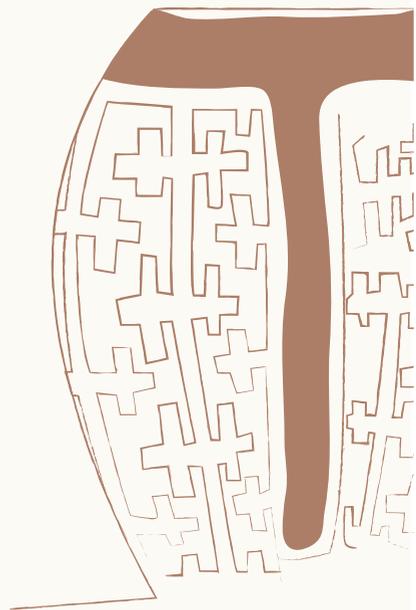


III ENCONTRO NACIONAL DE PESQUISA NA GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA UFPA

ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA
DESAFIOS NA CONTEMPORANEIDADE



25 a 29 de novembro
(segunda a sexta)

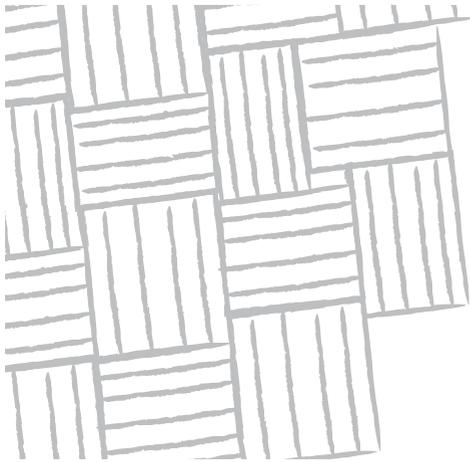
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ

Realização



Apoio

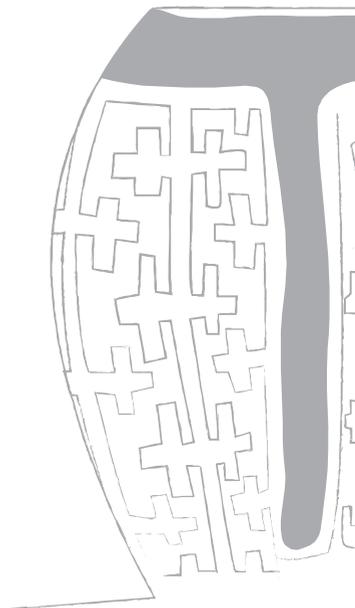




III ENCONTRO NACIONAL DE PESQUISA NA GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA UFPA

ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA
DESAFIOS NA CONTEMPORANEIDADE

Anais do III Encontro Nacional de
Pesquisa na Graduação em
Filosofia/UFPA - FAFIL - CAFIL
Ano 2013, Vol. 1, Nº 1
ISSN: 2316-5995



25 a 29 de novembro
(segunda a sexta)

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ

Realização



Apoio





COMISSÃO ORGANIZADORA

Prof. Dr. Roberto de Almeida Pereira de Barros (Colaborador)
Adam Augusto Silva e Silva
Carlos Augusto Gouvêa de Oliveira
Erick Schneider M. Rodrigues
Hailton Felipe Guio Marino
Hernani Rui Nascimento Martins
Igor Gonçalves de Jesus
Jesus de Nazaré de Lima da Costa
Karyne Quintella Castro
Leila Maria Neves Maia
Paulo Henrique Pinheiro da Costa
Rafaela Costa da Silva

COMISSÃO CIENTÍFICA

Prof. Dr. Agostinho Freitas Meirelles (UFPA)
Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves (UFPA)
Prof. Dr. Luis Eduardo Ramos de Souza (UFPA)
Prof. Dr. Roberto Barros (UFPA)
Prof^ª. Dr^a. Elizabeth de Assis Dias (UFPA)
Prof. Dr. Sérgio da Costa Nunes (UFPA)

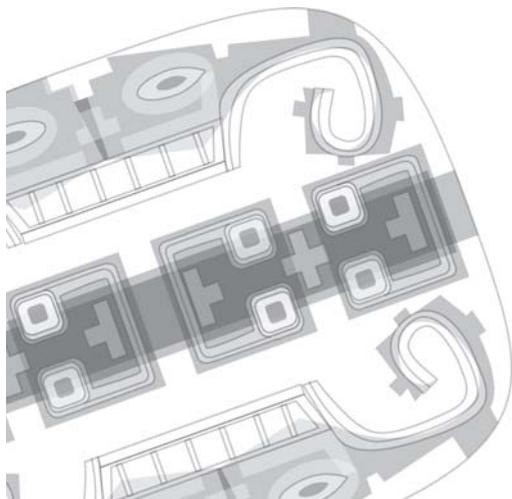
Sumário

Apresentação	4
PROGRAMAÇÃO GERAL	5
SEÇÃO DE COMUNICAÇÕES	6
RESUMOS DAS COMUNICAÇÕES	9
ARTIGOS DAS COMUNICAÇÕES	32
Filosofia Vaishnava: uma reflexão sobre o Movimento Hare Krishna	33
A referência de Freud a Kant: a discussão da teoria espaço-temporal frente à descoberta do inconsciente	41
A Moral provisória na filosofia cartesiana	53
A Concepção do Comportamento em Skinner: As dificuldades para uma Filosofia da Mente Behaviorista	58
O caráter e o papel das teorias científicas	64
Sobre os conceitos de completude, unicidade e correção no Conceito da Doutrina-da-Ciência de Fichte (1794)	70
Foucault, parrêsia política e democracia.....	80
Funcionalismo dos qualia em Christopher Hill e John Heil	87
A NOÇÃO DE LINGUAGEM NO TRACTATUS.....	97
A TEORIA DA NOÇÃO COMPLETA NA METAFÍSICA LEIBNIZIANA	106
CIÊNCIA E METAFÍSICA: O critério de demarcação popperiano	113
Filosofia da Vida e Filosofia da Morte – Direcionamento da Vida Beata	123
O Pronunciamento da pintura na Geofilosofia de Gilles Deleuze	133
UM OLHAR SOBRE A EDUCAÇÃO POR MEIO DO JOVEM NIETZSCHE	148
A HISTÓRIA EM VICO E SUAS CONTRIBUIÇÕES À CONTEMPORANEIDADE	155
ARTIGOS DAS PALESTRAS	165
A Política como Expressão do Amor Mundi em Hannah Arendt.	166

APRESENTAÇÃO

O Centro Acadêmico de Filosofia juntamente com a FAFIL da UFPA chega à realização do III Encontro Nacional de Pesquisa na Graduação em Filosofia da UFPA, cuja principal meta é mobilizar a comunidade acadêmica para importância da pesquisa em filosofia, tanto na formação do indivíduo, quanto na formação de um bom profissional, tendo em vista as exigências impostas (pela LDB, Lei no. 9.394, de 20 de dezembro de 1996) e necessárias à formação de um cidadão apto a viver em sociedade. Nesta perspectiva, o III Encontro Nacional de Pesquisa na Graduação em Filosofia possibilitará tanto ao curso, quanto à UFPA, uma maior visibilidade enquanto produtora de pesquisadores e futuros docentes perante as perspectivas dos cursos de Filosofia de todo Brasil. Neste ano, com o tema: “Ética e Filosofia Política: Desafios da Contemporaneidade”, pretendemos colocar em discussão as atuais problemáticas que envolvem a relação entre o Estado e a ação do homem imerso em um conjunto de fatores sócio-ético-culturais, procurando dar ênfase ao contexto ético-político atual do Brasil.

A Organização



PROGRAMAÇÃO GERAL

Dia 25 (segunda-feira)

8h00 às 09h00 – Credenciamento

09h00 às 10h00 – Abertura

10h00 às 12h00 – Palestra I – Palestrante: Prof. Dr. Roberto Barros

Tema: *Ética e política para além dos universalismos.*

14h00 às 18h00 – Minicurso I – Palestrante: Prof. Dr. Richard Fonseca

Tema: *Racionalidade e Veracidade na esfera pública.*

Dia 26 (terça-feira)

08h00 às 12h00 – Minicurso I (Continuação) – Palestrante: Prof. Dr. Richard Fonseca

Tema: *Racionalidade e Veracidade na esfera pública.*

14h00 às 18h00 – Minicurso II – Palestrante: Prof.^a Dr.^a. Elizabeth Dias

Tema: *Ciência e Ética.*

Dia 27 (quarta-feira)

8h00 às 10h00 – Sessão de Comunicação I

10h00 às 10h30 – Intervalo

10h30 às 12h00 – Mesa Redonda I – Mediador: Ronney Alano Reis

Participantes: Prof. Egídio (UFPA/FAFIL) e Prof. Paulo Barradas (UNAMA/FABEL)

Tema: *Direitos Humanos: princípios, problemas e finalidades.*

14h00 às 18h00 Minicurso II (Continuação) – Palestrante: Prof.^a. Dr.^a.

Elizabeth Dias

Tema: *Ciência e Ética.*

Dia 28 (quinta-feira)

8h00 às 12h00 – Minicurso III – Palestrante: Prof. Dr. Adriano Correia

Tema: *A Banalidade do Mal – O mal como problema Ético Político.*

14h00 às 16h00 – Sessão de Comunicações II

16h00 às 16h30 – Intervalo

16h30 às 18h00 – Mesa Redonda II – Mediador: Ricardo Pontieri

Participantes: Prof.^a. Dr.^a. Socorro Aguiar (FAPSI/UFPA) e Prof.^a. Esp. Nazaré Alencar (CESUPA)

Tema: *Engenharia Genética, Transumanismo e Bioética.*

Dia 29 (sexta-feira)

8h00 às 10h00 – Sessão de Comunicações III

10h00 às 10h30 – Intervalo

10h30 às 12h00 – Palestra II – Palestrante: Prof.^a. Ms.^a. Verônica Capelo

Tema: *Hannah Arendt e a política como forma de Amor mundi.*

14h00 às 18h00 – Minicurso III (Continuação) – Palestrante: Prof. Dr.

Adriano Correia

Tema: *A Banalidade do Mal – O mal como problema Ético Político.*

18h00 – Encerramento

SEÇÃO DE COMUNICAÇÕES

DIA 27 (quarta-feira)

8h00 às 10h00- Sessão de Comunicações I

Mesa de Filosofia Antiga – Local: Auditório do IFCH

Antonio Raimundo dos Santos Sousa: Sócrates: Sábio e Herói

Charle Coimbra Fontenele: Filosofia política em Platão: uso do saber em proveito da cidade

Matheus Jorge do Couto Abreu Pamplona: A visão do belo e o desejo do bem em Safo e Platão

Mesa de Filosofia Moderna I – Local: Bloco D

Aline Brasiliense dos Santos Brito: A referência de Freud a Kant: a discussão da teoria espaço-temporal frente à descoberta do inconsciente

Angélica Silva Ribeiro: *O Leviatã* hobbesiano e a questão da legitimidade do poder do soberano

Jesus de Nazaré de Lima da Costa: Hobbes e problema da Ciência política

José Pereira do Vale Filho: A questão do método em Kant na “Crítica da Razão Pura”: A distinção entre conhecimento científico e não científico

Wirley Quaresma da Cunha: A história em Vico e suas contribuições para a contemporaneidade

Mesa de Filosofia Temática – Local: Bloco D

Adriellen das Graças Corrêa Fernandes: Filosofia *Vaishnava*: Uma Explicação sobre o Movimento *Hare Krishna*

Débora Christie Cardoso de Faria e Rannier Venâncio de Asevedo Silva: SEMICULTURA E FORMAÇÃO: A crise da educação em tempos de “semiformação socializada”

Francisco Lobo Batista: Alberto Caeiro e as interseções entre filosofia e literatura a partir de Deleuze e Guattari

Gwidyon Dias Nascimento: Uma reflexão sobre a Música de Entretenimento na Indústria Cultural

Moisés da Costa Navegantes: O Pronunciamento da pintura na Geofilosofia de Gilles Deleuze

DIA 28 (quinta-feira)

14h00 às 16h15 – Sessão de Comunicações II

Mesa de Filosofia da Ciência e Filosofia da Mente – Local: Auditório do IFCH
Camila Neves da Silva: A concepção do comportamento em Skinner: As dificuldades para uma filosofia da mente *behaviorista*
Héden Salomão Silva Costa: Funcionalismo dos *qualia* em Hill e John Heil
Elder Souza do Nascimento: O caráter e o papel das teorias
Karyne Quintella Castro: Ciência e Metafísica: O critério de demarcação popperiano

Mesa de Filosofia da Linguagem – Local: Laboratório Filosofia

Marcos Antonio Oliveira e Regiane Santana Santos: Linguagem e ética no *Tractatus Logico-Philosophicus* e na *Conferência sobre ética* de Wittgenstein
Robson Farias Gomes: O *Crátilo* de Platão e a questão acerca da justeza dos nomes
Igor Gonçalves de Jesus: A noção de Linguagem no *Tractatus*

Mesa de Filosofia Contemporânea – Local: Bloco D

Adria Kassia Barbosa: Ética, punição e ressocialização: uma abordagem Foucaultiana sobre o Instituto de Administração Penitenciária do Amapá (IAPEN)
Charleston Silva de Souza: A transcendência do Ser-ai e o problema do mundo
Erick Shcneider Muniz Rodrigues: Elementos da *parrésia* nos textos de Tucídides e Isócrates, segundo Foucault
Jeandersonn Pereira de Sousa: A importância de Hegel para a perspectiva habermasiana da modernidade
Pâmela Soares Alves: Liberdade, sacrifício e dissimulação em Heidegger
Kaique Leonnes de Sousa Oliveira: Um enigma: o lugar poético e o lugar retórico da metáfora

DIA 29 (sexta-feira)

8h00 às 10h00 – Sessão de Comunicações III

Mesa de Filosofia Moderna II – Local: Laboratório de Filosofia

Anderson Melo da Conceição: A Questão da legitimidade ou ilegitimidade do Estado na filosofia política Moderna
Débora Rodrigues Campos: A Moral Provisória na filosofia Cartesiana
Elias Freitas de Oeiras Junior: Sobre os conceitos de completude, unicidade e correção na *Doutrina da Ciência* de Fichte (1794)
Joelmir Rafael Vasconcelos Ozorio: A Teoria da Noção Completa na Metafísica Leibniziana
Leila Maria Neves Maia: Filosofia da Vida e Filosofia da Morte – Direcionamento

da Vida Beata

Mesa de Nietzsche – Local: Auditório do IFCH

Ivan da Costa Gomes: Nietzsche contra a modernidade: política, cultura e crueldade

Natália Santos Abul Hosson: Um olhar sobre a Educação por meio do jovem Nietzsche

Raul Reis Araújo: Resignação e moral na construção da identidade do homem moderno: Uma leitura de Kafka à luz de Nietzsche

Mesa de Ética e Política – Local: Bloco D

Ana Paula Medeiros de Moura e Julyanne Cristine Barbosa de Macedo dos Santos: DESCONSTRUINDO O DISCURSO DOGMÁTICO: Filosofia e Arte como o despertar de Eros na Ciência do Direito

Ayrton Borges Machado e Brenda Rocha Caramês: A Rescisão do conceito Ético-Político em Agnes Heller

Diego Calassa Neri: Poder e Violência em Hannah Arendt

Cléuma de Melo Barbosa e Diemmenon Miguel Maria dos Santos: Reflexões Éticas acerca das tragédias gregas Édipo Rei e Antígone

Fábio Coimbra: A crise da ética no pensamento contemporâneo: um debate entre Alasdair Macintyre e Habermas

Karla Cristhina Soares Sousa: O sujeito de direito em Paul Ricoeur: contribuições para uma filosofia do direito.

RESUMOS DAS COMUNICAÇÕES

Ética, punição e ressocialização: uma abordagem Foucaultiana sobre o Instituto de Administração Penitenciária do Amapá (IAPEN)

Adria Kassia Barbosa

As cadeias surgiram como método de caráter coercitivo e punitivo que o poder público adotou com o intuito de punir os indivíduos que desrespeitaram normas estabelecidas pelo estado, e assim estes perderiam o direito a liberdade e dentro das cadeias passariam pelo processo de ressocialização e reeducação, para retornar ao seio social e cumprir os valores morais e éticos a que foram submetidos no período em que se mantiveram privados de sua liberdade. Porém, o que se percebe é que o papel das cadeias especificamente no Brasil não está sendo cumprido e seus espaços transformam-se em grandes depósitos de condenados, aguardando que o Estado cumpra com suas normas basilares. A penitenciária do estado do Amapá foi criada em caráter provisório, porém até o presente momento (2013) encontra-se em uma situação caótica; superlotação por parte dos presos e com um baixo quantitativo de agentes penitenciários.

Palavras-chave: Cadeias, Ressocialização, Liberdade, Estado.

E-mail: adriakassia@hotmail.com

Instituição: Universidade do Estado do Amapá

Orientador: Herbert Emanuel

* * *

Filosofia Vaishnava. Uma Explicação sobre o Movimento Hare Krishna

Adriellen das Graças Corrêa Fernandes

Através das religiões as pessoas tentam buscar as verdades do universo, e do ser humano como um todo, tais quais sobre a vida e morte etc. Onde nos aproximamos por práticas em comum, que se dá através da cultura, onde se permite investigar o âmago do ser humano, através de si.

A Índia tem uma das mais antigas civilizações do mundo, cheia de singularidades e contradições. Antigamente o Brahmanismo era um tipo primitivo da atual tradição Vaishnava, esta religião afirma que a salvação não está no sacrifício ou conhecimento, mas sim amor (tendo sido eliminado o desejo egoísta, passando a produzir sabedoria no coração). A partir da filosofia vaishnava, explicarei o Movimento Hare Krishna, criado por Sri Braphupada.

Pretende-se neste trabalho, fazer uma explicação sobre a Filosofia Vaishnava, onde muitas pessoas conhecem comumente como “Hinduísmo”, e sua ciência espiritual.

Palavras-chave: Filosofia, Vaishnava, Religião, Hinduísmo, Cultura.

E-mail: metal.finlandia@hotmail.com

Instituição: Universidade do Estado do Pará

Orientador: Rafael Grigório Reis Barbosa

* * *

A referência de Freud a Kant: a discussão da teoria espaço-temporal frente à descoberta do inconsciente

Aline Brasiliense dos Santos Brito

Este trabalho tem por objetivo abordar a referência de Freud a Kant, sobretudo, em sua obra *Além do princípio do prazer*, na qual a tese kantiana que afirma o espaço e o tempo como formas necessárias do ‘pensamento’, é citada em contraste com a atemporalidade do inconsciente. Segundo Freud, a relação espaço-temporal é uma característica pertencente ao sistema da consciência, mas que não rege toda psique humana, como bem evidencia a descoberta do inconsciente, e de suas características próprias (a não espacialidade e a atemporalidade). Neste sentido, os processos inconscientes estão regidos por uma outra ‘lógica’, diferenciada da consciência, que põe em questão da tese kantiana, não a subjetividade nem o a priori, mas a universalidade e a necessidade das formas da sensibilidade. Destacar-se-á, do mesmo modo, e em linhas gerais, sob que perspectiva Freud concebe espaço e tempo em Kant, partindo de uma concepção orgânica e psicológica, que se alinha a filosofia de Schopenhauer.

Palavras-chave: Inconsciente, Espaço, Tempo, Atemporalidade.

Email: alinebrasiliensedebrito@hotmail.com

Instituição: Universidade Federal do Pará

Orientador: Prof. Dr. Ernani Chaves

* * *

DESCONSTRUINDO O DISCURSO DOGMÁTICO. Filosofia e Arte como o despertar de Eros na Ciência do Direito

Ana Paula Medeiros de Moura

Julyanne Cristine Barbosa de Macedo dos Santos

A partir da análise genealógica da civilização industrial ocidental, e da compreensão de suas formas de conhecimento emergentes, é possível enxergar as raízes dos desafios sociais contemporâneos e o deslocamento sofrido pela função da ciência e da Universidade na edificação de uma sociedade harmônica e plural. O distanciamento das questões éticas e estéticas na construção do conhecimento científico moderno, atrelado à desconsideração da filosofia e das

artes como legítimas e democráticas representações de autonomia reflexiva, social e individual, culminou na crise das ciências modernas ou na crise dos princípios de construção do conhecimento nas Universidades. Contrastam-se os argumentos com a realidade da Universidade Federal do Pará, especificamente no que se refere ao curso de Direito da instituição, e faz-se uma analogia com os demais centros universitários de ensino como forma de exemplificação. O contexto político-acadêmico dos cursos jurídicos brasileiros exemplifica os paradoxos e as perplexidades a que chegamos. A apatia e acriticidade predominam, através da importação, controle e manutenção de modelos teóricos e práticos incompatíveis com o paradigma atual. A erotização do ensino apresenta-se, portanto, como resposta ao dogmatismo e resgate da zetética, possibilitando a verdadeira emancipação (libertação) humana através da criatividade (*Eros*) junto ao conhecimento (*Logos*).

Palavras-chave, Ética Jurídica. Filosofia do Direito, Filosofia Política, Universidade.

* * *

A Questão da legitimidade ou ilegitimidade do Estado na filosofia política Moderna.

Anderson Melo da Conceição

O presente trabalho pretende discutir a questão da legitimidade ou ilegitimidade do Estado a partir da perspectiva da filosofia moderna, para então vermos qual a relevância do assunto na nossa atual conjectura política. Em especial desenvolveremos o problema, ao levarmos em consideração a distinção estabelecida por Rousseau entre as noções de diferença e desigualdade na sua obra “A ORIGEM E OS FUNDAMENTOS DO DISCURSO SOBRE A DESIGUALDADE ENTRE OS HOMENS”.

Palavras-chave: Rousseau, Estado, Filosofia Moderna

Universidade Federal do Pará

Orientador: Pedro Paulo Corôa

* * *

O Leviatã hobbesiano e a questão da legitimidade do poder do soberano

Angélica Silva Ribeiro

Hodiernamente a teoria política de Thomas Hobbes (1588- 1679) continua a atrair à atenção de estudiosos da filosofia política. É notável a influência hobbesiana no desdobramento da discussão sobre o Estado e o indivíduo no

período moderno. O escopo da indagação é apresentar as nuances do pensamento hobbesiano trazendo um olhar mais reflexivo sobre a legitimidade do poder do soberano. Tem-se como fio condutor para a pesquisa a obra clássica do autor, "Leviatã ou Matéria, Forma e Poder De Um Estado Eclesiástico e Civil" (1651). Sendo assim, é com respaldo em sua obra, que manifesta-se no campo argutivo da problemática pontos e pautas relativos a legitimação da soberania, ponderando sobre os conceitos apresentados por Hobbes.

Palavra-chave: Hobbes; Leviatã; Estado; Teoria política.

E-mail: angelicasilvaribeiro@gmail.com

Instituição: Pontifícia Universidade Católica de Goiás

Orientadora: Ms. Fernanda de Paula Ferreira Moi

* * *

Sócrates. Sábio e Herói

Antonio Raimundo dos Santos Sousa

Este trabalho é uma tentativa de investigação no Diálogo: "Apologia de Sócrates", sobre a noção de imortalidade associada a excelência da morte heroica na qual a memória do herói sobrevive pela sua lembrança. Neste sentido este trabalho fará uma aproximação entre Sócrates e Aquiles pela trajetória de suas vidas e os percalços de ambos que o imortalizaram. Aquiles na Poética Homérica e Sócrates na Filosofia Platônica. É especialmente o aspecto heroico do filósofo Sócrates que se evidencia em sua busca pela imortalidade, não tanto como um fim de suas ações filosóficas, mas como consequência de suas virtudes de justo a exemplo dos heróis. Ao compará-lo a Aquiles, Platão dá um caráter heroico à luta de Sócrates: em sua defesa na *Apologia* ele o torna merecedor da glória dos heróis, imortalizando-o ao modo dos heróis Homéricos para quem a morte física se torna uma porta aberta para a imortalidade da alma. Neste sentido enquanto o mestre de Platão se defende há uma referência à morte heroica, uma comparação de Sócrates com Aquiles que mesmo sabendo do risco de morte ao vingar o amigo Pátroclo não se intimida diante da revelação de que morreria e, ao contrário, zomba dos presságios dos deuses colocando em primeiro lugar sua honra e o dever de herói. Este aspecto que cerca a condenação, defesa e morte de Sócrates é o que será analisado em busca da similaridade entre Sócrates e Aquiles, centrados na ideia de imortalidade.

