso que **um** [*one*] seja considerado de modo diferente, quando asserido de uma classe [*asserted of a class*] e

quando é asserido de um termo [*asserted of a term*]; ou seja, há um significado [*a meaning*] de **um** [*one*] que é aplicável quando se fala de **um termo** [*one term*] e outro que é aplicável quando se fala de **uma classe** [*one class*], mas há também um significado geral [*general meaning*], aplicável em ambos os casos. A doutrina fundamental sobre a qual todo o restante repousa é aquela na qual o sujeito [*subject*] de uma proposição pode ser plural [*plural*] e que tais sujeitos plurais [*plural subjects*] são o significado pretendido [*what is meant*] por classes que possuem mais de um termo[53] [*classes which have more than one term*].

Agora, será necessário distinguir (1) termos [*terms*], (2) classes [*classes*], (3) classes de classes [*classes of classes*] e assim por diante *ad infinitum*; nós deveremos sustentar que nenhum membro de um conjunto [*no member of one set*] é um membro de qualquer outro conjunto [*a member of any other set*] e que *xεu* requer que *x* deva ser de um conjunto de um nível inferior por um [*a set of a degree lower by one*] ao conjunto [*set*] para o qual *u* pertence. Assim, *xεx* se tornará uma proposição sem significação [*meaningless proposition*]; e, desse modo, evita-se a contradição.

491. Mas devemos agora considerar o problema das classes [*of classes*] que têm um membro ou nenhum [*one member or none*]. O caso da classe nula [*null-class*] pode ser atendido com uma simples negação – isso é apenas inconveniente e não autocontraditório. Mas no caso das classes que têm apenas um termo [*classes having only one term*] ainda é necessário distingui-las dos seus únicos membros [*sole members*]. Isso resulta do argumento de Frege, que podemos repetir do seguinte modo. Sendo *u* uma classe tendo mais de um termo [*a class having more than one term*]; sendo *iu* a classe das classes [*the class of classes*] cujo único membro [*only member*] é *u*. Então, *iu* tem um membro [*one member*], *u* tem muitos; daí que *u* e *iu* não são idênticos [*identical*]. Podemos duvidar, à primeira vista, se este argumento é válido. A relação de *x* com *u* expressa por *xεu* é uma relação de um único termo com muitos termos [*a relation of a single term to many terms*]; a relação de *u* com *iu* expressa [*expressed*] por *uεiu* é uma relação de muitos termos [*many terms*] (como sujeito [*subject*]) com muitos termos [*many terms*] (como predicado)[54]. Um objetor poderia argumentar que essa é uma relação diferente daquela anterior e assim o argumento desmorona. É de modos diferentes que *x* é um membro [*member*] de *u* e que *u* é um membro [*member*] de *iu*; assim, *u* e *iu* podem ser idênticos [*identical*], contrariamente ao argumento.

Esta tentativa, no entanto, de escapar do argumento de Frege pode ser refutada. Para todos os propósitos da Aritmética, para começar, e para muitos dos propósitos da lógica, é necessário que haja um significado [*a meaning*] para ε que possa ser igualmente aplicado para a relação de um

53 Conferir §§ 128, 132 *supra* (N.A.).

54 A palavra predicado é usada aqui em um sentido vago [*loosely*], e não no sentido preciso definido no § 48 (N.A.).

termo com uma classe [*the relation of a term to a class*], de uma classe com uma classe de classes [*a class to a class of classes*] e assim sucessivamente. Mas o principal ponto é que, se todo termo singular [*single term*] é uma classe [*class*], a proposição *x*ε*x*, a qual dá origem à contradição, deve ser admissível. É apenas distinguindo *x* de *ix*, e insistindo que em *x*ε*u* o *u* deve ser sempre de um tipo superior por um [*type higher by one*] que x, que a contradição pode ser evitada. Assim, embora possamos identificar a classe com a conjunção numérica de seus termos [*identify the class with the numerical conjunction of its terms*], quando há um único termo [*only one term*] devemos aceitar o percurso [de valor] [*range*] de Frege como um objeto distinto [*object distinct*] de seu único termo [*only term*]. E tendo feito isso, podemos naturalmente admitir também um persurso [de valor] [*range*] no caso de uma função proposicional nula [*null propositional function*]. Podemos divergir de Frege apenas considerando um percurso [de valor] [*range*] como não sendo um termo [*a term*] em caso algum, mas um objeto [*object*] de um tipo lógico diferente [*different logical type*], no sentido [*in the sense*] de que uma função proposicional $\phi(x)$, na qual *x* pode ser qualquer termo [*any term*], é no geral sem significação [*meaningless*] se nós substituirmos *x* por um percurso [de valor] [*range*]; e se *x* pode ser qualquer percurso [de valor] de termos [*any range of terms*], $\phi(x)$ será no geral sem significação [*meaningless*] se por *x* substituirmos ou um termo [*a term*] ou um percurso [de valor] de percurso [de valor] de termos [*a range of ranges of terms*]. Percursos [de valores] [*Ranges*], finalmente, são o que é apropriado de denominar como classes [*classes*], e é deles que números são asseridos [*asserted*].