Palavras-chave: Sábio, Herói, Imortalidade.

E-mail: diac.toninho@yahoo.com.br

Instituição: Universidade Federal do Pará

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Jovelina Maria Ramos de Sousa

* * *

A Rescisão do conceito Ético-Político em Agnes Heller

Ayrton Borges Machado

Brenda Rocha Caramês

A presente pesquisa pretende analisar a importância do conceito ético-político e suas modificações ocorridas no transcorrer do pensamento moderno, a partir de uma ótica crítica sobre as novas condições e paradigmas emergentes, observando a construção dos paradoxos de liberdade moderno e as suas crises, transitando pela construção teórica de diversos autores para o melhor entendimento desse conceito dinâmico. A temática a ser desenvolvida será de acordo com o do livro *Além da Justiça de Agnes Heller*, uma das principais autoras contemporâneas, tendo como temática principal de nossa análise o tópico A Dissolução do Conceito Ético-Político de Justiça, na busca pelo entendimento de como se relacionam e confluem a ética, a política e a justiça.

Palavras-chave: Justiça, ética-política, dissolução, direito e conceito.

E-mail: ayrtonborgesmachado@yahoo.com.br, brendacarames@hotmail.com

Instituição: Universidade Federal do Pará

Orientador: Prof. Dr. Luiz Otávio Pereira

A concepção do comportamento em Skinner: As dificuldades para uma filosofia da mente behaviorista

Camila Neves da Silva

Este trabalho tem por objetivo discutir a teoria comportamental de Skinner, ou melhor, a *filosofia da ciência do comportamento*, e mostrar as dificuldades de uma filosofia da mente baseada nesta doutrina. Primeiramente mostraremos o contexto do surgimento e desenvolvimento do behaviorismo. Após, serão expostos os aspectos conceituais e metodológicos do mesmo. E por fim, as dificuldades de explicação da relação mente-corpo pelo comportamentalismo de Skinner diante do desenvolvimento atual da Filosofia da Mente.

Palavras-chave: Comportamento, Skinner, Behaviorismo radical, Filosofia da Mente.

Email: camilaloo@hotmail.com

Instituição: Universidade do Estado do Pará

Orientador: Prof. Dr. Luís Eduardo Ramos de Souza

Filosofia política e Platão: uso do saber em proveito da cidade

Charle Coimbra Fontenele

No livro V da *República* Platão propõe que os filósofos sejam os governantes responsáveis pela gestão da cidade. A partir disso, se constrói o projeto político

da filosofia platônica: o bem estar da cidade através da gestão da mesma pelos indivíduos mais aptos para tal atividade, aqueles que amam o saber e contemplam a realidade verdadeira. Procuramos elucidar de que forma a filosofia pode constituir um caminho para a justiça e a unidade da cidade através daqueles que são educados para a atividade filosófica. Com isso, pretendemos compreender a filosofia de Platão enquanto projeto político e de que forma o governante-filósofo apresenta em sua obra uma dimensão divina.

Palavras-chave: Platão, política, rei-filósofo, governo-divino.

E-mail: charlefont@hotmail.com

Instituição: Universidade Federal do Pará

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Jovelina Maria Ramos de Souza

* * *

A transcendência do Ser-aí e o problema do mundo

Charleston Silva de Souza

Se em **Ser e tempo** o problema da transcendência não é desdobrado, isto é, permanece como um “estado de coisa” que assume mais uma característica do Ser-aí, pode-se dizer que é a partir do curso do semestre de verão de 1927, **Os problemas fundamentais da fenomenologia**, que a transcendência se impõe como traço característico e fundamento do Ser-aí, isto é, é a partir deste curso que a expressão *transcendência do Ser-aí* passa a servir como caracterização dos fenômenos próprios ao Ser-aí. Segundo François Jaran, pensada a partir do ultrapassamento (*dépassement*) do ente em direção ao ser que acompanha continuamente o Ser-aí no relacionar-se com o ente, a transcendência não serve mais para qualificar isto que ultrapassa o homem (o mundo, o ser, Deus), mas bem um ultrapassamento próprio ao homem mesmo.

Palavras-chave: Heidegger, ser-no-mundo, mundo, transcendência.

Email: charleston.persia@hotmail.com

Instituição: Universidade Federal do Pará

Orientador: Nelson Souza Jr.

* * *

SEMICULTURA E FORMAÇÃO: A crise da educação em tempos de “semiformação socializada”

Débora Christie Cardoso de Faria
Rannier Venâncio de Asevedo Silva

Escrita em meados do século XX, a obra *Dialética do esclarecimento* de Theodor Adorno e Max Horkheimer conserva uma atualidade que nos permite

ainda hoje tê-la como referência na análise das relações das produções humanas com os indivíduos. Nesta comunicação, interessa-nos discutir a transformação do caráter da cultura ao longo do processo de avanço do capitalismo. Para tanto, rastreamos o capítulo da obra citada, “*O iluminismo como mistificação das massas*”, no qual os autores apresentam os conceitos de indústria cultural, cultura de massas e massificação. Essa base conceitual nos permitirá compreender o caráter de uma cultura que, ao ser transformada em semicultura, deixa de fornecer as bases para a formação e de uma formação que se desvincula da autonomia para se converter em semiformação, constituída apenas pela adaptação no processo formativo e de ideologias como a integração. Diante do exposto, a problematização a ser feita recai na relação da semicultura e, conseqüentemente, da semiformação com a crise da educação contemporânea.

Palavras-chave: formação, semicultura, semiformação, Adorno e Horkheimer.

E-mail: cdeborafaria@hotmail.com, ranier_v.a.s@hotmail.com

Instituição: Universidade Federal de Goiás

Orientadora: Carmelita Brito de Freitas Felício

PIBID/ CAPES – Teoria crítica e educação

* * *

A Moral Provisória na filosofia cartesiana

Débora Rodrigues Campos

Objetivamos com presente trabalho desenvolver uma análise sobre a concepção filosófica de Descartes denominada *Moral Provisória*. Embora o filósofo francês não tenha escrito nenhum tratado dedicado à Ética, em várias passagens de suas obras, como o *Discurso do Método*, *Meditações Metafísicas* e nos *Princípios de Filosofia* encontramos, caracterizado, um pensamento voltado à Ética. Porém, em nosso texto, limitaremos-nos ao comentário sobre a Moral Provisória desenvolvida na terceira parte do *Discurso do Método*.

Palavras-chave: Descartes, Moral, Máximas

E-mail: dknowles18@hotmail.com

Instituição: Universidade Federal do Pará

Orientador: Prof. Dr. Agostinho de Freitas Meirelles

* * *

Poder e Violência em Hannah Arendt

Diego Calassa Neri

O objetivo desta comunicação é tratar sobre as concepções de poder e

violência examinados por Hannah Arendt em seu livro *Crises Da República*, ambos foram contextualizados na época em que houve uma grande explosão de um sentimento político também discutidos pela Filósofa em seu livro como forma de recuperar a ideia central do que viriam a se tornar tais conceitos Poder e violência, palavras que de nenhuma maneira deveriam ser usadas como sinônimos são constantemente discutidas na área de Filosofia Política. Isso se deve, por um lado, ao fato de estarem diretamente relacionadas com a vida cotidiana dos cidadãos e, por outro lado, exigirem sua distinção conceitual para que seja possível examinar de maneira mais perspicaz a História e seus progressos. É necessário que a terminologia destas palavras sejam esclarecidas integrando-as num contexto histórico, fazendo um apanhado geral das últimas guerras e revoluções, podendo trazer a luz o que realmente diferencia o poder da violência.

Palavras chave: Arendt, Poder, Violência, Revolução, Política.

E-mail: diegocneri@gmail.com

Instituição: Universidade Federal de Goiás

Orientadora: Carla Damião

* * *

Reflexões Éticas acerca das Tragédias Gregas Édipo Rei e Antígone

Cléuma de Melo Barbosa

Diemmenon Miguel Maria dos Santos

Este resumo tem por finalidade promover uma reflexão de cunho ético sobre as tragédias gregas Édipo Rei e Antígone de Sófocles (496–406 a. C). A tragédia grega deixa claro que todo comportamento, toda ação e toda escolha humana possui sempre uma consequência. As tramas se realizam em torno de uma escolha heróica, onde o herói arca até as últimas circunstâncias com suas escolhas. Em Édipo vemos o exemplo claro disso. As tragédias se constituem como pertinentes indagações existenciais ao colocar a ação humana como desafio ético. Em Antígone é revelado que cada ser humano traz nas suas relações sociais uma questão trágica ao considerar que todos são “assassinos em potencial”, portadores de violência ao mesmo tempo em que se deseja a justiça e a igualdade.

Palavras-chave: Reflexões éticas, Tragédia, Édipo Rei, Antígone.

Email: cleuma10@yahoo.com.br, diemmenonmiguel@hotmail.com

Instituição: Universidade do Estado do Pará

Orientador: Prof. Dr. Manoel Ribeiro de Moraes Júnior

* * *

O caráter e o papel das teorias

Elder Souza do Nascimento

O trabalho tem por objetivo analisar o caráter e o papel das teorias científicas no pensamento de Popper. Segundo o autor, o conhecimento não se inicia no acúmulo de fatos, mas sim em hipóteses; e sustenta que as teorias científicas são de cunho estritamente conjectural, sendo fundado em meras hipóteses, se tornando o conhecimento falível e provisório, podendo as teorias vigentes, serem substituídas por outras. Para Popper os cientistas têm como ponto de partida hipóteses, teorias que lhes possibilitam unificar os fatos, explicá-los e prevê-los. Tendo a finalidade de explicar certos problemas, as teorias têm como objetivo central “iluminar” os fatos; para isso Popper propõe um processo de conhecimento distinto da concepção indutivistas, esta concepção de conhecimento é denominada de “teoria do holofote”.

Palavras-chave: teorias, fatos, hipóteses e unificação.

E-mail: nascimento.elder@yahoo.com.br

Instituição: Universidade Federal do Pará

Orientadora: Prof^a Dr^a. Elizabeth de Assis Dias.

* * *

Sobre os conceitos de completude, unicidade e correção na Doutrina da Ciência de Fichte (1794)

Elias Freitas de Oeiras Junior

O presente trabalho tem como objetivo, em primeiro lugar, expor e diferenciar os conceitos fundamentais de completude, unicidade e correção estabelecidos pelo filósofo alemão Johann Gottlieb Fichte em seu texto *Sobre o conceito da doutrina da ciência* (1794), no qual se entende por completude as condições que um sistema deve ter para esgotar o saber humano em geral, a unicidade como a existência de um princípio único e fundante para os saberes e por correção a relação da doutrina da ciência com as ciências particulares partindo de sua relação com o espírito humano. Em segundo lugar, o trabalho irá apresentar as provas argumentativas que Fichte oferece para fundamentar tais conceitos e como eles relacionam-se entre si.

Palavras chave: Doutrina da Ciência, Completude, Unicidade, Correção, Fichte.

E-mail: eliasjunior1989@gmail.com

Instituição: Universidade Federal do Pará

Orientador: Prof. Dr. Luís Eduardo de Souza Ramos

Elementos da *parrésia* nos textos de Tucídides e Isócrates, segundo Foucault

Erick Shneider Muniz Rodrigues

O trabalho consiste em apresentar os principais temas da aula de Michel Foucault do dia 2 de fevereiro de 1983 no *Collège de France*, no curso “O Governo de Si e dos Outros”, no qual Foucault dá continuidade ao seu estudo sobre a *parrésia* – o ato de falar franco ou de dizer a verdade. Dentre estes temas, destacamos o modo como Foucault considera o funcionamento correto da *parresia* democrática expressos na História da guerra do Peloponeso de Tucídides de forma não muito explícita, porém encontrada por Foucault neste texto. O complemento dessa análise será a referência à má *parresia*, encontrada nos textos de Isócrates.

Palavras-chaves: Parrésia, Democracia, coragem da verdade.

Instituição: Universidade Federal do Pará

Orientador: Prof. Dr. Ernani Chaves

* * *

A crise da ética no pensamento contemporâneo. um debate entre Alasdair MacIntyre e Habermas

Fábio Coimbra

A pesquisa em questão tematiza a crise da ética contemporânea no pensamento de MacIntyre fazendo um contraponto com o pensamento de Habermas. O objetivo a que se aspira aqui consiste em esclarecer que os dois filósofos têm projetos de pesquisa diferenciados, e especificar quais são esses projetos. Se, por um lado, MacIntyre – diagnosticando o problema ético da contemporaneidade – propõe um retorno às tradições morais de pesquisa racional como remédio para os males da ética moderna e contemporânea, por outro Habermas, cujo pensamento se insere no contexto da virada linguística do século XX, propõe a ética do discurso como meio para a construção de uma sociedade eticamente melhor na medida em que o paradigma da comunicação representa a possibilidade através da qual os indivíduos podem chegar a um consenso. A hipótese aqui levantada é a de que ambos os projetos possuem relevância para a compreensão da ética e da moral modernas, sendo, portanto, descabido exaltar um em detrimento do outro.

Palavras-chave: Ética, Tradições morais, Virada linguística, Consenso.

E-mail: antaresf84@yahoo.com.br

Instituição: Universidade Federal do Maranhão

Orientador: Prof^a. Dr^a. Mônica Teresa Costa Sousa

Órgão de fomento: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

Alberto Caeiro e as interseções entre filosofia e literatura a partir de Deleuze e Guattari.

Francisco Lobo Batista

Deleuze e Guattari, na obra *O que é a filosofia?*, nos falam de uma inter-relação entre filosofia e arte, onde esta pode por ventura criar conceitos e traçar um plano de imanência, aspectos que seriam próprios ao discurso filosófico. Diante deste cenário está a instigante afirmação de Pessoa: “Sou um poeta animado pela filosofia, não um filósofo animado pela poesia”. Há na obra pessoana um universo poético fundamentado também por uma compreensão ontológica, uma espécie de ontologia estética. Interpretar Pessoa nos leva, por conseguinte, às interseções que nos fala Deleuze existentes entre filosofia e arte, entre filosofia e literatura. Nesse sentido, o heterônimo Alberto Caeiro nos parece um bom exemplo desta interpelação constante entre estas duas disciplinas. Ao mesmo tempo em que é um personagem artístico que vive em um ambiente bucólico (plano de composição), cria sua própria ontologia estética radicada em sua formulação sobre a ciência do ver.

Palavras-chave: Personagem conceitual, Personagem artístico, Estética, Filosofia, Heteronímia.

E-mail: kikojps23@hotmail.com

Instituição: Universidade Federal do Pará

Orientador: Prof. Pós-Dr. Roberto Barros

* * *

Uma reflexão sobre a Música de Entretenimento na Indústria Cultural

Gwidyon Dias Nascimento

“... para quem a música de entretenimento serve ainda como entretenimento?” (ADORNO, 1999, p.67). A música de entretenimento é questionada por Adorno, quanto a sua finalidade social e sua relação com a Indústria Cultural. Ela deveria oferecer ao homem aquilo que pudesse lhe suprir a necessidade de diversão no momento de seu descanso e em seu tempo livre. Tal perda de sua função deve-se a massificação do gosto musical, como resultado do fim comercial da música, processo determinado pelo que Adorno denomina de Indústria Cultural.

Neste processo encontramos o homem como mero consumidor, daquilo que é determinado pela Indústria Cultural, sem compreender e julgar o valor e importância que deveria cumprir a música no contexto social. Neste sentido direcionamos nossa reflexão sobre a música de entretenimento, sua importância

para o homem e a característica comercial que tal música, definida pela indústria cultural assumiu e tornou-se questionada por Adorno em suas reflexões filosóficas na contemporânea.

Palavras chave: Adorno, Indústria Cultural, Fetichismo, Música, Entretenimento.

E-mail: gwidyonfilosofia@gmail.com

Instituição: Universidade Federal do Pará

Orientador: Prof. Pós-Dr. Roberto Barros

* * *

Funcionalismo dos *qualia* em Hill e John Heil

Héden Salomão Silva Costa

O objetivo principal do trabalho é analisar o conceito de *qualia* na corrente funcionalista que se materializou pós década de 50 do século XX, em particular na visão de Hill e Heil. Em um primeiro momento a exposição definirá a teoria funcionalista na concepção de Hill, para o qual os *qualia* “é a visão de que cada propriedade mental é idêntica a uma propriedade funcional” (2011, p. 46). Já no segundo momento do trabalho exemplificaremos esta concepção de Hill a partir da relação com a Inteligência Artificial no qual indica que “estados qualitativos são compartilhados por criaturas com tipos de cérebros muito diferentes” (idem, p. 47). Neste caso, mostraremos a combinação das regras digitais de *software* e *hardware* do computador em analogia com o mental e cerebral humano. Por fim, no término da investigação examinaremos essa definição sobre o funcionalismo dos *qualia* a partir de Heil, para o qual cada programa computacional possui diferentes tipos de matérias que pode ser instalado em um computador, e que funciona análogo ao *software* humano.

Palavras-chave: Funcionalismo, mente, cérebro, *software* e *hardware*

E-mail: heden_costa@yahoo.com.br

Instituição: Universidade Federal do Pará

Orientador: Prof. Dr. Luís Eduardo Ramos

* * *

A noção de *Linguagem* no *Tractatus*

Igor Gonçalves de Jesus

O *Tractatus Logico-Philosophicus* tem por finalidade indicar os limites do que podemos dizer. Isto é, Wittgenstein não ambiciona, em sua obra publicada em vida, falar sobre toda e qualquer forma de linguagem, mas somente sobre a forma referencial da linguagem, a linguagem científica. Desse modo, desenvolve

seu pensamento de maneira a conectar suas seis principais proposições para elucidar seu problema central. Embora Wittgenstein tivesse por pretensão, com o *Tractatus*, uma Filosofia que exprimisse os limites da linguagem científica, o filósofo não descarta uma ideia que norteia todas as suas obras publicadas. Tal ideia é a *linguagem como meio universal*. Analisar como Wittgenstein e seus principais comentadores argumentam acerca da noção de *Linguagem* em sua primeira fase de pensamento é o objetivo central de nossa comunicação.

Palavras-chave: Wittgenstein, Linguagem, Referencialidade, Filosofia da Linguagem

E-mail: xIggorx@gmail.com

Instituição: Universidade Federal do Pará

Orientador: Dr. Roberto Barros

* * *

Nietzsche contra a modernidade. política, cultura e crueldade

Ivan da Costa Gomes

O desenvolvimento deste trabalho se deu através da explanação da relação entre política, cultura e crueldade nas chamadas obras de juventude do filósofo alemão F. Nietzsche. Ao abordar a filosofia do então jovem professor de filologia da Basiléia deparou-se com toda uma crítica à política moderna, principalmente na questão dos valores, que na visão do filósofo alemão solapa a produção de uma cultura e de indivíduos mais elevados. Partindo do antigo Estado grego, Nietzsche busca mostrar como a modernidade é marcada por uma política decadente, onde prevalecem os valores individuais, deixando a cultura em segundo plano. Ao fazer uma exaltação dos gregos ele tem por interesse mostrar aos modernos que um povo que se movimenta de acordo com valores egoístas tende ao apequenamento de suas criações, ao enfraquecimento de sua cultura. Os gregos, homens políticos em si, atribuíram ao Estado o papel de promover a cultura, fazendo dela senhor da política, pois o Estado estava a serviço da cultura, porém sem negar um aspecto constituinte desta, a saber, a crueldade.

Palavras-chave: Política, Crueldade, Cultura, gregos.

E-mail: ivanfaustogomes@yahoo.com.br

Instituição: Universidade Federal do Pará

Orientador: Prof. Dr. Ernani Chaves

* * *

A importância de Hegel para a perspectiva habermasiana da modernidade

Jeandersonn Pereira de Sousa

A pretensão deste estudo é assinalar a importância de Hegel para as reflexões na filosofia de Jürgen Habermas acerca da sua Teoria da Modernidade. Apesar de termos conhecimento de suas vastas produções, tal empreendimento focará a análise em dois textos em particular, *Modernidade – Um projeto inacabado* (1980) e *O discurso filosófico da modernidade* (1985). Com respeito a este último, o objetivo de Habermas é a ampliação da crítica que o mesmo fizera no primeiro texto. Habermas retoma as duas considerações feitas para criticar as teorias da pós-modernidade. Sabe-se que uma é sociológica motivada por Max Weber e a outra é filosófica motivada por Hegel. Segundo Habermas: “Foi Hegel quem inaugurou o discurso da modernidade. Foi Hegel que introduziu o tema da certificação autocrítica da modernidade; Foi Hegel quem estabeleceu as regras, pelas quais se torna possível submeter o tema a variações – a dialética do iluminismo” (1985, p. 57). Nesse viés, pensa-se que a obra de FREITAG (2005) e a obra de introdução ao pensamento de Habermas de PINZANI (2009) podem contribuir para a produção de conhecimento, no que tange ao objetivo pressuposto aqui.

Palavras-chave: Habermas, modernidade, Hegel, influência implícita, influência explícita.

Email: sousa.bond@hotmail.com

Instituição: Universidade Federal do Pará

Orientador: Prof. Pós-Dr. Roberto Barros

* * *

Hobbes e problema da Ciência política

Jesus de Nazaré de Lima da Costa

A presente comunicação tem como objetivo examinar de que modo é realizada a fundação da *Ciência civil* efetuada pelo filósofo inglês Thomas Hobbes (1588-1679). Tal como é pensada pelo filósofo, esta ciência, teria por finalidade investigar sob que condições se tornaria exequível a convivência humana em um mundo ordenado por princípios garantidores da segurança e da Paz. Tais princípios deveriam ser tão rigorosos e precisos quanto aos da matemática. Hobbes considera que, para alcançá-los, a adoção de um método análogo ao da matemática se faria necessária. Tomando para si a tarefa de erigir essa nova ciência, por ele considerada até então inexistente, Hobbes, usará seu *nominalismo* como peça chave de sua empreitada.

Palavras-chave: Ciência civil, Política, Método, Nominalismo.

E-mail: iesuscosta20@yahoo.com.br

Instituição: Universidade Federal do Pará

Orientador: Prof. Dr. Agostinho Meirelles

A Teoria da Noção Completa na Metafísica Leibniziana

Joelmir Rafael Vasconcelos Ozorio

O trabalho em questão tem como objetivos gerais expor em que consiste o conceito de *Monadologia* de Leibniz, qual o papel da substância simples nas operações de Deus sob o mundo concebido como o melhor, e como essa definições irão se aplicar na resolução do problema do conceito Noção Completa na filosofia monadista, sobretudo porque a ideia de substância está ligada diretamente a concepção de mundo fundamentado sobre leis simples e universais, ocasionando os fenômenos e percepções mais complexas. Para isso a ideia de unidade ontológica e autônoma é fundamental para a compreensão. Trata-se, especificamente, de defender a ideia de que o mundo é produzido segundo o princípio do *Melhor, da Razão Suficiente* e também de caracterizar a harmonia pré-estabelecida do mundo que é defendida pelo filósofo.

Palavras-chave: Monadologia, substância, ontologia.

E-mail: joelmirrafael@ymail.com

Instituição: Universidade Federal do Pará

Orientador: Prof. Dr. Agostinho Meirelles

* * *

A questão do método em Kant na “Crítica da Razão Pura”: A distinção entre conhecimento científico e não científico

José Pereira do Vale Filho

Este trabalho tem o objetivo de esclarecer a concepção do método elaborado por Kant na “Crítica da Razão Pura” como meio para realizar a distinção entre ciência e não ciência. Primeiramente, no que diz respeito ao método do conhecimento científico, mostraremos que o seu princípio geral consiste em relacionar conceitos às intuições, tal como a exemplo dos juízos da Matemática e da Ciência da Natureza. Posteriormente, no que se refere ao método do conhecimento não científico, explicitaremos que este se baseia em dois princípios: de um lado, em um procedimento analítico, que realiza a análise de conceitos, sem fazer referência à experiência, a exemplo dos juízos da Metafísica Tradicional; de outro lado, em um procedimento empírico, que realiza a síntese de conceitos mediante a percepção subjetiva.

Palavras-chave: Método, Conhecimento Científico, Kant.

E-mail: jp.spat@gmail.com

Instituição: Universidade Federal do Pará

Orientador: Dr. Luís Eduardo Ramos de Souza

Um enigma: o lugar poético e o lugar retórico da metáfora

Kaique Leonnes de Sousa Oliveira

Abordaremos a questão do lugar léxico da metáfora que segundo Paul Ricoeur na obra *A Metáfora Viva* encontra-se nesses dois campos: na linguagem poética e na linguagem retórica. Ricoeur traça a historicidade da metáfora desde a obra *A Poética* de Aristóteles onde esse anuncia o enigma em 1458a. Nossa pesquisa visa mostrar seu uso poético e seu uso retórico, na épica *Iliada*, precisamente nos *cantos I e II*. O método utilizado é o método hermenêutico, pois é visada a composição da retórica aristotélica que é ligada a filosofia, pois, Aristóteles foi “àquele quem pensou filosoficamente a retórica”. Nesse sentido, consideramos a retórica em três campos: uma teoria da argumentação, uma teoria da elocução e uma teoria da composição do discurso. É a arte de criar provas e persuadir, sem ser esgotada em uma disciplina meramente argumentativa, pois está voltada para o ouvinte sem desconsiderar o falante; ela permanece na dimensão intersubjetiva e dialogal do uso público do discurso, ou seja, à de considerar as paixões, emoções e dos hábitos e crenças, diz Ricoeur.

Palavras-Chave: Metáfora; Hermenêutica; Poética; Retórica; *Iliada*.

Instituição: Universidade Federal do Maranhão

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Rita de Cássia Oliveira

Órgão de Fomento: CNPq

• • •

O sujeito de direito em Paul Ricoeur: contribuições para uma filosofia do direito

Karla Cristhina Soares Sousa

Busca-se compreender na filosofia de Paul Ricoeur sua investigação antropológica sobre quem é esse sujeito de direito digno de reconhecimento e de respeito diante as instituições. Para essa investigação é necessário compreender inicialmente seu conceito de sujeito capaz de suma importância para definir a dimensão ética e moral do si-mesmo, na medida em que caracterizam o homem como sujeito de imputação ético-jurídica. Para tanto, utilizaremos do seu trabalho titulado *O Justo* para fundamentar nossa investigação.

Palavras-chave: Ética; Justiça; Instituições; Sujeito de Direito;

E-Mail: karla-sousa@hotmail.com

Instituição: Universidade Federal do Maranhão

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Rita de Cássia Oliveira

CIÊNCIA E METAFÍSICA: O critério de demarcação popperiano

Karyne Quintella Castro

No presente artigo, abordaremos o critério de demarcação, proposto pelo epistemólogo Karl Popper, para distinguir o discurso científico dos da matemática, lógica e metafísica ou filosofia. Nesta tarefa, em que trataremos especificamente a distinção entre ciência e metafísica, utilizaremos-nos, principalmente, de algumas seções de seu trabalho *Conjecturas e Refutações*, além de *A Lógica da Pesquisa Científica* e *O Realismo e o Objetivo da Ciência*. Iniciaremos nosso percurso apontando para o significado e importância do problema da demarcação científica para aquele autor, seguida de uma breve caracterização da ciência empírica e da filosofia, e finalizaremos com uma breve apreciação crítica do critério de demarcação proposto pelo pensador, através do confronto entre algumas críticas levantadas por W. W. Bartley III com o pensamento do epistemólogo austríaco.

Palavras-chave: Filosofia da Ciência, Demarcação, Popper, Bartley III.

E-mail: karyne.castro@ifch.ufpa.br

Instituição: Universidade Federal do Pará

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Elizabeth Dias



Filosofia da Vida e Filosofia da Morte – Direcionamento da Vida Beata

Leila Maria Neves Maia

Na presente comunicação pretendemos estabelecer um paralelo entre as concepções de Vida Beata dos filósofos Lúcio Aneu Sêneca e Baruch de Espinosa. Como ponto de partida examinaremos a relação das paixões com a Vida Beata em ambos os filósofos citados, relação esta que se vincula com o pensar na morte, concebido distintamente por cada um. Buscamos, também, ressaltar as diferenças no que se refere às concepções estabelecidas por ambos quanto à relação da conduta da vida e a questão da morte. Portanto, evidenciamos, por meios dessas duas vertentes de pensamento, questões relacionadas aos diferentes direcionamentos nos seguintes pontos: variação do equilíbrio de espírito do homem devido à variação das paixões, a forma de recepção e o direcionamento das mesmas e como o pensamento na morte influencia nas conclusões.

Palavras-chave: Beatitude, Sêneca, Espinosa, Morte

E-mail: leila_maia04@hotmail.com

Instituição: Universidade Federal do Pará

Orientador: Prof. Dr. Agostinho Meirelles

Linguagem e ética no *Tractatus Logico-Philosophicus* e na Conferência sobre ética de Wittgenstein

Marcos Antonio Oliveira
Regiane Santana Santos

A concepção de linguagem no primeiro Wittgenstein limita-se a apontar seu isomorfismo (equivalência) com o mundo e a definir como sua única e exclusiva função a descrição de estados de coisas, silenciando-se sobre qualquer outro domínio seja este metafísico, estético ou ético. Entre o primeiro e o segundo Wittgenstein, no momento em que ele retomava a vida de pesquisador, há uma conferência na qual Wittgenstein fala sobre aquilo que de acordo com a sua própria teoria não se deveria falar: a ética. Neste trabalho pretende-se apresentar como se modifica, ligeiramente, a concepção de linguagem do primeiro Wittgenstein em dois momentos desta fase: no *Tractatus* e na Conferência sobre Ética, indicando uma mudança no seu conceito de linguagem. A discussão que envolve o *Tractatus* e a Conferência sobre Ética esta envolta dos problemas vividos por Wittgenstein nessa época estando num ambiente de euforia pela publicação dos escritos dos *Principia Mathematica* Russel e Whitehead.

Palavras-chave: Wittgenstein, linguagem, ética.

E-mail: Marki_tho@hotmail.com

Instituição: Universidade Federal do Recôncavo da Bahia

Orientador: Gilfranco Lucena dos Santos

Órgão de Fomento: Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência

* * *

A visão do belo e o desejo do bem em Safo e Platão

Matheus Jorge do Couto Abreu Pamplona

No *Banquete*, Platão avança na reformulação da noção de éros comumente utilizada no discurso erótico dos poetas mélicos, processo cuja culminância encontra no elogio ao homem pronunciado por Alcibiades a associação entre éros e *philosophía*. Entretanto, ao partir da refutação da tese do poeta Agathon segundo a qual “do feio não se firma o Amor” (197d), o elogio de Sócrates/Diotima parece intensificar tal processo crítico de rupturas e continuidades. Neste sentido, interessa-nos investigar em que medida a demonstração platônica da natureza do amor configura-se enquanto um processo de absorção e ressignificação de elementos presentes no discurso erótico dos poetas mélicos, especialmente nos de Safo. Nossa proposta repousa na ideia de que Platão, ao tornar o belo objeto do amor no *Banquete* (201d – 212c), não apenas retoma, por exemplo, uma perspectiva já encontrada nos fragmentos sáficos (Fr. 16

Voigt), mas vai além, ao associar a imagem de éros a de um *daímon*, um elemento mediador que pode ter como objeto tanto o sensível quanto as formas inteligíveis.

Palavras-chave: Platão, Safo, éros, filosofia.

E-mail: matheusj_p@yahoo.com.br

Instituição: Universidade Federal do Pará

Orientador: Prof^a. Dr^a. Jovelina Maria Ramos de Souza

Órgão de Fomento: Fundação de Apoio à Pesquisa – FAPESP/UFGA

• • •

O Pronunciamento da pintura na Geofilosofia de Gilles Deleuze

Moisés da Costa Navegantes

A argumentação que se segue visa acenar para uma proposta de discussão ou problematização numa temática bastante citada, mas pouco debatida tanto nos campos da estética quanto da filosofia. Seriam as manifestações artísticas ocorridas no fim do século XIX e que prosseguem na atualidade como um marco diferencial no universo da pintura. Comenta-se aqui a respeito dos movimentos conhecidos como: o impressionismo (1859 à 1902) e o surrealismo (1920 à 1945). Bem como os seguimentos de tais manifestações artísticas, como a bricolagem e a fotomontagem, estas muito utilizadas pelo movimento dadaísta. Em meio a esse cenário, a pesquisa aqui proposta procura investigar essas manifestações artísticas acima citadas observando um paralelo ou aproximação com o período de inauguração da filosofia dita hoje como contemporânea. Pois no período de questionamento do modelo de conhecimento que seguia a dualidade: Sujeito e objeto, o campo artístico, em especial, a pintura, começou a acenar para outra forma de representação como um questionamento dos artistas pictóricos, os pintores, ao estabelecido e exposto nas telas que não privilegiava, o detalhe, a forma ou a figura reproduzida.. Desta forma, a concepção filosófica escolhidos para lhe dar com tal questão bem como demais considerações foram as do filósofo francês Gilles Deleuze (1925 à 1995).

Palavras-chave: Pintura, impressionismo, filosofia contemporânea.

E-mail: andrewgarfield11@hotmail.com

Instituição: Universidade Federal do Pará

Orientador: Prof. Pós-Dr. Roberto Barros

• • •

Um olhar sobre a Educação por meio do jovem Nietzsche

Natália Santos Abul Hosson

Em suas Conferências sobre a Educação, intituladas “Sobre o futuro de nossos

estabelecimentos de ensino” (1872), o jovem Nietzsche faz críticas à cultura e ao modelo educacional alemão da época, que se apoiava, segundo este, em duas correntes complementares: extensão e redução da cultura. Ambas correntes buscavam formar inteligência a serviço do Estado, visando lucro e propriedade por intermédio de uma cultura oficial e utilitária. A Educação, neste sentido, encontrar-se-ia limitada e subordinada aos interesses do Estado. Nietzsche também critica os métodos utilizados por esta educação utilitarista. Métodos antinaturais, como o demasiado uso da memorização como forma de apreensão de conhecimento, colocaria o aluno em uma situação passiva durante todo o processo de ensino, tendo-o apenas sujeito dócil e obediente, domesticado. Temos a pretensão de tratar sobre as críticas do jovem Nietzsche à cultura e educação de sua época, fazendo um diálogo com o cenário educacional de hoje.

Palavras-chave: Jovem Nietzsche, Educação, Cultura, Atualidade.

E-mail: nath_hosson@hotmail.com

Instituição: Universidade do Estado do Amapá

Orientadora: Alzira Marques de Oliveira.

* * *

Liberdade, sacrifício e dissimulação em Heidegger

Pâmela Soares Alves

Em *Sobre a essência da verdade*, Heidegger nos mostra que a enunciação do ente obedece a ordem de nosso comportamento, sendo este comportamento a abertura que o homem estabelece com o ente, quando Heidegger exemplifica afirmando que “a moeda é feita de metal” (p.135)¹ e que na enunciação não há nada material, e mesmo assim sem uma transformação do que se enunciou no ente, temos uma conformação, percebemos então “a abertura que o homem mantém se diferencia conforme a natureza do ente e o modo do comportamento” (p.136)¹, que Heidegger chamará de possibilidade, formulando que a ordem de abertura se funda na liberdade, portanto “a liberdade é a própria essência da verdade” (p.137)¹. O caminho do ser para o ente, que possibilita a enunciação, se deve a dissimulação, em que a totalidade do ente é velada, esquecida. Em *Que é metafísica?* No posfácio Heidegger propõe o sacrifício como o inverso, “o sacrifício é a despedida do ente em marcha para a defesa do favor do ser” (p.51)¹.

Palavras-chave: Abertura, Comportamento, Liberdade, Sacrifício, Dissimulação.

E-mail: pamela.soares.alves@gmail.com

Instituição: Universidade Federal do Pará

Orientador: Prof. Dr. Nelson José de Souza Júnior

¹ (HEIDEGGER, 1979.)

Resignação e moral na construção da identidade do homem moderno: Uma leitura de Kafka à luz de Nietzsche

Raul Reis Araújo

Friedrich Nietzsche apresenta o “problema de Sócrates” mais explicitamente em duas obras, *O nascimento da tragédia* e *Crepúsculo dos ídolos*. O filósofo critica o *instinto de conhecimento a todo custo* que dominou a história depois de Sócrates, que tentou um racionalismo como base de qualquer pensamento virtuoso. O problema é que o *remédio* socrático, tão importante à Grécia da época, acabou por se tornar “viciante”, a razão ocupou o trono do pensar e causou certo mal estar quando se observa sua exacerbação na modernidade. Aqui observamos a literatura de Kafka, mais especificamente *A metamorfose*, no intuito de dialogar e confirmar a crítica nietzschiana. Quando na interpretação do personagem Gregor Samsa, um indivíduo alienado e preso aos valores modernos.

Palavras-chave: Moral, Razão, Resignação.

E-mail: raularaujo_17@hotmail.com

Instituição: Universidade Federal do Maranhão

Orientador: Prof. Dr. Luciano da Silva Façanha

• • •

O Crátilo de Platão e a questão acerca da justeza dos nomes

Robson Farias Gomes

A proposta deste trabalho é investigar e transparecer a temática acerca da linguagem – a possibilidade da justeza nos nomes – exposta no diálogo Crátilo, de Platão, com o propósito de apresentar de forma concisa, os principais pontos de vista dos personagens Crátilo e Hermógenes, que são os representantes de duas teses antagônicas entre si, tendo Sócrates como mediador e condutor do debate. Nossa apresentação ressaltará três aspectos envolvendo a questão acerca da justeza dos nomes, a saber, a delimitação dos aspectos centrais da obra, que em linhas gerais envolve um conflito de pensamentos e concepções entre os dois personagens e Sócrates; os argumentos empregados por Hermógenes e Crátilo, defensores, respectivamente, das teses convencionalista e naturalista; as impressões de Sócrates e suas considerações, nas quais a linguagem passa a ser pensada sob o contexto de uma incipiente teoria das formas.

Palavras-chave: Crátilo, linguagem, Platão.

E-mail: robsongomes_15@hotmail.com

Instituição: Universidade Federal do Pará

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Jovelina Maria de Souza Ramos

A história em Vico e suas contribuições para a contemporaneidade

Wirley Quaresma da Cunha

Pretendemos apresentar neste trabalho os elementos essenciais que permitem abordarmos uma ciência nova em Giambattista Vico (1668–1744), seguindo o percurso adotado por ele em seu esforço para legitimar tal ciência, que tem como objeto ‘o mundo das realizações humanas’. Como referência para este estudo trabalharemos a sua obra magna *Scienza Nuova* onde delinea-se os pressupostos necessários para a afirmação desta ciência ou arte crítica. Diferentemente do positivismo lógico que se pretende o normatizador da epistemologia científica na modernidade, Vico nos apresenta outra trajetória mediante o conceito de “*verum factum*”, pelo qual a ciência não é uma “régua a posta à realidade”, mas resulta do conhecimento daquilo que o homem faz. Colocando-se com isto, imediatamente de encontro à comunidade acadêmica, fundamentalmente ao cartesianismo, e ao modelo matematizante de ciência tão louvado pelos intelectuais de sua época, os quais testemunhavam os avanços científicos e industriais.

Palavras-chave: Vico, história, *verum factum*,

E-mail: wirleyquaresma@outlook.com

Instituição: Universidade Federal do Pará

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Nunes

• • •

ARTIGOS DAS COMUNICAÇÕES

Filosofia Vaishnava: uma reflexão sobre o Movimento Hare Krishna

Adriellen das Graças Corrêa Fernandes¹

1. HINDUÍSMO?

Muitas pessoas ainda se confundem com a cultura indiana, acreditam que tudo está na base do exótico, e este artigo tentará esclarecer sobre a tradição vaishnava. Em primeiro lugar, iremos entender a diferença entre “hinduísmo” e a palavra “vaishnava”, a primeira expressão simplesmente é inexistente nas *sastras* védicas (escrituras reveladas, neste caso, as *Vedas*— que são quatro livros: *Rg Veda*, *Sama Veda*, *Yajur Veda* e *Atharva Veda* e a literatura védica), este termo surgiu do nome de um rio chamado Sindhu, como os persas e os gregos tinham dificuldades em pronunciar a letra “S” então, pronunciava-se “hindu”, entretanto os próprios nativos não se autodenominavam assim, a terra que ia do rio Sindhu (atualmente chamado de Indu) até o Ganges, segundo as escrituras de Bharata-varsa (“Terra de Bharata”, isto é, terra do imperador Bharata); enquanto a segunda expressão advém de Vishnu (ou Visnu), este que é uma expansão do Bhagavan Sri Krishna, este que é “O Todo Atrativo”, uma espécie de o senhor de tudo, ou seja, em outras palavras, vaishnavas são devotos de Vishnu, Krishna (Bhagavan).

Segundo Oliveira (2009) o sistema filosófico-religioso monoteísta Vaishnavismo também pode ser chamado de “Krishnaísmo”, mais tarde quando A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada (1896 – 1977) saiu da Índia para os Estados Unidos da América, a fim de difundir o conhecimento das *Vedas*, fundou a Sociedade Internacional para a Consciência de Krishna (ISKCON) este sistema ficou conhecido como “Movimento Hare Krishna”, onde foi distribuído para o mundo. Antes de Swami Prabhupada sair de seu país, os ocidentais europeus, durante o Imperialismo, tiveram contato com as *sastras*, no entanto, não foi um contato para conhecer esta cultura, mas para impor-lhes outros valores, os valores europeus, entre outras coisas.

O termo “hindu” pode significar qualquer coisa que venha da Índia, enquanto “vaishnava” está diretamente ligado com o termo “védico”, isto é, aos *Vedas* o conjunto de livros sagrados que nos afirma que nosso crescimento humano significa compreender o espiritual. Pois agora, tentaremos entender esta cultura oriental sem visões preconcebidas. Para compreendermos, vamos por partes.

2. O QUE SÃO OS/AS VEDAS?

Segundo Gosvami (1986), as *Vedas* são as escrituras reveladas, onde elas são autorizadas e absolutos, pois a explicação delas está contida nelas mesmas, isto é, são manifestações da Suprema Personalidade de Deus, elas não vieram da matéria (neste caso, não foram escritos por pessoas mortais), já que estas provém do Supremo, ou seja, de uma fonte transcendental, metafísica.

Etimologicamente, as *Vedas* significam “conhecer”, ter o conhecimento divino e são originalmente quatro livros, que mais tarde foram reunidos por Krsna Dvaipayna Vyasa, também conhecido como Vyasadeva, ele foi considerado como a “encarnação literária de Deus”, pois além de unir as *Vedase* e os *Upanisads*, escreveu o *Vedanta-sutra* – um tratado filosófico que explicam o sentido oficial dos *Upanisads* (divisão da literatura védica, em *Sruti*, ou seja, aquilo que é ouvido, são os quatro *Vedas* já citados, *Sruti* contém 108 textos metafísicos), os *Puranas* (são 18 textos épicos que nos transmitem o conhecimento das *Vedas*) estes nos passam ensinamentos das escrituras reveladas através de narrações históricas e simbólicas e o *Mahabharata* (história épica da Índia antiga), contendo a *Bhagavad-Gita*, estas são consideradas como a literatura védica.

As escrituras reveladas, neste caso, as *Vedas* são quatro livros: *Rg Veda* é a *Veda* do louvor que contém 10 livros, num total de 1.017 hinos, *Sama Veda* é a *Veda* dos Sacrifícios, ela glorifica uma bebida celestial denominada “soma”, *Yajur Veda* é a *Veda* dos cânticos com, aproximadamente, 1.549 versos e a última se chama *Atharva Veda* que é a *Veda* dos cânticos e rituais geralmente visando a cura de doenças, entre outros.

As escrituras védicas, isto é, as *Vedas* tratam, basicamente, dos três modos de natureza material (que serão explicados mais tarde), mas Krishna diz que temos que nos estabelecermos no eu para ultrapassar esses modos que nos prendem na *samsara* (ciclo ou roda de nascimentos e mortes que se repetem no mundo material) e, assim nos elevarmos espiritualmente e nos livrarmos da ilusão material (conhecida como *maya*), porém isso só acontece se tivermos disciplinas espirituais. O conhecimento que está nas escrituras reveladas é considerado eterno, ele atravessa as fases do cosmo material. As *Vedas* eram transmitidos oralmente (termo conhecido como *śabda*) e passadas de geração em geração antes de Vyasadeva compilá-las.

Existem três tipos de processo de aprendizagem védica, contrastando com

os ocidentais, *pratyaksa* é conhecer através dos sentidos corporais, *anumana* é conhecer através de induções, especulações, de acordo com os Hare Krishnas, os estes dois não são capazes de levar ao conhecimento perfeito, enquanto o *sabda* que significa ouvir o que as *Vedas* nos dizem, pois aquilo que está além de nosso conhecimento sensorial, objetos que estão além da matéria (chamada de *acintya*) só podem ser entendidos pelo *sabda* (ouvir). Neste tipo de aprendizagem, a compreensão transcendental se dá através da audição e, somente por este conhecimento podemos conhecer, de fato, o que está contidos nas *Vedas*.

O conhecimento perfeito só pode ser aprendido por nós quando um *guru* (que para os ocidentais significa mestre espiritual) ensina seu *sisya* (seu aprendiz), este *guru* deve ter seriedade e conhecimento, este conhecimento tem que vir de uma sucessão discipular (chamada de *parampara*), o *guru* tem que, através de seu próprio exemplo tornar-se um mestre qualificado, sendo totalmente altruísta e desapegado das coisas materiais, isto é, um *guru* qualificado deve ser um Svami (ou Swami) ou um *Sannyasi* (um renunciado), e sendo um *acarya*, ou seja, o *sisya* pode até tentar estudar as *Vedas* por *pratyaksa* ou *anumana*, no entanto, a verdade védica realmente só chega para seu aprendiz, através da transmissão de conhecimento de um mestre (*guru*) qualificado, e desapegado dos prazeres materiais. O processo dessa transmissão de conhecimento chama-se *guru-parampara* e é uma sucessão discipular, assim a *sampradaya*, que é o conhecimento védico que é preservado e passado de geração em geração pelos *gurus*, é uma um conhecimento passado de mestre para aprendiz, e quando este torna-se mestre para para seu aprendiz, este para outro, tornando uma sucessão onde o conhecimento primeiro é mantido e repassado, conservado para seus aprendizes.