492. De acordo com a perspectiva aqui defendida, será necessário, para toda variável, referenciar [*to indicate*] se seu âmbito de significância [*field of significance*] são termos [*terms*], classes [*classes*], classes de classes [*classes of classes*] e assim sucessivamente[55]. Uma variável não será capaz, exceto em casos especiais, de estender-se de um desses conjuntos para outro [*to extend from one of these sets into another]*; e em *x*ε*u*, o *x* e o *u* devem sempre pertencer a tipos diferentes [*different types*]; ε não será uma relação entre objetos do mesmo tipo [*a relation between objects of the same type*], mas εε ou εRε[56] serão, na condição que R o seja. Teremos de distinguir também entre relações de acordo com os tipos [*types*] aos quais seus domínios [*domains*] e contradomínios [*converse domains*] pertencem; também variáveis cujos âmbitos incluem relações [*fields include relations*], essas sendo entendidas como classes de pares [*classes of couples*], por regra não incluirão nada a mais, e relações entre relações serão diferentes no tipo [*different in type*] daquelas relações entre termos. Isso parece conduzir à verdade – embora de uma forma completamente

55 Ver apêndice B (N.A.).
56 Sobre essa notação, ver §§ 28 e 97 (N.A.).

extensional [*extensional form*] – subjacente à distinção fregeana entre termos [*terms*] e vários tipos de função [*kinds of function*]. Além disso, de fato, a opinião defendida aqui parece aderir muito de perto ao senso comum.

Assim, a conclusão final é que a teoria correta das classes [*theory of classes*] é ainda mais extensional [*extensional*] que aquela do capítulo 6; que a classe enquanto multiplicidade [*class as many*] é o único objeto [*the only object*] sempre definido pela função proposicional [*propositional function*] e é adequada para propósitos formais [*formal purposes*]; que a classe enquanto unidade [*class as one*], ou o todo composto dos termos da classe [*whole composed of the terms of the class*], é provavelmente uma entidade [*entity*] genuína exceto onde a classe [*class*] é definida por uma função quadrática [*a quadratic function*] (ver § 103), mas nesses casos, e em outros casos possíveis, a classe enquanto multiplicidade [*class as many*] é o único objeto definido de modo exclusivo [*object uniquely defined*].

A teoria de que há diferentes tipos de variáveis [*different kinds of variables*] demanda uma reforma na doutrina da implicação formal [*formal implication*]. Em uma implicação formal [*formal implication*], a variável, de modo geral, não assume todos os valores aos quais variáveis são suscetíveis, mas apenas assume aqueles que tornam a função proposicional [*propositional function*] em questão uma proposição. Para outros valores da variável, deve-se considerar que qualquer função proposicional [*propositional function*] dada se torna sem significação [*meaningless*]. Assim, em $x \varepsilon u$, u precisa ser uma classe [*class*] ou uma classe de classes [*class of classes*] ou etc., e x precisa ser um termo [*term*] se u é uma classe [*class*], uma classe se u é uma classe de classes [*class of classes*], e assim sucessivamente; em toda função proposicional [*propositional function*] existirá algum percurso [de valor] [*range*] admissível para a variável, mas, em geral, existirão valores possíveis para outras variáveis que não serão admissíveis no caso dado. Esse fato exigirá uma certa modificação dos princípios da lógica simbólica [*Symbolic Logic*]; mas permanece verdadeiro que em uma implicação formal [*formal implication*], todas as proposições pertencentes a uma função proposicional [*propositional function*] dada são asseridas [*asserted*].