Enquanto o *sisya* deve ter fé e sendo servo de seu mestre, vivendo como manda as *sastras*, se este através de sua sinceridade, agradar aquele que lhe ensina, poderá até ser iniciado como *brahmana*, isto é, segundo a concepção védica qualquer pessoa pode se elevar, desde que treine para isso, abandonando os pecados e adquirindo os Quatro Princípios que são:

1. Não violência – não assassinar os outros seres vivos, que não pertençam à humanidade, isto é, não assassinar nenhum outro animal, ou seja, não comer nenhum tipo de carne, nem ovos (ou seja, tornar-se lacto vegetariano);
2. Austeridade – não causar nenhuma perturbação para a mente, não se intoxicar (não usar qualquer tipo de drogas, dentre elas bebidas alcoólicas e

cafeína);

3. Veracidade – a deslealdade e a falsidade perturbam a mente e tiram a paz;

4. Pureza – não praticar ato sexual irrestrito, isto é, manter-se casto até o casamento.

Atividades mundanas e libertinosas são um empecilho para a elevação da vida espiritual, deixando o ser humano gradativamente mais e preso na ilusão material (*maya*) e, para se elevar, tem que abandonar a luxúria.

3. UPANISADS, VEDANTA-SUTRA E ITIHASAS (HISTÓRIAS)

Os Upanisads significam, etimologicamente, “sentar bem pertinho”, fazendo referência ao aprendiz (*sisya*) sentado próximo de seu mestre (*guru*), eles estabelecem o Absoluto como não-material e confirmam a personalidade espiritual de Deus, falam de *Brahman*, *Bhagavan* e *Paramatma*, dando o início da vida transcendente,

Ao descrever a qualidade antimaterial (*nirgunstva*) do Absoluto, os Upanisads preparam o caminho para que compreendamos devidamente a personalidade transcendental (*Bhagavan*), possuidora de todas as opulências espirituais e o objetivo final de toda meditação *bhakti* (devoção). GOSVAMI, 1986.

O *Vedanta-sutra* também nos mostra como entender o conhecimento védico indagando sobre a Verdade Absoluta. Já as *Itihasas* nos oferecem conhecimento védico sob a forma de acontecimentos, estas são complementares e estão incluídos o *Mahabharata*, também conhecido como “*Veda Krishna*” e os *Puranas*, que fala sobre *Bhagavan* e suas atividades, seus devotos, entre outros, alguns o chamam de quinto *Veda*.

4. PRINCIPAIS ELEMENTOS DO VAISHNAVISMO

A Verdade Absoluta é Deus. Ele três aspectos *Brahman*, *Paramatma* e *Bhagavan*.

Brahman é o aspecto onipenetrante, está em tudo, é impessoal, não é só um, ele é a origem de tudo, também o incompreensível e sem qualidades, é o Absoluto Puro, as manifestações do cosmo, que não são eternas, tal qual a matéria, originam-se de *Brahman*; este tem a *Sat* (eternidade), a qualidade das entidades vivas (*jivas*). *Brahman* está nos *Upanisads*, ele não existe independente do *Bhagavan*.

Paramatma é diferente de *atma* (o eu) é individual e eterna, também pode ser a alma ou o espírito individual, a *Paramatma* está muito além da alma, esta só se é compreendida quando estamos livres de desejos materiais e lamúrias, ela é percebida por alguns através de uma meditação elevada chegando ao transe, chamado *samadhi*, poie é a Superalma ou Hiperalma; esta tem a *Sat*(eternidade) e *Cit*(conhecimento) e está nos sistemas de *yoga* (que são sistemas de disciplina espiritual), a *Paramatma* (Superalma) e a alma individual atômica (*jiva-atma*) estão dentro dos corações dos seres vivos, isto é, muitas vezes a *Paramatma* é alcançada por meio da perfeição da meditação, chamada *samadhi*, ele se caracteriza pela capacidade de ver com o eu, com a mente pura, apreciando-a e chegando a uma felicidade transcendental ilimitada, a mente se restringe às atividades mentais e, para os que praticam *yoga*, é uma espécie de supremacia sobre as misérias que surgem devido nosso contato com a matéria. Só os verdadeiros *yogis* podem ver ou perceber esta, é dela que floresce a lembrança, o conhecimento e o esquecimento, ela é como uma orientadora da alma que está presa no mundo material, ela faz com que o *yogi* passe a ver com igualdade todos os seres. A fonte do *Paramatma* é o próprio *Brahman* Supremo, enquanto o *Bhagavan* é o aspecto mais elevado de Deus, do Absoluto.

Bhagavan é o próprio Deus, o Ser Supremo, ele possui qualidades inconcebíveis, não foram geradas, já estavam com ele, ele é o aspecto pessoal da Verdade Absoluta, possuindo qualidades transcendentais, o *Bhagavan* possui *Sat* (eternidade), *Cit* (conhecimento) e *Ananda* (Felicidade), (*sac-cid-ananda-vigraha*), assim, *Krishna* é a forma mais original de *Bhagavan*, ele tem atributos como força, beleza, conhecimento, fama, riqueza e renúncia infinitos. O *Bhagavan Krishna* também é *isvara* (o supremo controlador). *Krishna* engloba *Vishnu*, e *Bhagavan* engloba *isvara* (o controlador supremo) e *purusa* (desfrutador supremo). A suprema personalidade de Deus (*Bhagavan*) é inseparável de *Brahmane Paramatma*.

O Absoluto tem três energias:

Cit (conhecimento): *Cit-sakti* é a energia oriunda do mundo espiritual

(*Vaikuntha*, o lugar sem ansiedades), quando o universo material deixar de existir, somente o mundo espiritual permanecerá, pois é feito de natureza eterna, estando livre das leis que regem o mundo material.

Jiva (alma ou espírito eterno e individual): É uma pequena parte do *Bhagavan* Supremo, ela também tem qualidades de *Sat* (eternidade), *Cit* (conhecimento) e *Ananda* (felicidade), mas em uma pequena quantidade, assim, quando algum ser tem consciência, significa que tem *jiva* dentro de si, se a *jiva* sair do corpo, este perde a consciência, ela está subordinada ao *Bhagavan* Supremo, mas também tem um livre arbítrio, muitas vezes cai na ilusão, e esquece-se de sua relação com o *Bhagavan*, ficando presa à energia da matéria e, assim, entra no mundo material, pois deseja ter o prazer da independência, e continua sob o encantamento de *Maya* (natureza material). Por causa da ilusão (*maya*), a *jiva* fica presa, por tentar buscar satisfação material. Se o universo material acabar a *jiva* voltará para *Vishnu* Supremo, e quando se criar um novo universo, *jiva* volta para o mundo material, por isso, *jiva* tenta atingir a liberação de seus desejos (*karma*), quando consegue, tem sua identidade original (*svarupa*) para poder se associar a *Bhagavan*, a Suprema Personalidade de Deus.

Maya (ilusão material): Aquilo que não é. *Maya* age sob orientação do Supremo. A causa do sofrimento humano é de *maya*, pois ela faz com que o ser humano esqueça de sua natureza divina. Quanto mais *jiva* tenta explorar o mundo material, mais ela fica presa às teias de *maya*, submetendo a *jiva* sob a lei de causa e efeito ou “ação e reação” chamada *Karma*.

Karma (lei de “ação e reação”, causa e efeito): Esta lei que governa o universo material, as ações e suas causas, também é chamada de Lei da Casualidade. Nós temos nosso *karma* de acordo com nossas ações, por é a própria *jiva* que traça seu destino.

Samsara: Um ciclo de repetidos nascimentos e mortes no mundo material e transmigrações de corpo em corpo material.

Gunas: São as “cordas” que movimentam a *jiva* no mundo material, eles constituem todos os objetos deste mundo material. São os três modos da natureza material que deixam *jiva* iludida, eles são *Sattva* – Bondade, *Rajas* – Paixão e *Tamas* – Ignorância. A diferença entre a *jiva* e *Bhagavan* é que este não se permite influenciar pelas *gunas*, enquanto a *jiva* por ser iludida por *maya*, acaba por se deixar influenciar.

Purusa: A causa de todas as causas e a fonte das energias. O Supremo Desfrutador (*Bhagavan*), ou também *jiva* (ser vivo) individual como desfrutador do corpo material. A *jiva* é uma parte fragmentária dela, e ela imita o *Purusa* Supremo, pois ela é energia superior (*Para Prakti*) manipulando a matéria (*Apara Prakti*), a *jiva* não pode criar matéria nem vida, somente pode manipulá-la. “Os textos védicos recomendam que a *jiva* abandone sua tentativa fútil de tornar-se Deus manipulando a *Apara Prakti*”. (GOSVAMI, 1986, pg. 42).

Prakti: São as energias predominantes do Senhor, são duas: *Para Prakti*, é uma energia superior, está nas entidades vivas tal qual a *jiva* que é matéria viva; *Apara Prakti* (*Maya*), é a energia inferior, também está na matéria, porém na matéria morta, por exemplo: a terra, a água, etc.

Sruti: Aquilo que é ouvido (de *Narayana*, um dos nomes de Deus), são quatro *Vedas* já mencionados (*Rg, Sama, Yajur* e *Atharva*).

Smrti: Textos complementares dos *Vedas* (os *Puranas*, a *Bhagavad-Gita* e o *Mahabharata*).

5. PRINCIPAIS DEIDADES

Brahma, Shiva e *Vishnu*: São *gunas-avatars* (uma encarnação plena ou parcial do Supremo), isto é, são Deidades controladoras das *Gunas* (modos de natureza).

Brahma foi a primeira *jiva* (ser vivo) a ser criada no universo, se o universo acabar ele morre, ele cria o universo material e também controla o *Rajo-guna*, que é o modo da paixão.

Shiva ou *Civa* é aquele que destrói o universo material que *Brahma* construiu, e controla o *Tamo-guna*, que é o modo da ignorância (o que não significa que ele seja um ignorante). Segundo a mitologia, ele foi o primeiro *yogi*, isto é, ele criou o/a *yoga*.

Vishnu é aquele que mantém o universo material e controla o *Sattva-guna*, que é o modo da bondade. Este é uma expansão de *Bhagavad Krishna*, enquanto *Brahma* e *Shiva* são expansões do próprio *Vishnu*, pois ele é a fonte das encarnações.

Também há os semideuses, estes são como administradores universais, cada um é responsável por algo no cosmo, são em torno de 33 (trinta e três) milhões, no entanto nenhum é capaz de se igualar ao *Bhagavan* Supremo, que é *Sri Krishna*.

Através desta pequena explanação, percebemos a relevância desta religião/cultura e o conhecimento que ela pode nos transmitir. Ao longo da história, durante o império de Jahangir (1605 – 1627) houve a primeira ocupação inglesa na Índia, a partir daí, a discriminação e desvalorização de uma cultura milenar difundiu-se, um bom exemplo disso são os racionalistas, como David Hume e Gerge Berkeley que acreditavam que a razão humana aboliria a ignorância, e como no Ocidente predominava a racionalidade, no Oriente deveria ocorrer o mesmo.

Na história, houveram muitos indólogos, dentre eles Goldstücker que afirmava que os indianos estavam carregados pelo peso da religião védica, que trazia “vergonha e escárnio”, para isso eles (os ocidentais) tinham que reeducá-los (de acordo com os moldes europeus).

Ainda hoje permanece a depreciação de tudo o que não for europeu, ou estadonidense, é fundamental abolir noções preconcebidas e contemplar de forma coerente e diversificada as diferentes culturas que há entre todos os seres humanos.

Notas

¹ Adriellen das Graças Corrêa Fernandes é graduanda em Licenciatura Plena em Filosofia pela Universidade do Estado do Pará (UEPA), sob orientação de Rafael Grigório Reis Barbosa, e-mail drieferna@gmail.com.

Referências bibliográficas

DAUSTER, Gustavo. **Ciência Espiritual**. Introdução à Sabedoria do Yoga. Paraíso dos Pândavas: Goiás, 2007.

GOSVAMI, Satsvarupa Dasa. **Introdução à Filosofia Védica**. A tradição fala por si mesma. Bhaktivedanta Book Trust: São Paulo, 1998.

OLIVEIRA, A. S. de. A Índia muito além do Incenso: um olhar sobre as origens, preceitos e práticas do vaishnavismo. Revista História em Reflexão. Vol. 3 n° 5 – UFGD – Dourados jan/jun 2009.

SWAMI, Chandramukha. **Bhagavad-Gita para iniciantes**. 108 Pérolas de Sabedoria. 4ª Ed. Govinda Sons & Letras. 2013.

SWAMI, Purushatraya. Movimento Hare Krishna – Histórico, Filosofia e informações. Baseado numa enquête feita pelo órgão ASSINTEC – Associação Interconfessional de Educação de Curitiba (PR) – que assessora a Secretaria de Educação de Curitiba nos assuntos referentes à Educação Religiosa e Diálogo Inter-Religiosos.

A referência de Freud a Kant: a discussão da teoria espaço-temporal frente à descoberta do inconsciente

Aline Brasiliense dos Santos Brito¹

Introdução

Ao longo deste artigo será abordada, particularmente, a referência de Freud a Kant em *Além do princípio do prazer*, no qual Freud cita a tese da necessidade das formas de espaço e tempo num contraponto com a atemporalidade do inconsciente.

Primeiramente, destacar-se-á o papel da referência filosófica em Freud, tendo em vista sua relação com a psicanálise que implica, de um lado, em marcar a diferença entre psicanálise e filosofia, ou seja, em afirmar a primeira como um saber independente da última; e de outro, em destacar uma função especulativa presente em ambas, observando a especificidade que tal função desempenha na psicanálise, a saber, uma elaboração teórica, que sempre tem em vista a experiência, ao que torna-se essencial a própria contextualização do debate epistêmico em que surge este novo campo que funda Freud.

Cabe observar, que Freud retoma Kant em um contexto em que já estavam difundidas inúmeras interpretações da primeira *Crítica*, dentre as quais se pode destacar o neokantismo e a leitura de Schopenhauer.

Freud retoma Kant, colocando em questão a necessidade e universalidade das categorias de espaço e tempo, enquanto requisitos para que um objeto possa ser conhecido. Se Kant afirma que tais condições são exigidas para a cientificidade, seria difícil garantir ao conceito de inconsciente a condição de objeto de conhecimento da psicanálise, posto que esteja destituído de relações de espaço e tempo. Ora, na medida em que Freud precisa garantir a legitimidade de tal conceito, o questionamento da tese kantiana interessa imediatamente a psicanálise. Ver-se-á que o inconsciente, enquanto um campo independente da consciência, cujo conteúdo é marcado pela sexualidade, rege-se por relações, por uma lógica totalmente diversa da consciência, em consonância com a qual se pode mencionar a categoria da atemporalidade como originalmente pertencente a este sistema.

1. A referência filosófica nos textos de Freud.

Antes de partir para uma referência específica a Kant, faz-se imprescindível destacar, em breves linhas, sob que perspectiva Freud insere o diálogo com a filosofia de um modo geral, para que seja possível compreender qual a função de tal referência no discurso psicanalítico.

O posicionamento de Freud frente à filosofia requer uma cuidadosa consideração: se de um lado evita pronunciar-se sobre as questões filosóficas – em uma carta a uma professora de filosofia francesa, que indaga Freud sobre certas questões de caráter metafísico, ele responde “Os problemas filosóficos e suas formulações me são tão estranhos, que não sei o que dizer sobre eles (...)” (ASSOUN, 1978, p.23) – de outro, recorre constantemente em suas obras a teorias filosóficas específicas.

De fato, preocupado em consolidar a psicanálise como uma ‘ciência’ nova e independente, Freud sempre a distinguiu categoricamente da filosofia. Enquanto a primeira formula sua teoria a partir da experiência clínica (que Freud às vezes aproxima da experiência empírica das ciências naturais), descortinando uma ciência sempre em construção, sempre pronta a reformular seus conceitos, ou mesmo descarta-los, com base no que lhe oferecia a experiência, a segunda baseia-se em uma verdadeira visão de mundo, *Weltanschauung*, ou seja, em conceitos dotados de uma completude irrevogável que pretendiam a fornecer uma explicação completa do mundo:

A psicanálise não é, como as filosofias, um sistema que parta de alguns conceitos básicos nitidamente definidos, procurando apreender todo o universo com o auxílio deles, e, uma vez completo, não possui mais lugar para novas descobertas, ou uma melhor compreensão. Pelo contrário, ela se atem aos fatos de seu campo de estudo, procura resolver os problemas imediatos da observação, sonda o caminho à frente com o auxílio da experiência, acha-se sempre incompleta e sempre pronta a corrigir ou a modificar suas teorias. (...) (FREUD, [1923] 2006 p.165).

Esta rejeição da visão de mundo pela psicanálise e sua atribuição como um campo da filosofia “encontra-se associada à recusa da intromissão dos filósofos no trabalho analítico.” (ASSOUN, 1978, p.53), uma forma de firmar a particularidade da jovem ciência, “(...) de preservar sua independência em relação a cada uma das demais regiões do saber. (...)” (ASSOUN, 1978, p.48). Assim, o distanciamento de Freud em relação à filosofia, pode ser compreendido em torno desse cuidado em firmar e preservar as fronteiras da psicanálise, à parte isto, a referência filosófica torna-se pouco embaraçosa, já que “(...) A filosofia não se opõe a ciência, comporta-se como uma ciência e, em parte, trabalha com os mesmos métodos (...)” (FREUD, [1933] 2006 p.157). Ainda que

a filosofia seja uma visão de mundo, – que pretende fornecer uma explicação completa e acabada de tudo– e neste sentido, está distante dos objetivos da psicanálise, no trecho acima referido do artigo *Acerca de uma visão de mundo* (1933), Freud assinala o *método* como algo comum entre filosofia e ciência. Tal fato merece uma especial atenção.

O primeiro ponto que se faz imprescindível destacar é o significado desta cientificidade na qual, supostamente, estaria incluída a psicanálise. Freud em vários momentos identifica a psicanálise como uma ciência da natureza, fato que, no entanto, deve ser compreendido a partir do campo epistêmico específico a época: trata-se do debate que surge a partir da ascensão das ‘ciências do homem’ ou do espírito em oposição a ciência da natureza, já existente e que se baseava na experimentação e nos métodos galileanos. A primeira ciência exigia um método que lhe fosse próprio, pois se trata da consideração acerca do homem e de sua história, e é neste contexto que surge a distinção entre (*Geisteswissenschaften*) para ciência do espírito e (*Naturwissenschaften*) para ciência da natureza, momento conhecido como ‘*a querela dos métodos*’:

O debate que teve lugar na Alemanha no final do século XIX e início do século XX ficou conhecido como “A querela dos métodos”, ou seja, o período que a psicanálise foi inventada foi também o momento de uma transformação no campo da epistemologia, provocada pelo surgimento das Ciências do Espírito, e, conseqüentemente, da disputa entre *Naturwissenschaften* e as *Geisteswissenschaften*. (...) (SISSON, 2010, p.69)

Enquanto nas ciências da natureza, seguia-se num método explicativo, nos moldes da física clássica, as ciências do espírito surgiam como uma ciência do homem, baseada num método interpretativo. Trata-se, pois, de uma separação entre dois campos distintos, em um contexto em que se considerava as ciências da natureza como a única forma existente de ciência.

Para Freud, entretanto, tal dualismo não é reconhecido. Freud é defensor de um monismo²– corrente defendida por alguns fisicalistas e professores de Freud, e que de modo geral, reconheciam apenas uma forma de ciência, ou seja, as ciências da natureza – e, portanto, tem em vista que toda ciência, para ser propriamente ciência, deve-se inscrever no modelo das *Naturwissenschaften*. Ora, se a psicanálise tem a aspiração de alcançar a cientificidade, nada mais lógico do que ela querer pertencer a tal modelo de ciência. Assim, ao designá-la como uma ‘ciência’, deve-se observar este contexto epistêmico– destacando sempre que a fundação da psicanálise ocorre justamente em meio a este debate – em que todo saber devia pronunciar-se a qual campo pertencia:

Assim, no momento em que a psicanálise freudiana emerge para a cientificidade, deveria ver-se confrontada com a questão imediata de seu lugar num tabuleiro que este longo processo constituiria. A emergência ao saber devia responder à interpelação preliminar. Quando Freud intitula a psicanálise de “ciência da natureza”, percebemos que respondia a essa interpelação, na medida em que o “quem sou?” (...) (ASSOUN, 1983, p. 48)

À parte a discussão acerca do estatuto da psicanálise enquanto uma ciência ou não- cientificidade que Freud pretendia à psicanálise num contexto específico, mas que não pode ser afirmada- o que pode ser dito do saber fundado por Freud, é que ele não identifica-se, definitivamente, com a filosofia. Mas as referências filosóficas em suas obras, e a própria semelhança afirmada entre os métodos utilizados na filosofia que “em parte” são semelhantes ao da ciência, indica para um elemento específico da psicanálise: sua metapsicologia, que remete a certa função especulativa totalmente diferente da presente na filosofia, mas que guarda um lugar particular na formulação dos conceitos fundamentais de que não podem abrir mão a ciência e a própria psicanálise, ou seja, a ciência não pode restringir-se ao dado empírico, guia-se por ele, mas precisa munida de sua observação, elaborar um corpo teórico capaz de orientar a investigação.

Freud recusa radicalmente a metafísica pura e sua pretensão de universalidade e de autonormatividade (...). Mas não se contenta com um cientificismo seco, pois reserva à especulação uma função necessária, seja como elemento integrante da ciência analítica (metapsicologia), seja como presença fronteiriça, que atestam as referências filosóficas. (ASSOUN, 1978, p 209).

A psicanálise prescinde, pois, de conceitos fundamentais, de um conjunto de ideias abstratas que vão além do dado empírico, tal como assinala Freud no texto *Pulsão e destinos de pulsão* ([1915] 2005 p.1): “(...) Já na descrição não se pode evitar o emprego de certas ideias abstratas no material (...). Ainda mais indispensáveis são tais ideias (...) na subsequente elaboração do material. (...)” e neste aspecto, poder-se-ia estabelecer a via de diálogo com a filosofia, já que esta também “utiliza-se de um instrumental conceitual abstrato, que torna possível a ultrapassagem da imediatez factual (...)” (ASSOUN, 1978, p. 65). A filosofia, entretanto, não significa “uma correção ao modelo epistemológico da *Naturwissenschaft*” (ASSOUN, 1978, p, 65), já que visa sempre a uma visão totalizante e acabada, como já fora abordado no conceito de visão de mundo. A psicanálise necessita de uma elaboração conceitual, mas que guie-se pela observação empírica, o que caracteriza a mutabilidade de seus conceitos, que são, conforme aponta Freud:

(...) básicos nebulosos, mal imagináveis, que espera apreender mais claramente no decorrer de seu desenvolvimento (...). Em nossos dias, a mesma coisa vem acontecendo na ciência da física, cujas noções básicas no tocante a matéria, centros de força, atração, etc. são

quase tão discutíveis quanto às noções correspondentes em psicanálise. (FREUD, [1914] 2006 p. 85)

2. A referência a Kant em “Além do princípio do prazer”.

Partindo do que foi dito sobre o sentido da referência filosófica em Freud, pode-se agora indagar mais detidamente e da mesma maneira, pelo sentido da referência a Kant. Assim, é necessário destacar, em primeiro lugar, a leitura que Freud faz de Kant, no contexto de toda uma tradição anterior, o neokantismo, já consagrada no séc. XIX– o neokantismo foi um dos movimentos mais importantes do pensamento alemão, que constitui um retorno ao pensamento de Kant, sobretudo, a questão da teoria do conhecimento na primeira *Crítica*. Tal retorno ao pensamento kantiano ocorre ainda no séc. XIX e adentra ao séc. XX influenciando de maneira significativa a filosofia posterior. Seus principais representantes são Hermann Cohen; W. Dilthey e Ernst Cassirer. A leitura que também influi notadamente na leitura de Freud a Kant é a de Schopenhauer, conforme já destacara ASSOUN (1978, p.169): “(...) o uso de Kant parece, (...), mediatizado por um modelo tão bem assimilado, que influi na leitura filosófica: o de Schopenhauer. (...)”.

Dentre as referências a Kant, destaca-se aqui particularmente, a citada em *Além do princípio do prazer* (1923). Num capítulo que inicia, lembrando o caráter ‘especulativo da questão’, a tese kantiana que afirma espaço e tempo como formas necessárias do pensamento é colocada em questão diante da descoberta dos processos inconscientes, que são atemporais e que não estão regidos pelas relações de espaço:

Neste ponto da discussão, permito-me abordar breve e superficialmente um assunto que, em rigor, mereceria um tratamento mais cuidadoso. Refiro-me à tese de Kant de que tempo e espaço são formas necessárias de nosso pensamento. Penso que essa ideia pode ser submetida a discussão a partir do conhecimento adquirido através de algumas descobertas psicanalíticas. Sabemos que os processos psíquicos inconscientes são atemporais. Isto significa, em primeiro lugar, que eles não podem ser dispostos em ordem temporal, que o tempo não os submete a nenhuma modificação e que a ideia de tempo não pode ser aplicada a eles. (...) (FREUD, [1923] 2006, p.152)

Esta breve referência, ao qual o próprio Freud afirma abordar ‘superficialmente’, desvenda um uso específico da referência filosófica, que, nesse caso, é o de evidenciar a descoberta psicanalítica do inconsciente, ou seja, Freud não cita Kant com o objetivo de adentrar na discussão filosófica de sua teoria espaço-temporal, mas sim para indicar o inconsciente, que embora se

encontre fora das relações espaço-temporais- relações, segundo Kant, requeridas para qualquer objeto que pretenda à cientificidade- constitui o objeto científico da psicanálise. Assim, tal referência à Kant, não visa uma discussão propriamente filosófica, mas que vai em direção à psicanálise, ou como afirma Assoun, (1978, p.158): “(...) essa refutação não pretende ser diretamente filosófica. Consiste em lembrar “certos dados psicanalíticos” observados que solapariam, na base, a verdade kantiana (...)”.

Ao citar a tese kantiana, o destaque de Freud é, sobretudo, para o aspecto *necessário* e *universal* do espaço e do tempo, em detrimento do *transcendental* e *subjetivo*, elementos centrais na tese kantiana³ e se a discussão é inserida partindo deste ponto, não é senão para lembrar ‘a existência de ‘processos atemporais’, que escapam à necessidade temporal, como já discutira em *O inconsciente*:

(...) atenhamo-nos ainda ao Ics. e ressaltemos agora que os processos nesse sistema são atemporais, eles não são cronologicamente organizados, não são afetados pelo tempo decorrido e não tem nenhuma relação com o tempo. (...). (FREUD, [1915] 2006 p. 37-38)

De fato, consciente e inconsciente são agora, dois sistemas distintos, com características próprias e modos de funcionamento diversos: a consciência rege-se pelo princípio de realidade, pelo princípio da não contradição; assume uma função eminentemente orgânica⁴, Freud a denomina como um sistema conjunto com a percepção (o sistema Pcp-Cs; abreviação de percepção consciência): “(...) esse sistema teria de estar localizado na fronteira entre o exterior e o interior e que estaria voltado para o mundo exterior (...)” (FREUD, [1923] 2006 p.149); e, sobretudo, pela categoria de tempo e espaço que corresponde a uma ‘auto-percepção’ do funcionamento desse sistema “(...) A ideia abstrata que temos do tempo parece ter sido inteiramente derivada do modo de operar do nosso sistema Pcp-Cs e aparentemente corresponde a uma auto-percepção desse modo de operar psiquicamente. (...)” (FREUD, [1923] 2006 p.152); o Inconsciente, é o âmbito da sexualidade, do desejo, rege-se pelo processo primário (condensação e deslocamento); pela ausência de contradição e temporalidade e substituição da realidade exterior pela psíquica.

Os processos inconscientes ocorrem, pois, sem nenhuma relação com o tempo e com o espaço, que são apenas noções adquiridas pelo funcionamento descontínuo do sistema P-Cs, que, segundo Freud, somente é ativo enquanto está recebendo ‘cargas de investimento’; como existem momentos em que tais cargas são retiradas do sistema culminando em uma interrupção de seu funcionamento (um período em que o sistema não capta os estímulos

provenientes do exterior), fica estabelecido um intervalo entre o trabalho do sistema, uma atividade-inatividade que forma a ideia de temporalidade: "(...) em nosso sistema perceptivo há um estado de inexcitabilidade que periodicamente se instala. (...) essa forma de trabalho descontínuo do sistema P.-Cs. originalmente embasou a concepção que o ser humano tem de temporalidade."⁵ (FREUD, [1925] 2006 p.141). Assim, como estender esta particular característica da consciência a todo psiquismo? ora, as noções de temporalidade e de espacialidade, conforme exposto, restringem-se a apenas um dos sistemas, a consciência, o que não torna legítimo portanto, a necessidade afirmada por Kant "(...) O tempo é uma representação necessária que serve de fundamento a todas as intuições. (...) O espaço é uma representação necessária a priori que serve de fundamento a todas as intuições internas. (...)” (KANT, B39-B46). A consciência na tópica freudiana é apenas mais um sistema, e se antes o sujeito identificava-se com a ela, agora precisa se perguntar por um Eu consciente e outro do inconsciente: "(...) Antes de Freud o sujeito se identificava com a consciência; a partir de Freud temos de nos perguntar por esse sujeito do inconsciente (...)" (ROZA, 1985, p. 196).

Deste modo, Freud refuta a necessidade do espaço e tempo afirmada pela tese kantiana, posto que, o inconsciente, enquanto um sistema próprio, demonstra uma exceção à regra. O argumento de Freud, que questiona a necessidade das formas kantianas é, sobretudo, lógico, como aponta ASSOUN, pois se é necessário e universal é preciso ser válido para todo o psiquismo, o que já não pode ser dito frente à exceção que representam os processos inconscientes:

(...) para se recusar a ideia de que todo fenômeno da sensibilidade humana está submetido à legislação das formas espaciotemporais, basta ter reconhecido pelo menos um fenômeno psíquico que a ela não esteja submetido para se recusar, ipso facto, a pretensão à universalidade (...) (ASSOUN, 1978, p.158)

Para Freud, essa refutação da necessidade das formas espaço-tempo, tem algo de essencial para o conceito de inconsciente, pois Kant afirmara tais formas como algo requerido para um objeto chegar ao estatuto da cientificidade. Todo objeto que não atendesse tal exigência jamais poderia ser objeto de conhecimento. Ora, mas o inconsciente não se inscreve em tal exigência, e mesmo assim, é o objeto de conhecimento da psicanálise, como afirmar, assim, o inconsciente como tal, se contraria os requisitos impostos pela tese kantiana? Freud demonstra, como já exposto, que tais categorias só valem para a consciência, o inconsciente, como objeto de conhecimento da psicanálise e por ela fundado, rege-se por outras relações, a atemporalidade e ausência de espacialidade; O

inconsciente funda sua própria categoria, a da atemporalidade: “ (...) dizer que “não podemos aplicar-lhes a representação temporal”, é dizer que eles (os processos inconscientes) exigem uma categorização *sui generis* (...)” (ASSOUN, 1978, p.159).

2.1. A atemporalidade do inconsciente e o reprimido.

Ao longo das obras de Freud, a referência aos processos inconscientes como destituídos das relações espaço-temporais é mencionada em vários momentos. Ela está presente, em linhas gerais, desde o *Projeto para um psicologia científica* (1889); de maneira mais breve em *A interpretação dos sonhos* (1900), também em *O inconsciente* (1915); na obra principal aqui trabalhada, *Além do princípio do prazer* (1920) e nas *Novas conferências* (1933), além de outras, evidenciando o quanto tal ponto mostra-se essencial, já que constitui uma característica peculiar ao sistema inconsciente. Partindo disto, talvez seja imprescindível destacar, em linhas gerais, o que exatamente deve-se entender com a afirmação de que ‘os processos psíquicos inconscientes são atemporais’ e para tanto, remeter-se-á a um trecho significativo presente na palestra trinta e um das *Novas conferências*, que fornece uma explicação mais clara acerca desse ponto.

No trecho da obra mencionada, tempo e espaço são novamente citados, dessa vez numa referência indireta a Kant: “(...) constatamos, surpresos, uma exceção à tese filosófica de que tempo e espaço são formas necessárias de nossos atos psíquicos. (...)” (FREUD, [1933] 2006 p. 154). Já outrora fora discutido o argumento de Freud acerca da necessidade, e que, portanto, agora não será retomado. A atenção volta-se, para a consideração sobre a atemporalidade, que é mais demoradamente tratada:

(...) Nada se acha que corresponda à ideia de tempo, não há reconhecimento de um transcurso temporal e, o que é muito notável e aguarda consideração no pensamento filosófico, não há alteração do evento psíquico pelo transcurso do tempo. (FREUD, [1933] 2006 p.154)

Essa não alteração do evento psíquico, fala da imutabilidade do conteúdo inconsciente, de representantes pulsionais recalçados que mesmo jamais alcançando a consciência, mantem-se ativos no sistema inconsciente:

Desejos que jamais foram além do Isso, mas também impressões que pelo recalque afundaram no Isso, são virtualmente imortais, comportam-se após décadas, como se tivessem acabado de surgir. (...) Sempre tive a impressão de que tiramos pouco proveito, para nossa teoria, desse indubitável fato da imutabilidade do recalçado através do tempo.

Tal situação parece permitir um acesso aos mais profundos vislumbres. (FREUD, [1933] 2006 p. 155)

É, portanto, devido ao fato do recalcado não estar submetido ao tempo – pelo menos não a mesma temporalidade da consciência⁶ –, que ele mantém sempre sua existência, criando novos representantes (através do deslocamento ou da condensação), tentando sempre um modo de chegar à consciência – seja por meio da atividade onírica, nos atos falhos e nas neuroses. O recalque apenas impede-o de que tenha acesso à consciência, mas jamais é capaz de eliminar sua existência “(...) o recalque não impede que o representante pulsional continue a existir no inconsciente, se organize ainda mais, dê origem a derivados e estabeleça ligações (...)” (FREUD, [1915] 2006 p.153); eles são por assim dizer indestrutíveis, porque são eternos, ou seja, à parte do transcurso temporal. Essa característica do recalcado permite que através de seus derivados ele possa retornar à consciência alcançando certa satisfação, essa é uma fase específica do recalque, denominada ‘retorno do recalcado’:

(...) tal processo tem seu suporte na hipótese freudiana da indestrutibilidade dos conteúdos inconscientes. Os representantes recalcados não somente mantem sua indestrutibilidade como também lutam permanentemente pelo acesso ao sistema pré-consciente-consciente. (ROZA, 1985, p 157)

Mas o recalque neste processo que implica em seu retorno acaba por levantar uma questão. Segundo Freud, o retorno do recalcado não se dá em sua forma original – há um recalque originário – uma fixação de determinados representantes; um recalque posterior, ou o recalque propriamente dito; e o retorno do recalcado. Este último, não retorna como o que fora originalmente recalcado, pois, para ter acesso à consciência ele deve ser o mais distante possível daquele. Tem-se assim como que um evento de dois tempos: num primeiro momento, dá-se o recalque originário, uma cena que fica inscrita no inconsciente sem que dela nada se saiba; no segundo momento, o retorno do recalcado, – o sintoma, o ato falho, os sonhos –, ‘põe’ o que fora recalcado, ou seja, o analista só chega ao conhecimento do recalcado, por uma fase do recalque que é a última, pela ordem cronológica. Apresenta-se aí uma ideia posta acerca do que efetivamente seria esta ‘atemporalidade’ inconsciente: um tempo ordenado pelo sentido, um tempo lógico e não cronológico – o retorno do recalcado seria posterior ao recalque originário, mas anterior a ele em termos lógicos, pois é ele quem ‘informa’ da existência do que fora recalcado. Freud não diz de uma atemporalidade absoluta para o inconsciente, muito pelo contrário:

(...) o tempo está presente em toda sua teoria. É sobre a base do tempo que se pode pensar em memória, em transmissão, em repetição, em perlaboração, em pulsão, em invenção, em acontecimento, em novo. Uma das noções de tempo que atravessam a obra de Freud tornou-se a mais conhecida — a noção de *Nachträglich*, que podemos traduzir por ‘posteriormente’ ou por ‘a posteriori’. (GONDAR, 2006, p. 105)

É sob o termo *Nachträglich* que se encontra em Freud o eixo que permite pensar uma modalidade de tempo específica ao inconsciente, e que é irredutível ao tempo da consciência, cronológico e processual. É nestes termos que se pode dizer do inconsciente ‘atemporal’: se comparado à modalidade do tempo consciente, realmente ele pode ser assim dito, mas isso apenas significa a existência de uma temporalidade própria aos processos inconscientes.

Considerações finais

No decorrer deste trabalho, tentei esclarecer que a referência a Kant, não pode ser considerada isoladamente: ela implica a própria relação da filosofia com a psicanálise— bem como o próprio contexto epistêmico do surgimento da última—, coloca em questão a aparente contradição do discurso freudiano que remete a um distanciamento da filosofia, ao mesmo tempo em que a ela recorre insistentemente. Da mesma maneira, é essencial destacar que a leitura de Kant é mediatizada por outras interpretações anteriores (o neokantismo e particularmente, Schopenhauer).

Igualmente, ficou suficientemente claro, que para Freud, não importava adentrar diretamente em uma discussão filosófica acerca da teoria kantiana: convém refutar a tese de Kant a partir do momento em que ela se mostra necessária para a legitimidade do conceito de inconsciente, ou seja, Freud procura refutar a necessidade das formas do espaço e tempo, afirmada por Kant como condições indispensáveis para que algo chegue à condição de objeto de conhecimento, na medida em que isso coloca em questão o próprio objeto da psicanálise, o inconsciente, pois, já que ele não atende tais condições, como poderia ser considerado um objeto científico? Freud afirma que o inconsciente possui uma categoria peculiar, a atemporalidade, e que as relações espaciotemporais ditas por Kant como necessárias e universais, na verdade são relações válidas somente para a consciência. O objeto inaugurado pela psicanálise, o inconsciente, o âmbito da sexualidade, até então desconhecido, evidentemente não pode reger-se pelas mesmas relações da consciência, pois constitui um sistema independente desta. É nesta perspectiva, portanto, que Kant é citado em *Além do princípio do prazer*.

Notas

¹ Universidade Federal do Pará, Graduanda, Orientador: Ernani Chaves, E-mail: alinebrasiliensedebrito@hotmail.com.

² Assoun comenta essa corrente monista na época de Freud: “(...) vamos encontrar, na base da epistemologia freudiana, um monismo caracterizado e radical. Este termo “monismo” não é fortuito: remete-nos a urna corrente que, face à tradição rickeartiana, decididamente dualista, sustenta um monismo epistemológico rigoroso(...)” (1983, p.51)

³ Kant em sua *Estética transcendental* afirma que a necessidade e a universalidade de espaço e tempo, valem apenas num âmbito subjetivo e transcendental (neste trecho o comentário é sobre o tempo, mas o mesmo também se aplica ao espaço): “O tempo é tão somente, portanto, uma condição subjetiva de nossa (humana) intuição, e em si mesmo, fora do sujeito, nada é. (...)” (CRP, B51). O aspecto transcendental, segundo Kant, diz respeito ao espaço e tempo serem formas ‘puras’, ou seja, fazem parte da constituição humana e por tal, são a dadas a priori. “Eu denomino puras (em sentido transcendental) todas as representações em que não se encontra nada que pertença à sensação. Assim, a forma pura das intuições sensíveis em geral, nas quais todo o diverso dos fenômenos é intuído em certas relações, será encontrada a priori na mente. (...) há duas formas puras da intuição sensível como princípios do conhecimento a priori, quais sejam, o espaço e o tempo (...)” (CRP, B36).

⁴ Esta concepção orgânica da consciência é já exposta no parágrafo anterior a referência kantiana em *Além do princípio do prazer*, onde Freud expõe o funcionamento do sistema perceptivo, descrevendo um organismo vivo ‘em sua versão mais simplificada’, como sendo uma vesícula. A parte desta vesícula voltada para o mundo receberia estímulos muito fortes, ao ponto de tornar-se um tecido morto, servindo como escudo protetor a sua parte mais interna, que continuaria viva e receberia dessa forma, apenas estímulos mais fracos, suportáveis a seu funcionamento. Esta parte mais interna da vesícula, que recebe os estímulos já filtrados seria a consciência.

⁵ Também nas *Novas conferências* (1933), na palestra “Sobre a dissecação da personalidade psíquica” (p.156), Freud menciona novamente esta noção de tempo como advindo do sistema perceptivo: “Também a relação com o tempo, tão difícil de descrever, é proporcionada ao Eu pelo sistema perceptivo; está quase fora de dúvida que o modo de operar desse sistema dá origem a ideia de tempo. (...)”

⁶ A atemporalidade segundo Freud não implica numa ausência completa de qualquer forma de temporalidade, mas em uma temporalidade específica ao sistema inconsciente. Esta tese está presente em Garcia Roza (1995, p. 223): “(...) a tese da atemporalidade do Ics não deve ser tomada sem uma certa relativização. Não se trata de uma negação absoluta de uma temporalidade no Ics, mas sim de marcar sua diferença em relação ao conceito tradicional de tempo e sobretudo à atemporalidade característica do sistema Pcs/Cs. (...)”; em Jô Gondar, “*Os tempos de Freud*” (1995), onde a autora argumenta a concepção de temporalidade em Freud nas diferentes vertentes da escola inglesa e francesa- para a primeira, o temporalidade seria processual e contínua, ao passo que a segunda privilegiaria o instante, a ruptura, ou seja, nesta perspectiva o tempo seria essencialmente descontínuo. Essa última concepção da temporalidade, segundo a autora, é defendida por Lacan em seus “*Escritos*” (1998), mas especificamente nos artigo “*O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada*” ([1945]1998).

Referências bibliográficas

- FREUD, Sigmund. **Sobre o narcisismo. uma introdução** (1914). Rio de Janeiro: IMAGO, 2006. V.14 (Edição Standard Brasileira das obras completas de Sigmund Freud).
- _____. **Repressão** (1915). Rio de Janeiro: IMAGO, 2006. V. 14 (Edição Standard Brasileira das obras completas de Sigmund Freud).
- _____. **Pulsão e destinos de pulsão** (1915). Rio de Janeiro: IMAGO, 2005. (Edição Standard Brasileira das obras completas de Sigmund Freud).
- _____. **O Inconsciente** (1915). Rio de Janeiro: IMAGO, 2006. V.2. (Coleção Obras psicológicas de Sigmund Freud).
- _____. **Além do princípio do prazer** (1923). Rio de Janeiro: IMAGO, 2006. V.3. (Coleção Obras psicológicas de Sigmund Freud).
- _____. **Uma nota sobre o bloco mágico** (1925). Rio de Janeiro: IMAGO, 2006. V.3. (Coleção Obras psicológicas de Sigmund Freud).
- _____. **Acerca de uma visão de mundo** (1933). Rio de Janeiro: IMAGO, 2006.
- _____. **Novas conferências introdutórias à psicanálise** (1933). Rio de Janeiro: IMAGO, 2006, V.25.
- KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Rio de Janeiro: VOZES, 2012.
- ASSOUN, Paul Laurent. **Freud a filosofia e os filósofos**. Rio de Janeiro: FRANCISCO ALVES, 1978.
- _____. **Introdução à epistemologia freudiana**. Rio de Janeiro: IMAGO, 1983.
- GARCIA-ROZA. **Freud e o inconsciente**. Rio de Janeiro: JORGE ZAHAR, 1985.
- SISSON, Nathalia. **A ciência de Freud. introdução ao problema da cientificidade na psicanálise**. (Disponível em www.uff.br). Revista de psicologia: Fractal, V. 22, n. 1, jan/abril- 2010. Acesso em: 11/07/2014.
- GONDAR, João. **Winnicott, Bergson, Lacan. Tempo e psicanálise**. (Disponível em: www.Agora.Com.br). Revista Ágora (Rio de Janeiro) v. IX n. 1 jan/jun 2006. Acesso em: 11/07/2014.

A Moral provisória na filosofia cartesiana

Débora Rodrigues Campos¹

Considerações Iniciais

É notória a falta de um escrito moral, de grande porte, entre as obras do filósofo francês René Descartes. As pesquisas feitas acerca do pensamento cartesiano, em sua grande maioria, limitam-se ao campo metafísico, quanto que considerações sobre questões relativas à moral ocupam um espaço muito menor entre os estudos dedicados a Descartes. Mas é um fato a existência dessa temática ao longo de tratados como *Discurso do Método* (1637), *Meditações metafísicas* (1641) ou nas obras da maturidade de filósofo como *As paixões da alma* (1649) e *Princípios de filosofia* (1650).

O estilo pessoal presente na filosofia de Descartes, isto é, no relato de sua trajetória de vida são manifestas as regras ou máximas morais que o auxiliam em sua busca da verdade. Ele descreve, portanto, de forma autobiográfica, os caminhos que seguiu na construção de seu método.

O propósito dessa filosofia se apresenta em meio às crises que abalaram o continente europeu nos primórdios da Idade moderna. Consciente dessas crises, o pensamento cartesiano surge como uma reação ao passado, mais especificamente, contra a filosofia escolástica, que sofreu forte influência do aristotelismo.

Descartes procura se resguardar de possíveis perseguições. É patente, em seus textos, o cuidado em não se deixar vulnerável diante das perseguições da Igreja Católica. A condenação de Galileu, pelo tribunal do Santo ofício, foi exemplar para os intelectuais da época. A prudência de Descartes, ao tratar de assuntos, por assim dizer, *delicados*, os quais poderiam despertar a ira dos censores, tantos os que zelavam pelo poder clerical quanto temporal, muitas das vezes dificultam o entendimento sobre as reais intenções do filósofo. Segundo o historiador da ciência Alexandre Koiré: *“Descartes sempre pensa em tudo que diz e nunca diz tudo que pensa”*². Para alguns de seus intérpretes o filósofo francês era um cristão fervoroso, enquanto que para outros, foi o iniciador de uma verdadeira *“reforma na filosofia”*. Seu trabalho pioneiro em filosofia, que lhe confere o título de pai do pensamento filosófico moderno, está expresso em um estilo tortuoso, com muitos recursos retóricos que mascaram suas intenções reformadoras em filosofia.