Com isso, chegamos ao fim da parte mais filosófica do trabalho de Frege. Resta lidar brevemente com sua lógica simbólica [*Symbolic Logic*] e Aritmética [*Arithmetic*]; mas aqui me encontro de acordo com ele de forma tão completa que dificilmente é necessário fazer mais além de reconhecer sua descoberta de proposições que, quando escrevi, acreditei que fossem novas.

493. **Implicação [*implication*] e Lógica Simbólica [*Symbolic Logic*]**. A relação empregada por Frege como fundamental na lógica de proposições [*logic of propositions*] não é exatamente a

mesma que eu tenho chamado de implicação: é uma relação que se estabelece entre *p* e *q* sempre que *q* é verdadeira ou *p* não é verdadeira, enquanto que a relação que eu emprego se estabelece sempre que *p* e *q* são proposições e *q* é verdadeira ou *p* é falsa. Quer dizer, a relação de Frege se estabelece quando *p* não é proposição alguma, qualquer que possa ser *q*; a minha não se estabelece a não ser que *p* e *q* sejam proposições. A definição dele possui a vantagem formal [*formal advantage*] de evitar a necessidade de hipóteses da forma "*p* e *q* são proposições"; mas possui a desvantagem de não levar a uma definição de **proposição** e de negação [*negation*]. De fato, negação [*negation*] é tomada por Frege como indefinível [*indefinable*]; **proposição** é introduzida por meio da noção indefinível de um valor de verdade [*indefinable notion of a truth-value*]. Para qualquer que seja *x*, "o valor de verdade [*truth-value*] de *x*" se referirá [*is to indicate*] ao verdadeiro se *x* for verdadeiro, e ao falso em todos os outros casos. A notação de Frege possui certas vantagens sobre a de Peano, apesar de ser excessivamente intrincada e de difícil uso. Ele invariavelmente define expressões para todos os valores da variável, enquanto que as definições de Peano são frequentemente precedidas por uma hipótese. Ele possui um símbolo especial para asserção [*a special symbol for assertion*] e ele é capaz de asserir [*to assert*] para todos os valores de *x* uma função proposicional [*propositional functio*n] não declarando [*stating*] uma implicação [*implication*], o que o simbolismo [*symbolism*] de Peano não fará. Ele também distingue, pelo uso de letras latinas e germânicas respectivamente, entre **qualquer** proposição de certa função proposicional [*any proposition of a certain propositional function*], e **todas** as tais proposições [*all such propositions*]. Ao usar implicações [*implications*] sempre, Frege evita o produto lógico de duas proposições [*the logical product of two propositions*] e, dessa maneira, não possui nenhum axioma correspondendo a Importação [*Importation*] e Exportação [*Exportation*].[57] Portanto, a asserção conjunta [*joint assertion*] de *p* e *q* é a negação de "*p* implica *não-q*".

494. **Aritmética [*Arithmetic*]**. Frege dá exatamente a mesma definição de número cardinal que eu dei, pelo menos se identificarmos seu percurso [de valor] [*range*] com minha classe[58] [*class*]. Mas acompanhando sua teoria intensional de classes [*intensional theory of classe*], ele considera o número como uma propriedade da conceito-classe [*a property of the class-concept*], não da classe como extensão [*class in extension*]. Se *u* é um percurso [de valor] [*range*], o número de *u* é o percurso [de valor] [*range*] do conceito [*concept*] "percurso [de valor] semelhante [*range similar*] a *u*". Nos *Grundlagen der Arithmetik* [Fundamentos da Aritmética], outras teorias são discutidas e

57 Ver § 18, (7), (8) (N.A.).

58 Ver *Grundlagen der Arithmetik* [Fundamentos da Aritmética]. pp. 79, 85; *Grundgesetze der Arithmetik* [Leis básicas da Aritmética]. p. 57, Df. Z (N.A.).