Limitaremos nossa pesquisa à análise da terceira parte do *Discurso do Método*, onde René Descartes enuncia máximas (leis) que julgou importantes no desenvolvimento do método para chegar à verdade nas ciências. O filósofo francês apresenta sua moral a adjetivando de *provisória*. Poder-se-ia perguntar por que a moral cartesiana é provisória? Era de se esperar que o filósofo superasse esse caráter provisório e indicasse, com suficiente clareza, os princípios racionais da moral. No entanto, essa indicação não ocorre. Descartes não deixou à posteridade, em termos de moral, nada que fosse tão radical. A moral provisória, por ele defendida, possui características nitidamente estoicas. Dessa maneira, nesse terreno, não há um rompimento com a tradição. Se for assim, podemos dizer que os resultados que apresenta nesse domínio são, incomparavelmente, menores que os obtidos em filosofia especulativa teórica. No *Discurso do Método*, as considerações sobre as máximas de ação são, fundamentalmente, regras de prudência desprovidas de fundamentação filosófica consistente. A esse respeito, Gilles-Gaston Granger, no comentário introdutório ao volume *Descartes* (Col. Os Pensadores, Ed. Abril), afirma:

Quanto à Moral, a evolução do projeto cartesiano é mais complexa, e conduz, como assinala Guérout, a “dificuldades inextrincáveis”. A moral provisória, enunciada no *Discurso*, é finalmente substituída por uma moral científica? É ainda o que faziam esperar os *Princípios*: a sabedoria é um conhecimento pelas causas, que supõe, portanto, uma ciência acabada do mundo e do homem, e o soberano bem se confunde com o gozo deste saber. Mas, se Descartes mantém sempre esta posição de princípio, confessa, não obstante, a Chanut (carta de 15 de junho de 1646) que precisa realmente contentar-se com um conhecimento imperfeito, suficiente, todavia, para “estabelecer fundamentos certos em moral”. E é o que afirma ter feito no *Tratado das Paixões da Alma*. [...] incapaz de fornecer respostas a todos os problemas que nos formula a prática da vida, ela baseia de alguma maneira as máximas da moral provisória em nossa própria condição de incerteza, que ela traz à luz.³

Descartes não avança mais que os estoicos neste âmbito da reflexão filosófica. Permanece em uma posição não menos cética que a posição desses seus antecessores.

A moral Provisória e suas máximas

Entende-se por moral, um conjunto de regras que adquirimos através de nossa cultura e educação, as quais orientam nosso comportamento em sociedade. Pois bem, partindo dessa curta definição de moral, podemos entender a importância da Moral Provisória no desenvolvimento do projeto filosófico cartesiano. O cuidado em resguardar suas conquistas, tanto filosóficas quanto científicas, das possíveis proibições e punições, reflete-se nessas regras que revelam comedimento e prudência em seus propósitos enquanto filósofo e

cientista. Descartes nominou esse conjunto de regras como máximas, usando as palavras de Lívio Teixeira: “*normas particulares de sua conduta*”⁴.

O filósofo propõe quatro máximas, que julgou importante observá-las quando da aplicação de seu método em *Metafísica* e nas ciências. Por certo, de nada adiantaria desenvolver o trabalho de reconstruir tudo aquilo que havia ele aprendido desde sua infância se não tivesse algo que pudesse assegurar a tranquilidade necessária para a efetivação de seu projeto.

Percebemos, logo na primeira máxima, o seu conservadorismo revelado na tentativa de fazer-se aprovar pelos seus concidadãos.

Nesta primeira máxima está prevista a obediência às leis e aos costumes de seu país, bem como o respeito à religião na qual foi instruído desde a infância. Afirma Descartes:

*A primeira era de obedecer às leis e aos costumes de meu país, retendo constantemente a religião em que Deus me concebeu a graça de ser instruído desde a infância, e governando-me, em tudo o mais, seguindo as opiniões mais moderadas e as mais distanciadas do excesso, que fossem comumente acolhidas em prática pelos mais sensatos daqueles com os quais teria de viver*⁵.

Muito se comenta sobre o conservadorismo e o conformismo político de Descartes, mas é importante ressaltar, que o único caminho que o Francês poderia seguir para se resguardar de uma possível perseguição da Igreja católica do século XVII seria uma regra de prudência à procura da aprovação de seus concidadãos.

Enuncia na segunda máxima: “*ser o mais firme e o mais resoluto possível em minhas ações, e em não seguir menos constantemente do que se fossem muito seguras as opiniões mais duvidosas, sempre que eu me tivesse decidido a tanto*”⁶. Esta máxima apela à necessidade de dar assentimento àquilo que se revelar como certo ao espírito. Deve-se avançar deixando de lado o que se julgar ser duvidoso. Encontramos nessa máxima, critérios racionais da conduta humana por ter que continuar firme nas ações e executar aquilo que se julga ser certo ainda que não se disponha de muita clareza quanto às razões de nossas escolhas. Após enunciar a segunda máxima, Descartes usando de um exemplo diz: “*imitando os viajantes que vendo-se extraviados nalguma floresta [...] devem caminhar o mais reto possível para um mesmo lado e não mudá-lo por fracas razões*”⁷. Tal como perdidos numa floresta, ainda que não saibamos que direção tomar, devemos optar por caminhar em uma só direção, pois é exigido, para o

nosso bem, que façamos alguma escolha.

Com a terceira máxima, Descartes explica que seria melhor tomar como referência os estoícos. De acordo com esta orientação moral, é muito mais fácil vencermos a nós mesmos que a fortuna, pois não está em nosso poder mudar a ordenação do mundo. A nossa impotência diante das adversidades da vida é insuperável. Portanto, não desejar mais do que o nosso limitado saber pode nos proporcionar.

Eis a terceira máxima:

Minha terceira máxima era a de procurar sempre antes de vencer a mim próprio do que a fortuna, e de antes modificar os meus desejos do que a ordem do mundo; e, em geral, a de acostumar-me a crer que nada há que esteja inteiramente em nosso poder, exceto os pensamentos, de sorte que, depois de termos feito o melhor possível no tocante às coisas que nos são exteriores, tudo em que deixamos de nos sair bem é, em relação a nós, absolutamente impossível [...] Mas confesso que é preciso um longo exercício e uma meditação amiúde reiterada para nos acostumarmos a olhar por este ângulo todas as coisas; e creio que é principalmente nisso que consistia o segredo desses filósofos [Estoícos].⁸

E para finalizar as máximas precedentes, a quarta máxima foi apenas uma expressão da vida que Descartes escolheu de formular um método que o faça chegar a verdade de todas as coisas, isto é, cultivar sua vida no âmbito do pensamento. Essa máxima é apresentada como uma conclusão que seria a junção das máximas precedentes. Afirma Descartes:

achei que o melhor a fazer seria continuar naquela mesma em que me encontrava, ou seja, utilizar toda a minha existência em cultivar a minha razão, e progredir o máximo que pudesse no conhecimento da verdade de acordo com o método que me determinara.⁹

Usando as palavras de Lívio Teixeira:

As máximas da moral provisória são, portanto provisórias, não porque estejam à espera da constituição do método, donde sairão as ciências que servirão de fundamento à moral definitiva. Podemos então dizer que a moral provisória resulta de uma aplicação da inteligência ao problema da conduta, tal como ele se apresenta antes da constituição da ciência. E a discriminação entre os problemas que devem de início ser perfeitamente determinados (científicos) e os que não podem ser (os da conduta), primeiro esforço da vontade, é já sem duvida, uma aplicação do método¹⁰.

Considerações finais

O projeto cartesiano de conhecimento é apresentado através da metáfora

da árvore, cuja metafísica seria as raízes, o troco a física e os galhos são a medicina, a mecânica e a moral, esta última, no entanto seria o coroamento do conhecimento científico, pois a moral provisória exige do espírito um esforço, por isso está ligada a atividade racional. Em linhas gerais, a terceira parte do *Discurso do método* confere um tratamento provisório das questões que são consideradas ou sem solução, ou ainda aguardando uma solução definitiva a ser investigada mais tarde pelo filósofo.

Ao seguirmos a trajetória cartesiana, vemos que há um véu de dúvidas com respeito às questões concernentes à moral aqui mencionadas. Descartes vê-se impossibilitado de iluminar suas ações com plena evidência racional, propõe a Moral Provisória como uma saída para conduzir seu caminho em busca de uma verdade indubitável. Assim sendo, poderíamos dizer que a moral cartesiana é orientada por uma lenta e trabalhosa submissão da vontade à razão. No entanto, nem todas às vezes a razão nos serve com os princípios que poderiam esclarecer sobre *o que devemos fazer*. Uma moral provisória nada mais é que a declaração dessa impotência.

Notas

¹ Graduanda em Filosofia na Universidade Federal do Pará; E-mail: dknowles18@hotmail.com; Orientador: Agostinho de Freitas Meirelles, professor do curso de graduação em Filosofia e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará.

² Koiré, Alexandre. *Considerações sobre Descartes*. Tradução de Hélder Godinho. 4 ed. Lisboa: Editorial Presença, 1992, p. 19.

³ Granger, Gilles-Gaston. Os Pensadores-Descartes. Ed. Abril, 1979, p. 17.

⁴ Teixeira, Lívio. *Ensaio sobre a moral de Descartes*. 2ª Ed., p. 25

⁵ Descartes, René. *Discurso do Método*

⁶ Idem, p. 42

⁷ Idem, p. 42

⁸ Idem, p. 49

⁹ Idem, p. 50

¹⁰ *Ensaio sobre a moral de Descartes*, p. 45.

Referências bibliográficas

DESCARTES, René. **Discurso do método**. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril cultural. 1987.

TEIXEIRA, Lívio. **Ensaio sobre a Moral de Descartes**. São Paulo: Brasiliense: 1990

HENRIQUES, Mendo Castro. **Descartes e a possibilidade da Ética**. Lisboa: UCP, 1996

MORENTE, Manuel Garcia. **Fundamentos de Filosofia**. São Paulo: Mestre Jou . 8ª edição

KOIRÉ, Alexandre. **Considerações sobre Descartes**. Tradução de Hélder Godinho .4 ed. Lisboa: Editorial Presença, 1992

A Concepção do Comportamento em Skinner: As dificuldades para uma Filosofia da Mente Behaviorista

Camila Neves da Silva¹

Introdução

O presente artigo foi desenvolvido tendo como base a filosofia da ciência do comportamento de Skinner em “Sobre o behaviorismo”, publicado pela primeira vez em 1974. Neste, apresenta o Behaviorismo como um método, uma proposta científica, uma doutrina, uma visão de como o cientista deve tratar o ambiente, o sujeito e os conceitos mentalistas frente às investigações do comportamento.

Valendo-se do conhecimento empírico dos filósofos, a insistência dos associacionistas em explicar os fatos mentais para o comportamento, das previsões e regularidades do comportamento dos membros de uma sociedade pelo estruturalismo e dos equívocos cometidos por John Watson na formulação prematura do Behaviorismo Metodológico, foi possível a Skinner pensar em uma filosofia da ciência do comportamento.

A teoria do estímulo e resposta está presente neste trabalho, passando por comunidade verbal e conceitos mentalistas, a fim de fazer uma comparação e constatar as dificuldades encontradas na junção do Behaviorismo com a Filosofia da Mente.

A emergência de um novo modo de fazer ciência do comportamento

O Behaviorismo, surgido com John B. Watson em 1913 com o artigo “A Psicologia como os behavioristas a vêem”, veio separar a Psicologia dos problemas filosóficos que os mentalistas levantaram e dos quais os associacionistas eram cativos, a fim de torná-la ciência do comportamento. No entanto, segundo Skinner (2006, p.8-9), a teorização de Watson foi prematura e mal elaborada, é tanto que foi criticada por suas contradições. A ciência emergente cada vez mais se aproximava das ciências naturais, se apropriando de seus métodos considerados científicos.

Mais tarde, mais precisamente em 1945, o Behaviorismo Radical veio à tona com o artigo “The Operational Analysis of Psychological Terms” de B. F.

Skinner para reparar as contradições do Behaviorismo Metodológico e inaugurar uma nova forma de fazer ciência do comportamento.

Aspectos conceituais e metodológicos do Behaviorismo

O termo *behavior*, do inglês, significa comportamento; Behaviorismo seria traduzido, então, como comportamentalismo. Os psicólogos behavioristas se dedicaram a estudar o comportamento através dos conceitos de estímulo e resposta (teoria S-R: abreviatura dos termos latinos *Stimulus* e *Responso*), que são comportamentos condicionados chamados de reflexo e respondente.

O comportamento reflexo é involuntário e é uma resposta ao ambiente, como em situações de sobrevivência, proteção, acontecendo, por exemplo, quando a pupila de uma pessoa contrai ao ver um foco de luz. O reflexo também pode ser condicionado, é o caso da fuga ou luta de animais. Quando um estímulo neutro é associado a outro estímulo uma quantidade de vezes se torna comportamento respondente e este é voluntário. Abaixo encontramos um exemplo deste tipo de comportamento:

Suponha que, numa sala aquecida, sua mão direita seja mergulhada numa vasilha de água gelada. Imediatamente a temperatura da mão abaixar-se-á, devido ao encolhimento ou constrição dos vasos sanguíneos. Isto é um exemplo de condicionamento respondente. Será acompanhado de uma modificação semelhante, e mais facilmente mensurável, na mão *esquerda*, onde a constrição vascular também será induzida. Suponha agora que a sua mão direita seja mergulhada na água gelada um certo número de vezes, digamos em intervalo de três ou quatro minutos; e, além disso, que você ouça uma cigarra elétrica pouco antes de cada imersão. Lá pelo vigésimo pareamento do som da cigarra com a água fria, a mudança de temperatura poderá ser eliciada *apenas pelo som* - isto é, sem necessidade de molhar uma das mãos. (KELLER, 1970 *apud* BOCK et al., 1992, p.40, grifo do autor).

A água se apresenta como estímulo incondicionado e a cigarra como condicionado. A redução da temperatura da mão é uma resposta incondicionada, já a redução da temperatura da mão por ouvir a cigarra elétrica é uma resposta condicionada, ou seja, aprendida pelo organismo.

Skinner se utilizou destes conceitos para condicionar os movimentos, atividades e ações dos indivíduos, o que foi chamado de condicionamento operante. Operar no sentido de atuar sobre o mundo. Este tipo de comportamento é fortalecido, estimulado, extinto e modificado pelas suas consequências, chamadas de reforços. Um caso de comportamento pode ser apresentado pela experiência com animais em que

Se um rato aciona uma alavanca para obter comida quando faminto, enquanto outro faz o mesmo para obter água quando sedento, as topografias de seus comportamentos podem ser indistinguíveis, mas podemos dizer que diferem no significado: para um dos ratos acionar a alavanca “significa” comida; para o outro, “significa” água. Mas estes são aspectos das contingências que puseram o comportamento sob controle da conjuntura atual. Da mesma maneira, se um rato é reforçado com comida quando aciona a alavanca na presença de uma luz intermitente, mas é reforçado quando a luz é estável, então poderíamos dizer que a luz intermitente significa comida e a luz constante significa água; mais uma vez, porém, trata-se de referências não a alguma propriedade da luz, mas às contingências das quais as luzes fazem parte. (SKINNER, 2006, p.81)

As pesquisas aqui consistem na observação e discriminação do comportamento de animais que se assemelham aos seres humanos, como exemplo os ratos e os pombos, a fim de que se descubra o comportamento humano a partir de organismos com semelhanças fisiológicas e comportamentais. Os ambientes, ou melhor, os cenários do laboratório, são planejados e as condições são controladas. O experimentador utiliza equipamentos para não se envolver com o organismo. Para Skinner a ciência da experiência é a mesma coisa que falar em ciência do comportamento, mas, por se tratar de observação e experimentação, os behavioristas foram acusados de se utilizar do senso comum em suas investigações.

Diz Skinner que existem três tipos de resposta do sistema nervoso aos meios internos e externos: o interoceptivo, o proprioceptivo e o exteroceptivo. Dentre eles, é o último que cuida dos sentidos e permite o indivíduo interagir na comunidade verbal. O sujeito será influenciado pelas contingências que o meio social impõe e pelo que está passando, sentindo, vendo, experimentando, que agirá ou pensará de certa forma. Cada uma das comunidades verbais possui suas próprias contingências e é isso que as distingue.

O relato do comportamento é produto de contingências verbais especiais, organizadas pela comunidade, sendo assim, uma pessoa que saiba o que é imposto pela comunidade e a regularidade de suas ações pode prever seus comportamentos e ter o chamado autoconhecimento. Torna-se consciente quando uma comunidade verbal organiza contingências; ela é um produto social. Não podemos nos conhecer pela introspecção, pois não se pode ter controle dos fatores internos, pois são fisiológicos; existe apenas o ato de perceber o meio e o comportamento em resposta ao ambiente.

As dificuldades de uma Filosofia da Mente para o Behaviorismo

O Behaviorismo, segundo Skinner (2006), é uma versão do Positivismo ou Operacionalismo Lógico e, portanto, se importa com a comprovação da

veracidade. Se dois observadores da mente não concordarem com os fatos mentais, como poderão ter certeza do que vêem, presenciam, observam? Sendo assim

A argumentação envolvida é a seguinte: a vida mental e o mundo em que é vivida são invenções. Foram inventados por analogia com o comportamento externo que ocorre em contingências externas. Pensar é comportar-se. O equívoco consiste em localizar o comportamento na mente. (SKINNER, 2006, p.92)

Aqui os estados mentais (sensações, percepções, emoções, cognições, estados *quasi*-perceptuais e estados conativos) não são possíveis de serem observados. Sobre isso, Skinner (2006, p.17) nos diz que “não podemos medir sensações e percepções enquanto tais, mas podemos medir a capacidade que uma pessoa tem de discriminar estímulos; assim, pode-se reduzir o conceito de sensação ou de percepção à operação de discriminação”. O conhecimento não é estático na mente do ser; o meio permite e estimula a rememoração daquilo que viveu e aprendeu por repetição e treinamento. A mente é produto das relações do sujeito no mundo físico.

Skinner considera a Filosofia como um modo de exercitar a mente para ideias científicas mais abstratas e elaboradas, assim como a Física o faz. Além disso, afirma que o vocabulário mentalista é especulativo e obtuso.

Refuta a crítica de que o Behaviorismo ignora as entidades subjetivas e inobserváveis, afirmando ser o behaviorista apenas o questionador da natureza (ou origem) e da veracidade das mesmas, o que é interpretado como abandono destas. Apenas procura meios de explicar e provar a existência de certos eventos comportamentais de um modo científico.

As dificuldades de uma Filosofia da Mente Behaviorista

De acordo com Costa (2005, p.19), o mental, para o Behaviorismo, é “entendido como um conjunto de entidades subjetivas e privadas”, que podem não existir “ou não desempenham papel algum”. Entretanto, quando tenta explicar os conceitos mentalistas por observação do comportamento, não consegue abandonar esses conceitos e vai sempre recorrer a eles.

A inteligência, a razão e a emoção, dentre outros, os behavioristas tentam explicar, de acordo com Costa (2005), porém a inteligência ou falta dela é medida pelo o quê? É o behaviorista que vai determinar o que é inteligência?

Isso é uma coisa subjetiva, depende das circunstâncias e do meio. Podemos nos considerar burros ou sábios. Algumas pessoas possuem conhecimentos em certas áreas e outras, não. Há duas pessoas e a situação observada é a seguinte: “quem é mais inteligente, quem é menos?”; uma delas sabe fatos históricos e outra não, mas sabe curar pessoas com plantas. E agora, quem possui mais inteligência? Não há acordo para determinar o que é ser inteligente.

A disposição é um termo comum à Filosofia da Mente e no Behaviorismo é entendido como propriedades moleculares do corpo que determinarão como irá agir sob certas circunstâncias, como exemplos “o vidro é quebrável, o açúcar é solúvel, a pólvora é explosiva...” (COSTA, 2005, p. 21). Então, nesses termos, um estado mental pode ser uma disposição para certo comportamento, pois um sentimento poderia ter propriedades cerebrais ou regularidades em certos campos do cérebro, identificadas hoje em dia pela neurociência.

A dificuldade de conciliação entre o Behaviorismo Radical e a Filosofia da Mente recai na divergência da relação de causa e efeito da vida mental e na impossibilidade do Behaviorismo atestar uma ação enquanto esta acontece. De acordo com ZILIO (2010, p.276)

Só existem atritos entre as teorias mentalistas e o behaviorismo radical porque, quando as primeiras pretendem explicar os fenômenos “mentais” e lidar com os seus problemas, elas estão, na verdade, falando sobre comportamento. (...) O cerne do argumento da inexistência é que não há um “mundo da mente” porque esse mundo é o “mundo do comportamento”.

Além disto, o mentalismo entende que o sujeito apreende o mundo ou ambiente pelo recebimento deste pela mente; o ambiente-mundo vai até a mente, até o sujeito. Já na filosofia da ciência do comportamento o ambiente abre caminho até o percipiente, dependendo das contingências.

Considerações finais

O Behaviorismo Radical não considera que uma pessoa possa ter ações fora dos padrões de comportamento e também não considera a possibilidade de sentirmos todos de um modo diferente. Trata as emoções, a dor, o calor, etc. como dilatação da pupila, sudorese ou salivação. E o homem, não é superior em evolução aos animais irracionais? Os behavioristas não deveriam nos comparar com ratos, pombos, gorilas e cães. Não respeitam as capacidades e a subjetividade do ser humano. Nós somos parte e todo, coletivo e individual, subjetivos em pensamento e ações.

Conciliar as duas correntes seria um desafio grandioso para estudiosos, pensadores e cientistas que abordam a mente e para se fazer isto é necessário ignorar certos pontos da Filosofia da Mente ou do Behaviorismo, sendo filósofo, cientista ou behaviorista pela metade.

Notas

¹ Graduanda em Psicologia pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Pesquisadora pelo Grupo de Filosofia Temática (GFT), na linha de Filosofia da Mente, pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Email: camilaloo@hotmail.com. Orientador: Luís Eduardo Ramos de Souza.

Referências bibliográficas

BOCK, Ana; FURTADO, Odair e TEIXEIRA, Maria. Psicologias. **Uma introdução ao estudo de Psicologia**. São Paulo: Saraiva, 1992.

COSTA, Claudio. **Filosofia da mente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005. (Coleção Passo-a-passo; 52).

SKINNER, Burrhus Frederic. **Sobre o behaviorismo**. Trad. Maria da Penha Villalobos. 10. Ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

ZILIO, Diego. **A natureza comportamental da mente**: behaviorismo radical e filosofia da mente. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010.

O caráter e o papel das teorias científicas

Elder Souza do Nascimento¹

I. Requisitos que uma teoria deve satisfazer para ser considerada empírica

O objetivo do presente trabalho é esclarecer o caráter e o papel das teorias científicas no pensamento de Karl Popper. Pretendemos mostrar como o autor concebe uma teoria científica, contrapondo-se a forma empirista de conceber o conhecimento, ou seja, de que o conhecimento tem origem na observação, constituindo-se assim, mediante o acúmulo dos fatos.

Segundo o filósofo austríaco, existem n sistemas teóricos, mas, como caracterizar o que pertence ao âmbito da ciência empírica? Em sua proposta de método científico, enumera três requisitos fundamentais para uma teoria ser considerada empírica. Em princípio ela tem que ser sintética, à medida que pretende dizer algo sobre o “mundo real”, então, ela deve possuir uma conexão estreita com a empiria, representando assim, um mundo possível, a fim de satisfazer uma relação entre teoria realidade. O segundo requisito diz respeito à possibilidade de refutação da teoria, que garante seu contato efetivo com a realidade; sendo assim, a teoria deverá satisfazer o critério de demarcação proposto por Popper – que é o da Falseabilidade, ou seja, uma teoria será considerada empírica se e somente se for possível de ser falseada mediante evidências empíricas. O último caráter destacado pelo autor se refere questão da diferença de um sistema teórico, à medida que ele deve ser o único dentre vários sistemas a representar o mundo da experiência, representando também um progresso com relação à os sistemas teóricos concorrentes, ou seja, dentre os vários sistemas teóricos deve haver apenas um que solucione o problema; se tornando assim, um avanço em relação ao seu rival, não podendo se apresentar duas ou mais teorias que expliquem o mesmo problema, caso aconteça, elas devem ser confrontadas mediante testes². Sendo assim, a que resistir aos testes é a que irá representar nosso mundo, sendo que, para isso ele deve satisfazer e aceitar “a aplicação do método dedutivo” (POPPER, 1972, p. 41).

II. O caráter falseável das teorias empíricas

Popper deixa claro que a principal característica que uma teoria empírica deve satisfazer é aquela referente ao critério de demarcação, a saber, a falseabilidade. Porém, quando o filósofo introduz o conceito de falseável e falseabilidade, ele nos alerta sobre o significado e o emprego dos mesmos, ao

passo que frequentemente os interpretamos de forma equivocada. Tais equívocos, no que se refere à interpretação, é decorrente do simples fato desses termos poderem ser compreendidos de dois modos distintos, ou que tais conceitos têm pelo menos dois sentidos.

No primeiro sentido, o emprego do termo falseável deve ser entendido estritamente no sentido lógico, ou seja, em termos de relação lógica de uma teoria e a classe de enunciados básicos³, ou enunciados singulares. Esses enunciados básicos são denominados de falsificadores potenciais da teoria. Popper salienta que:

É importante que não exija que o enunciado básico em questão seja verdadeiro. A classe de enunciados básicos é definida de tal maneira que um enunciado básico deve descrever um acontecimento logicamente possível, o que é logicamente possível que possa ser observado (POPPER, 1987, p. 20).

Sendo assim, uma teoria é considerada falseável, quando há a possibilidade de pelo menos um enunciado básico que venha a contradizê-la, ou seja, quando é possível se imaginar enunciados básicos que estejam logicamente em conflito com ela, colocando-a em xeque. É importante notar que a falseabilidade, como critério de demarcação, tem o caráter estritamente lógico, isso significa dizer que em princípio que elas são falseáveis, que é possível se determinar falsificadores potenciais para contradizê-las.

Popper distingue o primeiro sentido do termo falseável, que corresponde as relações lógicas entre as teorias e todos os possíveis enunciados básicos, do segundo sentido que o termo comporta. Destaca assim, que o termo também pode ser compreendido e utilizado a fim de indicar que uma determinada teoria foi falsificada mediante testes empíricos. Segundo o autor, por mais que uma teoria seja falseável, tendo em vista seus falsificadores potenciais, ela deve, mesmo assim, ser submetida a testes empíricos, mediante os quais as teorias são submetidas, a fim de comprovar sua falsificação, no sentido de extrair dos testes empíricos provas conclusivas de falseamento.

III. O caráter conjectural e hipotético das teorias

Popper, em sua Teoria da Ciência, recusa a indução como método da ciência e, conseqüentemente, a teoria do conhecimento proposta pelo indutivismo, pois, segundo essa teoria o nosso conhecimento é proveniente dos sentidos, ou seja, nós conhecemos e compreendemos o mundo mediante o acúmulo de experiência.

Para o indutivismo, todas as nossas ideias seriam precedidas de experiências sensoriais. Popper denomina essa teoria empirista de *teoria do balde mental*; onde nossa mente se mostraria inicialmente como um recipiente completamente vazio, e no decorrer de nossa vida as experiências seriam depositadas nesse recipiente. O filósofo austríaco nunca aceitou tais pontos de vista, se opondo radicalmente a concepção de conhecimento indutivistas – onde devemos primeiramente ter percepções sensoriais, para somente depois afirmar algo sobre o mundo –, propondo um processo de conhecimento diferente – que denomina de *teoria do holofote* –, onde as observações são secundárias às hipóteses. Destaca assim, que a *teoria do balde mental* é completamente inviável, à medida que, todas as nossas observações são antecidas por um problema. Dentro de tal panorama, Popper, afirma que ao observarmos algo já detemos um planejamento prévio do que observar a fim de selecionarmos nossas observações. Sendo assim, antes mesmo de nos voltarmos a um determinado fato temos que ter anteriormente uma hipótese ou conjectura para nos orientar.

Em sua obra, intitulada *Conhecimento Objetivo*, o autor faz um breve comentário sobre sua teoria a partir de um ponto de vista biológico, destacando que tal processo de conhecimento consiste na modificação das disposições inatas do organismo para reagir. Asseverando que tais disposições, chamadas também de expectativas, seriam as formas possíveis de reação a estímulos externos que o indivíduo possui.

Segundo Popper, o ponto de partida para a aprendizagem dos seres vivos é, sem dúvida, a existência de um determinado problema, e, os seres vivos estão constantemente empenhados na resolução de seus problemas, seja ele uma ameba ou até mesmo Einstein. No entanto, os seres humanos têm um diferencial a mais, seu seria a formulação do conhecimento através de proposições linguísticas. Sendo que, também, possuem uma capacidade maior para se reorganizar e corrigir o problema quando se depara com o erro, contudo, o processo de conhecimento também pode ser denominado pela eliminação das expectativas falsas, que nós lançamos. Portanto, a aprendizagem consistiria na eliminação de expectativas falsas.

Tendo em vista a teoria do holofote, nós não temos uma observação, mas sempre fazemos uma observação, dentro desta perspectiva o sujeito conhecedor desempenha um papel extremamente ativo na aquisição do conhecimento, à medida que não é a experiência, mas o horizonte de expectativas de cada indivíduo que estaria no alicerce do conhecimento. E toda vez que nos deparássemos com certos problemas que nos levasse a algum tipo de frustração,

reconstituirmos o nosso horizonte de expectativas. As tentativas mal sucedidas são eliminadas por seleção natural. As tentativas bem sucedidas sobrevivem com o organismo; entretanto, a sobrevivência passada não garante a sobrevivência no futuro, pois, se houver, por exemplo, uma mudança no ambiente, o ser vivo poderá não estar adaptado. Popper afirma que as teorias científicas surgiram de certa continuação desse trabalho de concertar os horizontes de expectativas, a fim de explicar certos problemas, ou seja, para que os *holofotes* (teorias) nunca deixem de iluminar os fatos, elas são nossos guias que iluminam a realidade, nos indicando para onde dirigir a atenção.

Do ponto de vista da teoria da ciência, o processo de conhecimento e a atividade científica se fundam a partir de “uma continuação direta do trabalho científico de conserto em nossos horizontes de expectativas” (POPPER, 1975, p. 318), ou seja, ao testarmos nossas hipóteses e ao submetê-las à crítica a fim de assegurarmos sua veracidade ou falsidade e, caso elas se mostrem falsas “pelas nossas observações, então temos de procurar uma nova hipótese” (POPPER, 1975, p. 318). Segundo Popper, as teorias são importantíssimas em tal processo, pois, são concebidas como holofotes que possibilitam ao pesquisador observar os fenômenos de uma determinada perspectiva, a que a teoria lhe possibilita ver.

IV. O papel das teorias

Vejamos agora como Popper entende as teorias científicas. Segundo o filósofo, as teorias científicas, são de cunho estritamente conjectural, são puramente hipotéticas. Elas se comparam com redes que o pescador utiliza para pescar. Sendo assim, as teorias científicas servem para “capturar aquilo que denominamos ‘o mundo’: para racionalizá-lo, explica-lo, dominá-lo” (POPPER, 1972, p. 61). O cientista lança suas teorias (redes) no mundo a fim de abarcar o maior número possível de fenômenos que pretende explicar.

As teorias propostas pela ciência visam à explicação, à previsão e à unificação dos fatos, bem como fazer aplicações do conhecimento produzido. Trata-se de tarefas de natureza teórica e prática. As tarefas teóricas são a explicação e a previsão, já as tarefas práticas são a aplicação e a produção de tecnologias. Vejamos, primeiramente, como a ciência explica e faz suas previsões. Segundo Popper, ao nos depararmos com certos problemas, cuja causa nos é desconhecida, tentamos explicá-los propondo soluções para eles. Explicar consiste em constituir um argumento de caráter dedutivo, ou seja, toda explicação consiste em uma dedução lógica da coisa/fato a ser explicado, onde a “conclusão é o

explicandum [...] e cuja premissa consiste do *explicans* – uma asserção das leis e condições explicativas” (POPPER, 1975, p. 321). E para explicar um fato qualquer temos de formular hipóteses, conjecturas que nos possibilite definir o *explicans*, e, por conseguinte, nos possibilite inferir o *explicandum*. As explicações para serem satisfatórias, devem conter em sua estrutura: as condições iniciais e as leis universais e só a partir deem se pode deduzir o *explicandum*, este depende das leis universais e das condições iniciais que compõem o *explicans*. A explicação é uma consequência lógica do *explicans* ao *explicandum*.

Além de explicar os fenômenos a teoria os unifica, ou seja, abrange todas as ocorrências de fenômenos que tenham os mesmos traços característicos, como diz sua metáfora da rede de pesca, que é lançada pelo pescador a fim de capturar todos os peixes, ou seja, quanto mais amarrada for à teoria, quanto mais firme for o processo argumentativo dedutivo da teoria, mais ocorrências de fenômenos serão abarcadas por ela.

Popper se utiliza do mesmo esquema lógico dedutivo da explicação para esclarecer o papel da previsão e aplicação. A previsão, diferentemente da explicação, consiste em deduzir o *explicandum* a partir do *explicans*, ou seja, para o cientista fazer previsão de um fato, precisa que a teoria que é constituída de leis universais e das condições iniciais, já tenham sido descobertas. É com base em uma determinada teoria que ele pode fazer uma previsão acerca dos fenômenos futuros. A previsão no esquema dedutivo de Popper corresponde à conclusão.

Segundo Popper, a tarefa da ciência não se limita somente nos pontos acima abordados, mas também comporta uma função muito importante, a saber, a aplicação técnica. A aplicação técnica envolve as leis universais relevantes (teorias), como também as condições iniciais (especificações do cliente), sendo assim, com base nelas é possível se ter o produto.

A forma como Popper concebe as teorias e o papel reservado a elas é fruto de sua concepção hipotético-dedutivo, não tendo nenhum início fundado na experiência, à medida que, a ciência “origina-se em problemas, não em observações” (POPPER, 1982, p. 248).

Considerações finais

Vê-se em Popper grande mudança em relação não só a questão dos critérios de demarcação da ciência, mas também a forma como se dá o conhecimento humano, a partir do momento em que ele põe em xeque as práticas indutivas de se conceber e demarcar o que se denomina como ciência empírica. Popper rejeita completamente a ideia de que o conhecimento se origina do acúmulo contínuo de experiências, como se nós não contribuíssemos nessa relação; Popper vai além essa perspectiva dizendo que nós somos agentes ativos na construção do conhecimento, propondo a teoria do holofote, que nos ajuda a focalizar, iluminar o que temos interesse; pois, toda e qualquer observação é precedida por um interesse em particular, sendo que nós não temos uma observação, mas fazemos uma observação.

Popper afirma que a *teoria do balde mental* está equivocada, pois o que realmente importa ao conhecimento científico é a observação. “Uma observação é uma percepção, mas uma percepção que é planejada e preparada” (POPPER, 1975, p. 314). Ela é antecedida por um problema, por algo que nos interessa, por algo que é especulativo ou teórico. Para sabermos o que observar, temos que ter anteriormente uma hipótese, conjectura ou teoria que nos oriente a selecionar as percepções pretensamente relevantes à solução do problema. Não é possível observar tudo e, portanto, as observações são sempre seletivas.

Por fim vimos também que sem as teorias científicas será impossível a unificação do conhecimento humano, a previsão e aplicação desse conhecimento, se tornando inviáveis as ciências que temos hoje.

Notas

¹ Graduado em Filosofia pela UFPA. Trabalho orientado pela Prof.^a Dr.^a Elizabeth de Assis Dias. E-mail: nascimento.elder@yahoo.com.br.

² Segundo Popper, uma teoria não anula outra, mas supera a sua rival.

³ Popper procura caracterizar “a falseabilidade de uma teoria recorrendo às relações lógicas vigentes entre a teoria e a classe de enunciados básicos” (POPPER, LPC, p. 89).

Referências bibliográficas

- POPPER, Karl R. **Conjecturas e refutações**. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1982.
- _____. **O realismo e o objetivo da ciência**. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1987.
- _____. **A lógica da pesquisa científica**. São Paulo, Ed. Cultrix, 1972.
- _____. **Conhecimento objetivo**. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia, São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1975.
- _____. **A sociedade aberta e seus inimigos**. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia, 1974, Vol. 2.
- DIAS, Elizabeth. **Popper e as ciências humanas**. Ed. Edufpa, 1992.
- OLIVA, Alberto. **Epistemologia. a cientificidade em questão**. Campinas, SP: Papirus, 1990.
- _____. **Filosofia da ciência**. – 3º. ed. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010.
- RAPHAEL, Frederic. **Popper, o historicismo e sua miséria**. Tradução de Jézio H. B. Gutierrez. – São Paulo: Editora UNESP, 2000. (Coleção Grandes Filósofos).

Sobre os conceitos de completude, unicidade e correção no *Conceito da Doutrina-da-Ciência* de Fichte (1794)

Elias Freitas de Oeiras Junior¹

1. Considerações preliminares sobre o texto

Desde os gregos a filosofia sempre tenta demonstrar como conhecemos o mundo que nos cerca, as essências das coisas, o que é verdade e o que é o próprio conhecimento, sendo um bom exemplo disso é a separação que Platão faz entre a *episteme* (conhecimento) e a *doxa* (opinião).

Quando chegamos à modernidade com o primado da subjetividade inaugurado por René Descarte (1596–1650), essa visão voltada para teoria do conhecimento se intensifica, pois tanto Descarte, Espinosa, Leibniz, Lock e outros, criaram tratados de teorias do conhecimento.

Assim, há outro marco na história da filosofia com Immanuel Kant (1724 – 1804) quando este escreve a *Crítica da Razão Pura*, pois tal obra demarcou aquilo que podemos conhecer, isto é, que explicou como é possível o conhecimento para as ciências (física e matemática) e se haveria a possibilidade da metafísica conhecer os seus objetos.

Observamos que desde sempre muitos filósofos criam sistemas para explicar o conhecimento humano. Um dos sistemas mais pretensiosos da história da filosofia foi o de Fichte, pois desde o início o filósofo teve a pretensão de construir um sistema que possa explicar e esgotar o saber humano em geral. Isso é bem claro desde os seus primeiros textos.

Esse trabalho tem como questão principal analisar os elementos que estão no sistema de Fichte, mostrando as provas lógicas argumentativas do autor e como elas se relacionam resultando em um sistema fechado.

Assim, o texto escolhido foi “*Sobre o Conceito da Doutrina-da-Ciência ou da assim Chamada Filosofia*” de 1794, pois é justamente nesse texto que se encontra a preocupação metodológica sobre quais são as condições da Doutrina da Ciência para expor, fundar e esgotar o saber humano em geral.

Fichte inaugura uma nova forma de criar um sistema totalizante do saber em geral, pois ele procura unir a filosofia dogmática com a filosofia crítica. Para entendermos o que é um sistema totalizante do saber em geral é importante que saibamos, primeiramente, a noção ou conceito de ciência, princípio, unicidade, completude e correção em Fichte.

2. Conceito de ciência para Fichte

Ao escrever seu texto Fichte afirma inicialmente que “A filosofia é uma ciência: – nisso todas as descrições da filosofia estão de acordo, assim como estão dividida na determinação do objeto dessa ciência” (FICHTE, 1794, p.11). Essa simples afirmação já nos mostra um grande teor de reflexão, pois sempre houve uma problemática sobre a definição de filosofia, vale lembrar também das críticas feitas no final do século XIX e no século XX sobre o conceito de ciência e se tal conceito também é correspondente à filosofia.

Entretanto, o filósofo alemão afirmou que em todas as possíveis formas de descrever o que é a filosofia, há uma unanimidade entre as todas as possíveis descrição da filosofia afirmando que ela seja uma ciência, e uma discrepância sobre o seu objeto. Mas, afinal, qual é o entendimento Fichteano de ciência, na medida que ele afirma que a filosofia é uma ciência e nisso todos concordam.

Quando o autor reflete sobre o conceito de ciência nos mostra que há duas principais características: a forma e a essência.

Assim, no geral toda ciência tem uma forma e um conteúdo, para filosofia ser admitida como ciência essas propriedades básicas também cabem a ela. Para ele, o que garante o estatuto de ciência é o conteúdo.

Fichte entende por ciência qualquer saber que esteja em relação com a consciência de um sujeito pensante, de modo que essa ciência tenha uma forma sistemática na qual todas as suas premissas estejam em conexão com um único princípio e a sua essência consiste em seu conteúdo, pois é isto que permite delimitar o que se pretende saber e o objeto do que se pretende saber.

Assim, “uma ciência é sempre una, um todo”² (FICHTE, 1794, p.12). Para Fichte, uma proposição particular nunca poderia ser uma ciência, pois só é na medida em que se relaciona em um vínculo no todo para com o todo. Para explicitar melhor tal ideia poderíamos dizer que uma proposição que diz que

$2+2=4$ não poderia ser uma ciência, pois só é na medida em que se relaciona com todas as proposições da aritmética e a aritmética só pode ser chamada de ciência na medida em que se relaciona com todas as proposições da matemática e assim por diante. Essa relação nada mais é que o simples ato de vinculação com uma proposição fundamental e certa, que Fichte chama de princípio.

3. Conceito de princípio e sua relação com o sistema do saber humano em geral ou doutrina da ciência.

Após analisarmos a noção sistemática de ciência, compreendemos também que toda ciência deve ter um princípio único. Pois, é com base em tal princípio único que há o fundamento de uma ciência. Assim Fichte pretende dar um princípio único ao sistema filosófico, na medida em que este fundaria todo o saber humano em geral. Podemos perceber essa pretensão de Fichte se disseminar nos demais sistemas filosóficos do idealismo alemão, principalmente o de Schelling e Hegel. Sendo assim, “A filosofia pós-kantiana na Alemanha é marcada por uma busca sempre mais intensa de um princípio, que seja princípio de todas as coisas” (ASMUTH, 1998 p.55)

Podemos entender por princípio, como já foi mencionado anteriormente, uma proposição fundamental que tenha as seguintes características ou propriedades: ser pura, indemonstrável e certa.

A propriedade de certeza deve ser sempre anterior ao sistema de proposições e nunca em sua vinculação com o sistema de proposições, pois é isso que garante sua pureza.

A indemonstrabilidade é a capacidade de o princípio ser reconhecido como princípio, pois a propriedade de ser indemonstrável mostra que uma proposição é derivada dela mesma e não de outras.

Já as demais proposições adquirem suas certezas quando são fundadas em uma proposição primeira e certa³, logo tal certeza é passada por uma implicação de uma proposição fundamental às demais proposições. Podemos descrever isso da seguinte forma: se A é a proposição fundamental e certa, então as proposições B, C e D que estiverem fundadas em A também serão certas, ou seja, as proposições B, C e D que se fundam em A adquirem suas certezas pela vinculação com A, mas A é certo por si mesmo.⁴

4. Unicidade, Completude e Correção no Conceito da Doutrina-da-Ciência

No geral, Fichte percebe que há uma necessidade de elaborar ou reformular um sistema que esgote o saber humano em geral, pois afinal o que é que garante ao ato de julgar que temos ciência de algo? A matemática, a física, a biologia e outras, são ciências do particular, mas o que é que as unificas como ciência? O que dá garantia da forma e do conteúdo das ciências? Logo o filósofo alemão nos dá a resposta: deve haver uma ciência da ciência em geral que funda todas as outras ciências particulares. Essa também tem que ter um princípio único e produzir um sistema único, tem que ser completa e correta, somente assim é possível criar um sistema que esgote o saber humano em geral. Por esse motivo é que Fichte diz que a filosofia é uma ciência, pois compete a ela ser ciência da ciência em geral e assim ele a chama de Doutrina da Ciência.

Esgotar o saber humano em geral nada mais é que por limites àquilo que o homem pode ou não saber em um estado atual e futuro. Como nos diz Fichte:

Dizer que o saber humano em geral deve ser esgotado significa que deve ser determinado, incondicionalmente, o que o homem pode saber, não apenas no seu gral atual de sua existência, mas em todos os graus possíveis e pensáveis. (FICHTE, 1794, p.21)

A possibilidade da Doutrina da Ciência esgotar o saber humano em geral começa em primeiro lugar por ter como base um princípio incondicional, puro e simples para sua fundação sistemática. Para Fichte, o princípio nunca pode ser baseado em uma ciência atual, pois seria impossível ao sistema da Doutrina da Ciência baseada em um estado atual de uma ciência particular esgotar todas as ciências possíveis em todos os tempos (FICHTE, 1794, p.21). Sendo assim, a justificação para a Doutrina da Ciência esgotar o saber humano em geral são os elementos que a compõe, estes são Unicidade, Completude e Correção.

Por completude, diz Fichte, entendemos um sistema de proposições que se relacionam com um único princípio, cuja relação esgota os limites do saber humano de tal modo que é impossível acrescentar uma nova proposição ou retirar uma proposição já existente do sistema. Porém, há apenas uma possibilidade para a completude ocorrer em um sistema, sendo que essa possibilidade é explicada por Fichte da seguinte forma: “Isso só é possível nas seguintes condições: em primeiro lugar que possa ser mostrado que o princípio estabelecido foi esgotado; e em seguida, que não é possível nenhum outro princípio a não ser o que foi estabelecido” (FICHTE, 1794, p.22).

Já o conceito de unicidade em Fichte pode ser entendido sob dois aspectos, o primeiro em relação ao princípio único da ciência em geral e o segundo em relação ao sistema de único de uma ciência em geral. Nota-se claramente que dado um princípio único esgotado para o saber humano em geral, então isto resulta em um sistema único e esgotado do saber humano em geral. Sendo que esse princípio é o “eu”, esse “eu” não é um “eu empírico” mais sim um “eu puro” que pode ser traduzido como estado de movimento do pensamento que se põe a si mesmo. Assim o “eu” é para Fichte:

O princípio irreduzível da filosofia, porque ele não pode ser negado sem, ao mesmo tempo, pressupô-lo. O conhecimento teórico da fundamentação consiste, portanto, no fato de que apenas o Eu é o princípio da filosofia, porque apenas ele é aquilo que se fundamenta a si mesmo, “se põe” a si mesmo – como Fichte diz. (IBER, 2012, p.103)

Por correção Fichte compreende o modo como a Doutrina da Ciência consegue demonstrar através de suas leis de reflexão o sistema do espírito humano. Entendemos por lei de reflexão uma representação da ação do espírito humano através de uma regra. Sendo assim, se a Doutrina da Ciência consegue expor com eficiência o sistema do espírito humano, através de suas leis de reflexão, então ela é correta e tudo que se funda nela também será.

Contudo, Fichte nos adverte: não é possível ter certeza que a Doutrina da Ciência pode expor completamente o sistema do espírito humano, mas apenas por verossimilhança, ou seja, o que nos garante que as proposições da Doutrina da Ciência é ou possa ser correta, é justamente o fator de concordância, isto é, se a Doutrina da Ciência na medida que pressupõe que uma lei X é correspondente a uma ação X no sistema do espírito humano e há uma concordância entre o modo de ação que é a forma ou regra estabelecida pela Doutrina da Ciência e ação livre do espírito humano, então a proposição da Doutrina da Ciência pode ser correta. Assim diz Fichte:

Pressupusemos certas regras de reflexão e encontramos agora no decorrer da ciência as mesmas regras como únicas possíveis; portanto, nossa pressuposição estava certa e nossa ciência é correta segundo a forma. Se tivéssemos pressuposto outras, também na ciência teríamos, sem dúvida, encontrado outras como únicas e corretas. Pergunta-se apenas se teriam ou não concordado com pressuposta; se não concordassem com elas, seria então mais seguro que ou as pressupostas ou as encontradas, ou mais verossimilmente, ambas seriam falsas. Portanto, não podemos, na prova posterior, inferir em círculos de maneira viciosa que foi indicada; mais inferimos, da *concordância* do pressuposto com o encontrado, a correção do sistema. Essa porém é apenas uma prova negativa, que se funda em uma verossimilhança. (FICHTE, 1794, p.30)

Após definirmos os conceitos de completude, unicidades e correção, abordaremos as provas argumentativas de Fichte para mostra como é possível a Doutrina da Ciência obter a unicidade de seu sistema, a sua completude e a sua correção.