recusadas. Números não podem ser asseridos de objetos [*be asserted of objects*], porque o mesmo conjunto de objetos [*set of objects*] pode ter diferentes números atribuídos [*assigned*] a ele (*Grundlagen der Arithmetik* [Fundamentos da Aritmética], p. 29)[59]; por exemplo, um exército é tantos regimentos e tantos outros números de soldados. Essa perspectiva parece envolver uma perspectiva por demais física dos objetos [*objects*]: eu não considero que o exército é o mesmo objeto [*the same object*] que os regimentos. Um argumento mais contundente para a mesma perspectiva é que 0 não se aplicará a objetos [*will not apply to objects*], mas somente a conceitos [*concepts*] (p. 59). Esse argumento, penso eu, é conclusivo até certo ponto; mas ele é satisfeito pela perspectiva do significado simbólico [*symbolic meaning*] das classes [*classes*] estabelecido no §73. Os próprios números, como outros percursos [de valores] [*ranges*], são coisas [*things*] (p. 67). Pois, definindo números como percursos [de valores] [*ranges*], Frege fornece os mesmos fundamentos gerais que forneci, nomeadamente o que denomino princípio de abstração [*principle of abstraction*]. Nos *Grundlagen der Arithmetik* [Fundamentos da Aritmética], vários teoremas nas bases da Aritmética cardinal são provados com grande elaboração, tanto que muitas vezes é difícil descobrir a diferença entre as etapas sucessivas em uma demonstração. Diante da contradição do capítulo 10[60], é evidente que alguma correção é necessária nos princípios de Frege; mas é difícil acreditar que ela possa fazer algo além de introduzir alguma limitação geral [*general limitation*] que deixa os detalhes incólumes.

495. Além de seu trabalho com os números cardinais, Frege, já na *Begriffsschrift* [Conceitografia], tem uma teoria das progressões muito admirável [*theory of progressions*], ou melhor, de todas as séries [*series*] que podem ser geradas por relações muitos-um [*many-one relations*]. Frege não se restringe a relações biunívocas [*one-one relations*]: enquanto nos movermos em apenas uma direção [*in only one direction*], uma relação muitos-um [*a many-one relation*] gerará séries [*generate a series*]. Em algumas partes de sua teoria, ele chega a lidar com relações gerais. Ele começa considerando, para qualquer relação *f (x, y)*, funções *F* que são tal que, se *f (x, y)* se estabelece [*holds*], então *F (x)* implica *F (y)*. Se essa condição se estabelece, Frege afirma que a propriedade *F* é herdada [*is inherited*] nas séries-*f* [*f-series*] (*Begriffsschrift* [Conceitografia], pp. 55-58). Disso, ele prossegue para definir, sem o uso de números, uma relação que é equivalente [*equivalent*] a "alguma potência positiva da relação dada [*some positive power of*

59 "Se, observando o mesmo fenômeno exterior, posso dizer de modo igualmente verdadeiro: 'Isto é um grupo de árvores' e 'isto são cinco árvores', ou 'aqui há quatro companhias' e 'aqui há 500 homens', o que varia não é o objeto singular nem o todo, o agregado, mas sim minha maneira de denominar" (FREGE, 1983, p. 240).

60 Novamente, a respeito da contradição, conferir artigo de MORAIS, L. I., publicado no presente dossiê.

the given relation]". Isso é definido do seguinte modo. Se toda propriedade [*every property*] *F*, que é herdada [*is inherited*] nas séries-*f* [*f-series*] e é tal que *f (x, z)* implica [*implies*] *F(z)* para todos os valores de *z* pertencentes a *y,* então a relação em questão se estabelece entre *x* e *y* (*Begriffsschrift* [Conceitografia], p. 60). Nesta base, uma teoria de séries não-numérica [*a non-numerical theory of series*] surge de forma muito bem-sucedida, e é aplicada na *Grundgesetze der Arithmetik* [Leis básicas da Aritmética] para a prova de proposições relativas ao número de números finitos e tópicos similares. Até onde eu sei, isso é o melhor método de tratamento de tais questões e a definição de Frege que acabei de citar fornece, aparentemente, a melhor forma de indução matemática [*mathematical induction*]. Mas como não há controvérsia alguma envolvida, não devo prosseguir mais além com esse assunto.

Os trabalhos de Frege contêm um criticismo muito admirável do ponto de vista psicológico na lógica [*the psychological standpoint in logic*], bem como da teoria formalista da matemática [*theory of mathematics*], que acredita que os próprios símbolos são o conteúdo [*subject-matter*] com o qual a matemática lida e que suas propriedades podem ser atribuídas [*assigned*] arbitrariamente por definição. Em ambos os pontos, estou completamente de acordo com ele.

496. Kerry (*loc. cit*.) tem criticado Frege severamente e afirma ter provado que uma teoria da Aritmética inteiramente lógica [*a purely logical theory of Arithmetic*] é impossível (p. 304). Quanto à questão de se conceitos [*concepts*] podem ser tornados sujeitos lógicos [*logical subjects*], eu me encontro em concordância com suas críticas; em outros pontos, elas parecem repousar sobre meros mal-entendidos. Uma vez que estes são tais que ocorreriam naturalmente a qualquer um que não possui familiaridade com lógica simbólica, devo discuti-los brevemente.

A definição de números como classes [*numbers as classes*] é, assere Kerry, a ὕστερον πρότερον[61]. Devemos saber que todo conceito [*concept*] possui somente **uma** extensão [*extension*] e devemos saber o que **um** objeto [*one object*] é; os números de Frege, na verdade, são meramente símbolos [*symbols*] convenientes para o que é comumente denominado número (p. 277). É preciso admitir, penso eu, que a noção de **termo** [*term*] é indefinível (*cf.* § 132 *supra*) e que é pressuposta na definição do número 1. Mas Frege argumenta – e o argumento dele, no mínimo, merece ser discutido – que **um** não é um predicado [*one is not a predicate*], aderindo a todo termo [*term*] imaginável, mas possui um significado menos geral [*a less general meaning*] e adere [*attaches*] a conceitos [*concepts*] (*Grundlagen der Arithmetik* [Fundamentos da Aritmética], p. 40). Assim, **um termo** [*a term*] não deve ser analisado em **um** [*one*] e **termo** [*term*] e não pressupõe a noção de **um**

61 A expressão grega mencionada quer dizer "deixe para lá", "deixe para outro momento".

[*the notion of one*] (conferir § 72 *supra*). Quanto à suposição [*assumption*] de que todo conceito [*concept*] possui somente uma extensão [*only one extension*], não é preciso poder declarar isto em uma linguagem que empregue o número 1: tudo o que precisamos é que, se ϕx e ψx são proposições equivalentes [*equivalent propositions*] para todos os valores de *x*, então elas possuem a mesma extensão [*the same extension*] – uma proposição primitiva [*a primitive proposition*], cuja expressão simbólica [*symbolic expression*] de modo algum pressupõe o número 1. A partir disto se segue que, se *a* e *b* são ambos extensões [*extensions*] de ϕx, *a* e *b* são idênticos [*identical*], o que novamente não envolve formalmente o número 1. Da mesma maneira, outras objeções à definição de Frege podem ser atendidas.

Kerry é conduzido por uma certa passagem (*Grundlagen der Arithmetik* [Fundamentos da Aritmética], nota da p. 80) ao erro de acreditar que Frege identifica um conceito com sua extensão [*identifies a concept with its extension*]. A passagem em questão parece asserir [*to assert*] que o número de *u* pode ser definido como um conceito "similar a *u*" e não como o percurso [de valor] [*range*] deste conceito [*concept*]; mas ela afirma que as duas definições são equivalentes [*the two definitions are equivalent*].

Há uma extensa crítica da prova de Frege de que 0 é um número, a qual revela erros fundamentais quanto à implicação existencial de proposições universais [*the existential import of universal propositions*]. A questão é provar que, se *u* e *v* são classes-nulas [*null-classes*], elas são similares. Frege define similaridade [*similarity*] de modo que existe uma relação biunívoca [*one-one relation*] *R* tal que "*x* é um *u*" implica [*implies*] em "existe um *v* para o qual *x* se associa na relação *R*" e vice-versa (já alterei as expressões para se conformarem com a minha linguagem habitual). Isto, diz ele, é equivalente [*equivalent*] a "existe uma relação biunívoca [*one-one relation*] *R* tal que '*x* é um *u*' e 'não existe um termo [*term*] de *v* para o qual *x* se associa na relação *R*' não podem ser ambas verdadeiras para qualquer valor que *x* possa assumir e vice-versa"; e esta proposição é verdadeira se "*x* é um *u*" e "*y* é um *v*" são sempre falsas. Isto é tomado por Kerry como absurdo (pp. 287-9). Similaridade [*similarity*] de classes [*classes*], pensa ele, implica [*implies*] que elas possuem termos [*terms*]. Ele afirma que a asserção [*assertion*] de Frege acima se contradiz com uma outra posterior (*Grundlagen der Arithmetik* [Fundamentos da Aritmética], p. 89): "Se *a* é um *u*, e nada é um *v*, então '*a* é um *u*' e 'nenhum termo [*no term*] é um *v* que mantenha a relação *R* com *a*' são ambas verdadeiras para todos os valores de *R*". Eu não sei exatamente onde Kerry encontra a contradição; mas ele evidentemente não percebe que proposições falsas implicam todas as proposições [*false propositions imply all propositions*] e que proposições universais não

possuem implicação existencial [*universal propositions have no existential import*], de modo que "todo *a* é *b*" e "nenhum *a* é *b*" serão ambas verdadeiras se *a* é a classe-nula.

Kerry objeta (nota da p. 290) contra a generalidade [*generality*] da noção de relação [*notion of relation*] de Frege. Frege assere que qualquer proposição contendo *a* e *b* afirma a relação entre **a** e **b** (*Grundlagen der Arithmetik* [Fundamentos da Aritmética], p. 83); daí, Kerry (acertadamente) conclui que é autocontraditório [*selfcontradictory*] negar [*to deny*] que *a* e *b* estão relacionados. Uma noção tão geral [*so general a notion*], diz ele, não pode ter nem sentido nem propósito [*neither sense nor purpose*]. Quanto ao sentido [*as for sense*], parece um sentido perfeitamente inteligível [*a perfectly intelligible sense*] que *a* e *b* deveriam ambos serem constituintes de uma proposição; quanto ao propósito, toda lógica de relações e, de fato, toda matemática, podem ser aduzidas em resposta. No entanto, há o que parece ser à primeira vista uma refutação formal [*formal disproof*] da perspectiva de Frege. Considere a função proposicional [*propositional function*] "*R* e *S* são relações idênticas [*identical*] e a relação *R* não se estabelece [*does not hold*] entre *R* e *S*". Isso contém duas variáveis, *R* e *S*; suponhamos que ela é equivalente [*equivalent*] a "*R* tem a relação *T* com *S* [*has the relation*]". Então, substituindo *T* por ambos *R* e *S*, constatamos, uma vez que *T* é idêntico [*identical*] a *T*, que "*T* não tem relação *T* para *T*" é equivalente a "*T* tem relação *T* para *T*". Isto é uma contradição, mostrando que não existe uma tal relação [*no such relation*] como *T*. Frege poderia se manifestar contra essa instância tendo por fundamento que ela trata de relações enquanto termos [*relations as terms*]; mas seus percursos duplos [de valor] [*double ranges*], assim como os percursos únicos [de valor] [*single ranges*], que ele sustenta serem coisas [*things*], trarão os mesmos resultados. A questão envolvida é aproximadamente análoga àquela envolvida na Contradição: lá foi mostrado que algumas funções proposicionais com uma variável [*propositional functions with one variable*] não são equivalentes [*equivalent*] a nenhuma função proposicional [*propositional function*] que assira [*asserting*] pertencimento à uma classe fixa [*membership of a fixed class*], enquanto que aqui é mostrado que algumas contendo duas variáveis não são equivalentes [*equivalent*] à asserção de qualquer relação fixa [*the assertion of any fixed relation*]. Mas, no caso de relações, a refutação é a mesma que a do caso precedente. Existe uma hierarquia de relações de acordo com o tipo de objetos que constituem seus âmbitos [*the type of objects constituting their fields*]. Dessa forma, relações entre termos [*relations between terms*] são distintas daquelas entre classes [*classes*], e essas, por sua vez, são distintas da relação entre relações [*relations*]. Assim, nenhuma relação pode assumir ela mesma ambos *referente* [*referent*] e *relatum*, pois, se é ela da mesma ordem que a outra, é preciso que seja de uma ordem superior [*higher order*]

que a da outra; a função proposicional [*propositional function*] proposta é, portanto, sem significação [*meaningless*] para todos os valores das variáveis ***R*** e ***S***.

É afirmado (p. 291) que somente os conceitos [*the concepts*] de 0 e 1, não de objetos [*objects*] propriamente, são definidos por Frege. Mas, se nós permitimos que o percurso [de valor] [*range*] de um *Begriff* [conceito] é um objeto [*object*], isto não pode ser sustentado; pois a atribuição de um conceito [*concept*] vai trazer consigo a atribuição de seu percurso [de valor] [*range*]. Kerry não percebe que a singularidade [*uniqueness*] de 1 foi comprovada (*ib*.): ele pensa que, com a definição de Frege, é possível que existam diversos 1's. Eu não entendo como isso possa ser presumido: a prova da singularidade [*uniqueness*] é precisa e formal.

A definição de sequência imediata na série de números naturais [*immediate sequence in the series of natural numbers*] é também severamente criticada (p. 292 *ss.*). Isto depende da teoria geral de séries [*the general theory of series*] estabelecida na *Begriffsschrift* [Conceitografia]. Kerry objeta que Frege definiu "*F* é herdado [*inherited*] na séries-*f* [*f-series*]", mas não definiu "a série-*f* [*the f-series*]" ou "*F* é herdado [*inherited*]". Este último, essencialmente, não possuindo sentido preciso [*no precise sense*], não deveria ser definido; enquanto que aquele anterior é facilmente definido, se necessário, como o âmbito da relação [*the field of the relation*] *f*. Esta objeção é, portanto, trivial. Novamente, há uma investida contra a definição: "*y* segue [*follows*] a *x* na série-*f* [*f-serie*] se *y* possui todas as propriedades herdadas [*inherited*] na série-*f* [*f-serie*] e pertencentes a todos os termos [*all terms*] para os quais *x* possui a relação *f*"[62]. Este critério, nos é dito, é de valor duvidoso, porque não há um catálogo de tais propriedades [*no catalogue of such properties exists*], e mais ainda porque, como prova o próprio Frege, seguir [*following*] *x* é, de fato, uma dessas propriedades, daí um círculo vicioso. Este argumento, a meu ver, engana-se radicalmente quanto à natureza da dedução [*the nature of deduction*]. Em dedução, prova-se que uma proposição estabelece algo acerca de **todos** os membros de uma classe [*every member of a class*] e pode então ser asserida [*asserted*] de um membro particular [*a particular member*]: mas a proposição acerca de **todos** [*concerning every*] não resulta necessariamente da enumeração de todas as entradas em um catálogo [*enumeration of the entries in a catalogue*]. A posição de Kerry envolve a aceitação da objeção de Mill a BARBARA, que a mortalidade de Sócrates é uma premissa necessária [*necessary premiss*] à mortalidade de todos os homens. Certamente, o fato é que proposições gerais [*general propositions*] podem frequentemente ser estabelecidas quando não há qualquer maneira de catalogar os termos da

62 Kerry omite erroneamente a última cláusula; pois nem todas as propriedades herdadas [*inherited*] nas séries-f [*f-series*] pertencem a todos os seus termos [*belong to all its terms*]; por exemplo, a propriedade de ser maior que 100 é herdada [*inherited*] na série de números [*number-series*] (N.A.).

classe [*cataloguing the terms of the class*] acerca da qual elas sustentam [*hold*] algo; mais ainda, como nós temos visto abundantemente, proposições gerais [*general propositions*] completamente declaradas [*fully stated*] sustentam **todos** os termos [*hold of all terms*] ou, como no caso acima, **todas** as funções [*all functions*], das quais nenhum catálogo pode ser concebido [*no catalogue can be conceived*]. O argumento de Kerry, portanto, é respondido por uma teoria correta da dedução [*theory of deduction*]; e a teoria lógica da Aritmética [*theory of Arithmetic*] é reivindicada contra suas críticas.

Nota. O segundo volume de *Grundgesetze der Arithmetik* [Leis básicas da Aritmética], que apareceu tarde demais para ser considerado no apêndice, contém uma discussão interessante quanto à contradição (pp. 253-265), sugerindo que a solução deve ser encontrada ao negar que duas funções proposicionais [*propositional functions*] que determinam classes iguais [*equal classes*] devem ser equivalentes [*equivalent*]. Tendo em vista que parece bem provável ser essa a verdadeira solução, é fortemente recomendado que o leitor explore o argumento de Frege neste tema.