5. Relação entre os elementos fundamentais e provas argumentativas de Fichte

No conceito da Doutrina da Ciência existem duas provas para a completude, uma positiva e outra negativa. Começemos pela prova negativa para a completude; tal prova parte da seguinte argumentação: “Dada à proposição fundamental, devem estar dadas todas as proposições; nela e por to ela está dada cada uma das proposições singulares” (FICHTE, 1794, p.22). Assim que uma proposição fundamental é estabelecida em um sistema ela é a fundação de todas as demais proposições, logo não há necessidade de acrescentar uma nova proposição, assim nada mais pode ser acrescentado ao sistema. A Doutrina da ciência tendo uma proposição fundamental, que é o eu, logo todas as demais proposições se fundam nele, e, portanto, ela é completa

A prova positiva da completude é o caminho de volta, ou seja, dada as proposições particulares, então é dado a proposição fundamental, assim a prova positiva é que em cada proposição particular podemos ter como consequência um mesmo princípio, sendo assim nenhuma proposição pode ser retirada do sistema.⁵

Essa relação da completude é sempre de caráter sistemático com o processo de vinculação da proposição fundamental com as proposições particulares, e das proposições particulares com a proposição fundamental, assim o sistema é um círculo fechado, onde nada pode ser removido ou acrescentado, produzindo um princípio esgotado.

A prova para unicidade é correspondente há noção de sistema único e princípio único, pois sendo assim dado um princípio único então é dado um sistema único, dado um sistema único então é dado um princípio único e assim formando um círculo de relações entre o princípio e o sistema.

Para esgotar o saber humano em geral, é necessário para Fichte um único princípio e um único sistema do espírito humano, pois se há vários princípios, então há vários sistemas do espírito humano, logo não poderia haver saber

humano e um único saber humano, devido ao fato que sistemas que se fundam em vários princípios não teriam a menor vinculação uns com os outros e assim impossibilitando qualquer esgotamento do saber humano em geral. Sendo a Doutrina da ciência um princípio único logo ela resulta em um sistema único assim pela ligação das proposições. Assim Fichte diz:

uma vez que todas as proposições desse sistema estão inseparavelmente ligadas entre si e se alguma delas é verdadeira, todas são necessariamente verdadeiras e, se alguma delas é falsa, todas são necessariamente falsas – com cada uma de suas proposições e, em particular, também com a proposição fundamental. (FICHTE, 1794, p.23)

Outro aspecto que mostra a unicidade da Doutrina da ciência é se posteriormente na consciência humana notarmos que há outro princípio diferente do estabelecido, pois esse outro princípio tem que ser uma proposição contraditória ao princípio da Doutrina da Ciência. Entretanto, para Fichte, esse segundo princípio é apenas ilusório, pois uma proposição contrária ao princípio só pode ocorrer devido a negação do princípio da Doutrina da ciência, e não de um outro suposto princípio. Logo, se o princípio da Doutrina da ciência é o “eu” então a proposição contraditória também se funda no “eu” por sua negativa, ou seja, um “não eu” e assim impossibilitando, o surgimento de um novo princípio.⁶

Há uma relação bastante interessante na completude com a unicidade, pois ambos só são possíveis com a vinculação da proposição fundamental com as proposições particulares, pois a unicidade só é possível se o sistema for completo, da mesma forma que a completude só é possível se há um único princípio esgotado, de modo que há uma dupla implicação entre unicidade e completude. Entendemos assim que dado uma proposição fundamental esgotada, então é dado um sistema único e completo, dado um sistema único e completo, é dado uma proposição fundamental esgotada. Asmuth também concorda com essa relação ao se referir a um princípio único presente nos sistemas filosóficos dos idealistas alemães, pois assim ele diz:

A filosofia pós-kantiana na Alemanha é marcada por uma busca sempre mais intensa de um princípio, que seja princípio de todas as coisas. Ele deve satisfazer os requisitos de unidade, imanência e capacidade de gerar um sistema. Ele deve permanecer em si, e isso, mesmo quando sai de si. O diverso de ser descoberto como uno. No múltiplo deve evidenciar-se o uno como fundamento. Mas ao mesmo tempo, o diverso deve ser derivado desse uno. (ASMUTH, 1998, p.55)

Referente à correção da Doutrina da Ciência, não é possível uma prova sobre a capacidade se suas regras representam fielmente aquilo que o ocorre

no espírito humano, devido ao fato que a correção ocorre por uma concordância entre aquilo que está no espírito humano, ou seja uma ação livre e aquilo que é escrito sobre o modo da ação através de uma regra, isso só é possível por verossimilhança, assim o modo da ação é uma representação obtida por um processo de abstração e reflexão. Assim, o “eu” é representado mas não somente como um representativo, pois pode se achar nele algo mais, na medida que as proposições que as transforma em modo da ação são apenas uma semelhança no que ocorre na ação.

6. Conclusão

Observamos que em todo momento seu texto é na verdade uma orientação e uma explicação para a construção de um sistema filosófico que tenha a capacidade de esgotar o saber humano em geral, entretanto para Fichte esse sistema só é possível desde que estejam contidas tais propriedades: forma, conteúdo, certeza, princípio, unicidade, completude e correção e que haja relações entre eles.

A primeira relação é entre a forma e o conteúdo, a forma é o que gera o sistema, o conteúdo obtém a certeza que será transmitida a partir de um princípio. Logo, a relação entre forma e conteúdo mostra-nos que a forma se torna um meio para o conteúdo se efetivar e em decorrência disso é que há a ciência. Mas isso não é o suficiente para fundar todo o saber humano.

A segunda relação é do princípio único com as premissas particulares, essa relação resulta na unicidade do sistema e na completude do sistema, onde a estabilidade da completude ajuda a garantir a unicidade do sistema, assim como a unicidade do princípio ajuda a garantir a completude do sistema.

A última relação é a mais delicada, essa é a correção; é delicada justamente porque não há possibilidade ou garantia de traduzir fielmente aquilo que está no sistema do espírito humano através do sistema da Doutrina da Ciência, na medida em que essa relação não pode ser de certeza, mas de semelhança. Assim, a correção se relaciona com os demais elementos na medida em que há semelhança naquilo que contém a Doutrina da Ciência com o que é constituído o sistema original do saber humano em geral. Aqui Fichte reconhece um limite da linguagem no sentido da relação signo e referência, pois não há garantia de aquilo que está escrito sobre o pensamento ser o próprio pensamento, há apenas semelhança.

Assim, chegamos à conclusão da importância desses conceitos para a teoria de sistema. No qual, desde Nietzsche até os dias atuais tem sido revisada e criticada a ideia de um sistema universal e fechado, de modo que é forçoso olhar para a teoria de Fichte com uma visão crítica sobre os elementos de um sistema fechado, tais como descritos nesse trabalho (completude, unicidade e correção). O aspecto mais problemático entre esses elementos é a completude, pois nos dias atuais a completude da Doutrina da Ciência teria extrema dificuldade de fundar a aritmética, na medida em que depois dos teoremas da incompletude de Gödel é exaustivo para Doutrina da Ciência dar conta dos fundamentos da aritmética, quando esta não é mais possível ser admitida como um sistema fechado.

Em relação ao princípio da Doutrina da Ciência, talvez seja problemática a abordagem do certo, depois do caráter não mais exato da matemática principalmente com o surgimento das não euclidianas, os transfinitos de Cantor, a teoria da relatividade de Einstein e outros teoremas que revolucionaram o pensamento científico. Assim, um princípio para esgotar o saber humano em geral não deve mais partir do certo, pois em nossa época há várias ciências que partem do incerto. Assim, podemos dizer que talvez a melhor propriedade para um princípio seja o complexo. Portanto, podemos dizer que talvez o problema maior de filosofia não seja um problema de linguagem, como dizem os positivistas lógicos, mas sim um problema de sistema, pois como garantir um sistema universal na crise da representação linguística, e uma filosofia que está cada vez mais imante e não transcendental.

Notas

¹ Graduando de Filosofia na universidade Federal do Pará. E-mail eliasjunior1989@gmail.com. Orientador: Luís Eduardo Ramos de Souza.

² Nessa afirmação, Fichte começa a reforçar a ideia de princípio único e sistema completo e assim mostrando que os conceitos de unicidade e de completude são extremamente necessários para consolidação de uma ciência da ciência em geral.

³ Relação do vincular entre princípio e sistema.

⁴ Podemos traduzir a explicação pela seguinte forma lógica: $(p \supset p) \cdot (p \supset (q, r, s))$ – onde p é a proposição A, q é a proposição B, r é a proposição C e s é a proposição D.

⁵ Já a prova positiva é justamente uma relação centrífuga entre a proposição fundamental e as proposições particulares.

⁶ No texto *O Princípio da Doutrina-da-Ciência* - 1797 Fichte explica que o fundamento da sua filosofia é o eu por um processo de autoconsciência, assim o autor diz que não haveria outro princípio além do eu mesmo o “não eu” que seria um elemento contrario ao “eu” está fundado no “eu”, justamente porque para você falar do sistema do espírito

humano é uma relação de autoconsciência, mas para falar da natureza é uma relação de consciência, logo tudo está fundado no “eu” inclusive o “não eu”, pois o “não eu” quer dizer que aquilo que é apresentado na minha consciência não é o espírito humano mais sim a natureza ou o outro, o fundamento do “não eu” está quando a relação de sujeito e objeto se transforma em o pensante e um pensando, o “eu” é o pensante e o outro ou melhor o “não eu” é o pensado e isso é uma relação de consciência, já a autoconsciência é justamente quando o “eu” é o pensante e se transporta para o pensador sem perder a característica de pensante, tornado-se um pensante-pensado. Por esse motivo é que para ele é impossível e ilusória pensar que um “não eu” seria outro princípio.

Referências bibliográficas

ASMUTH, Christoph. **Começo e forma da filosofia. Reflexões sobre Fichte. Schelling e Hegel**. In: *Revista Filosófica de Coimbra*, Coimbra, vol. 7, n.º 13, Março de 1998, pp. 55-70.

FERRER, Diogo. **O significado do conceito em Fichte (1805)**, *Revista Filosófica de Coimbra*, Coimbra vol. 4, n.º 8, Outubro de 1995, pp. 407-438.

FICHTE, J. G. **Sobre o Conceito da Doutrina-da-Ciência (1794)**. Coleção Os Pensadores. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

_____. **O Princípio da Doutrina-da-Ciência (1797)**. Coleção Os Pensadores. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

IBER, Christian. **Introdução à filosofia moderna e contemporânea : orientação sobre seus métodos**. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2012, pp. 101-108.

Foucault, parrêsia política e democracia

Erick Shcneider Rodrigues¹

Desde pelo menos o curso no Collège de France, de 1981–1982, *A hermenêutica do sujeito*, Foucault se refere ao conceito de *parrêsia*, como um conceito fundamental para o entendimento do ideal democrático entre os gregos, situando tanto o seu aparecimento, como também a sua decadência no âmbito político. Estas reflexões ganham continuidade no curso seguinte, *O Governo de Si e dos Outros*, ministrado entre janeiro e março de 1983. *Parrêsia* de modo mais claro seria o falar franco e o dizer a verdade. Porém, não são apenas estas características que circundam este conceito. O objetivo do nosso texto é, justamente, o de apresentar as características da *parrêsia* no seu sentido político, ou melhor, democrático, no qual ficará bem acentuado o seu valor na política grega antiga, por meio da confrontação entre as posições de Tucídides e Isócrates, tal como Foucault a expõe no curso de 1982–1983.

No início da segunda hora da aula de 2 de fevereiro de 1983 do curso “*O Governo de Si e dos Outros*”, no qual Foucault além de explorar os textos de Tucídides e Isócrates faz um comentário sobre as condições da *parrêsia* inserida na experiência democrática dos gregos. Foucault nos apresenta um retângulo da *parrêsia* como ele mesmo chama, onde em cada ponta, ou canto, desse retângulo se encontra uma característica da democracia sem a qual não se poderia ter *parrêsia*. Explica ele que em um primeiro canto dos quatro deste retângulo temos a igualdade entre todos e também a liberdade de fala e opinião a cada um, para a participação nas tomadas de decisão, o que caracteriza a condição formal da *parrêsia*. Num outro canto Foucault nos mostra que se tem necessidade de um, fazendo o uso de suas palavras, “jogo da ascendência ou da superioridade”, no qual haverá a ascendência de um cidadão para tomar a palavra acima dos outros cidadãos, para poder persuadir, dirigir e exercer comando, dando a condição de fato. No terceiro Foucault explica que é necessário o dizer-a-verdade para se ter uma boa *parrêsia*, explica ele ainda.

... não basta simplesmente haver uma democracia (condição formal), não basta simplesmente haver uma ascendência que é, se vocês preferirem, a condição de fato. É preciso, além disso, que essa ascendência e essa tomada de palavra sejam exercidas em referência a certo dizer-a-verdade. (FOUCAULT, 2011, p.159).

Ele continua explicando que o *Logos* que exerce seu poder e sua ascendência deve proferir um discurso de verdade, este então mostra a condição de verdade. Por último, no quarto vértice como Foucault chama, ele nos explica que a

persuasão através do discurso verdadeiro que ocorre na democracia apresentada no primeiro canto desse retângulo, se dará por meio do enfrentamento, ou confronto a fim de que se possa manifestar o seu discurso de verdade, apresentando também duas grandes características da *parrêsia* que são a coragem e o risco. Este último vértice é também a última condição que faltava, a condição moral.

Estas quatro características citadas por Foucault visam mostrar o bom funcionamento da *parrêsia* na democracia, de modo que sem uma delas não haverá uma boa *parrêsia*. Essas características apareceram uma seguida da outra em um belo modelo, que permitirá delinear cada uma, modelo este que foi a democracia na época de Péricles onde houve o bom exercício da *parrêsia*.

Agora sim, podemos começar a comentar em que consiste a boa *parrêsia* exposta nos textos de Tucídides, o historiador grego e também o general que lutou durante a guerra do Peloponeso. Comentar em que consistiria a boa *parrêsia* não diretamente, mas de forma tal que nos permitiu ver suas características no texto do historiador grego.

Foucault tratará do texto *História da Guerra do Peloponeso*, que narra o confronto por questões políticas e territoriais entre Atenas e Esparta que durou cerca de 27 anos. Explica ele que tratará especificamente dos livros I e II da *História da Guerra do Peloponeso*, no quais Tucídides classifica as falas de Péricles em três tipos de discurso: o discurso da guerra, o discurso dos mortos e o da peste. O primeiro destes três se dá após os pedidos dos embaixadores de Esparta, que exigiam dos atenienses a limitação e renúncia de algumas conquistas já feitas, a partir do que os atenienses se reúnem em assembleia para discutir e dar suas opiniões divergentes a respeito. E aí que Foucault elucida a primeira característica da democracia, sem a qual não se pode ter *parrêsia*, ou seja, a que corresponde à igualdade entre todos, a *isegoria*, a liberdade de fala. Logo em seguida Foucault já nos mostra a condição de fato, o vértice do jogo da ascendência como está na tradução, que se apresenta através da ascendência de Péricles: “... enfim Péricles, filho de Xantipo, avançou até a tribuna. Era então o homem mais influente de Atenas, o mais hábil na palavra e na ação.” (TUCÍDIDES, 2008, p. 90). Péricles profere seu discurso dizendo que não se deve ceder aos espartanos, e explica que este é o conselho que ele deveria dar aos atenienses que continuamente são os mesmos e sempre idênticos, o que segundo Foucault o caracteriza como aquele que tem o discurso de verdade: “Ele é, ao longo de toda a sua carreira política, o sujeito que diz essa verdade. Temos aí o terceiro vértice que é o vértice do discurso de verdade.” (FOUCAULT,

idem, p. 162). Na sequência do discurso de Péricles, Foucault chama a atenção para o fim da introdução do discurso onde Péricles diz: “Porque às vezes os negócios públicos, assim como as resoluções individuais, frustram as previsões. Assim se nossos cálculos se mostram falhos, costumamos atribuir culpa disso ao destino.” (FOUCAULT, idem, p. 162).

É aí que Foucault encontra mais uma grande característica da *parrêsia*, o risco. Explica Foucault:

Em outras palavras: se vocês quiserem que sejamos solidários no caso de obtermos a vitória, temos de ser solidários caso encontremos o insucesso, e, por conseguinte, vocês não me punam individualmente por uma decisão que tomamos juntos, depois de eu os ter persuadido, graças a meu discurso de verdade. Vocês vão ver surgir aí esse problema do risco, do perigo, da coragem que é indicada, com, se vocês preferirem, esse pacto parresiástico... (FOUCAULT, idem, p. 162)

Aqui se mostra claramente também a exposição da última característica da *parrêsia* inserida na democracia citada anteriormente, que é a coragem.

Em resumo, este discurso da guerra, segundo o que Foucault nos explica, é a síntese das quatro características expostas em cada canto, vértice ou aresta daquilo que ele chamou de retângulo da *parrêsia*. Como ele explica, este discurso apresenta a boa *parrêsia*, no âmbito da democracia, ou seja, onde todos podem falar, onde há ascendência daquele que governa e exerce o discurso de verdade, mesmo que se assuma o risco junto aos outros, é de acordo compartilhá-lo. Nas palavras de Foucault “Essa é a boa *parrêsia*, esse é o bom ajuste da democracia e do dizer-a-verdade. Eis quanto ao discurso da guerra.” (FOUCAULT, idem, p. 163).

No segundo discurso de Péricles, o discurso dos mortos, que é feito durante o enterro dos atenienses após um ano de guerra, Péricles faz um elogio aos mortos e na introdução deste discurso faz um elogio à cidade de Atenas, Péricles diz assim:

no que concerne aos diferendos particulares, a igualdade a todos é garantida pelas leis mas, no que concerne à participação na vida pública, cada um obtém a consideração em função de seu mérito, e a classe a que pertence importa menos que seu valor pessoal (TUCÍDIDES, idem, p. 120).

Aqui se mostra notório, uma característica da democracia que faz parte do vínculo com a *parrêsia*, trata-se da *isegoria*, a igualdade do direito de manifestação na Eclésia. Foucault cita no texto que antes deste elogio dirigido a

Atenas, Péricles disse que Atenas merecia o nome de democracia, e segundo ele isso se daria porque “... a cidade é administrada de acordo com o interesse geral, e não o de uma minoria” (FOUCAULT, idem, p. 163). Segundo Foucault, numa estrutura democrática, a ascendência ou o tomar a palavra de forma legal, exercendo um discurso verdadeiro e tendo coragem para fazer valer esse discurso, fará com que a cidade tenha boas decisões para todos, ou seja, trata-se do “grande circuito” ou, “grande percurso da parrêsia”.

Por fim, chegamos ao terceiro discurso de Péricles, chegamos ao discurso da peste. A peste assolava Atenas, a cidade já partilhava o insucesso durante a guerra, e os atenienses se voltaram contra Péricles. Foucault explica que aqui se nota o quarto vértice, o vértice do risco, e continua, explicando que o pacto parresiástico firmado no primeiro discurso está por se romper, e é quando Péricles convoca a assembleia e diz:

Eu esperava ver vossa cólera se manifestar contra mim conheço as razões dela. Por isso convoquei essa assembleia, a fim de apelar para a vossa lembrança e vos criticar, se vossa irritação para comigo não repousa em nada e se perdeis coragem na adversidade (TUCÍDIDES, idem, p. 133 e 134).

Segundo Foucault, essa passagem possui grande relevância por mostrar que o político que propôs o pacto parresiástico, ao invés de bajular aqueles que se voltam contra ele, usufrui de sua coragem e os critica, e ainda explica que essa característica do homem com coragem de fazer isso perante essas adversidades, é o exemplo de quem usufrui de forma integral a *parrêsia* na democracia.

Péricles em outra parte de seu discurso diz:

Vós vos irritais contra mim, que no entanto não sou inferior a nenhum outro, quando se trata de distinguir o interesse público e exprimir seu pensamento pela palavra, contra mim que sou dedicado à cidade e inacessível à corrupção (TUCÍDIDES, idem, p. 134).

Explica Foucault que é bom o político saber onde está o bem, e além disso é também preciso dizê-lo, e ter coragem de dizer mesmo que desagrade e, por fim, que é preciso ter a capacidade de usufruir de um discurso verdadeiro que seja persuasivo. Foucault mostra ainda que possuir essas três condições, ver o verdadeiro, ser capaz de dizê-lo e ser dedicado ao interesse geral, ainda não encerram as qualidades necessárias de um político para usufruir da boa *parrêsia* e governar por meio da democracia. Ainda é precisa ser moralmente seguro, moralmente íntegro e não ser corrupto. Por fim Péricles faz uso de sua ascendência e diz:

admitistes que eu tinha, ainda que moderadamente e mais que outros, essas diferentes qualidades e se, por conseguinte, seguiste meus conselhos para a guerra, erraríeis fazendo disso agora um crime que eu teria cometido (TUCÍDIDES, idem, p. 134).

E é nesta ascendência que Péricles faz o ajuste conveniente entre a democracia e o exercício da *parrêsia* segundo Foucault.

Passemos agora a examinar o mau funcionamento da *parrêsia* na democracia encontrada nos textos de Isócrates após a morte de Péricles, que foi o regulador da *parrêsia*/democracia como explica Foucault. Isócrates foi aluno do sofista Górgias, e mais tarde tornou-se professor de retórica em Atenas, possuía um estilo oratório, caracterizado pela perfeição do discurso com destaque na persuasão e era contemporâneo de Platão.

Foucault tratará de expor o Início do *Tratado sobre a Paz*, mais precisamente o início do discurso de Isócrates, onde ele tenta propor uma discussão sobre a paz aos atenienses, Isócrates diz:

Vejo que não concedeis aos oradores [ele se dirige à assembleia; M.F.] a mesma audiência; a uns, dedicais vossa atenção, enquanto não suportais nem mesmo a voz dos outros. Não é dada espantoso, aliás, se agis assim, porque tendes sempre o costume de expulsar todos os oradores que não falem no sentido de vossos desejos (FOUCAULT, idem, p. 166).

Foucault explica que a boa *parrêsia* já não se encontra mais em Atenas, pois medidas ruins como a expulsão, o exílio dos oradores e em outros casos até a morte, já não permitem o ajuste entre democracia e *parrêsia*. Em seguida ele cita outra parte do discurso de Isócrates, no qual este diz que é difícil fazer oposição aos atenienses em uma democracia que já não possui uma boa *isegoria*, com exceção da assembleia que já é tomada por aqueles que não estão ali pelo interesse de todos e o teatro e autores de comédia onde se reproduzem os problemas do estado, e são merecedores de um bom reconhecimento, o que não é dado aos que se preocupam com o bem de Atenas. Foucault explica ainda sobre este discurso, que ele quer dizer que os gregos aceitam ser criticados, através da mostra de suas falhas, de seu defeitos e erros desde que isso ocorra no teatro. Críticas essas que não podem ser feitas de forma política pelos oradores, pois os atenienses preocupam-se logo em se livrar dos que possuem um discurso verdadeiro. Isso é segundo Foucault a primeira razão pela qual democracia e *parrêsia* já não se relacionam.

Foucault começa a concluir a análise da má *parrêsia* citando três características. Primeira, trata da extrema liberdade dada a qualquer um para

exercer seu discurso, sem mesmo que ele seja originalmente ateniense e que possua as grandes qualidades do parresiásta como foi Péricles. Segunda, os oradores que usufruem dessa má *parrêsia* não expressam em seu discurso a sua real opinião, mas sim aquela que é mais corrente, forçando com que a ascendência que antes era feita pela qualidade do discurso, agora seja feita pela conformidade do discurso com a opinião dos outros. Terceira refere-se à falta de coragem dos oradores, que era antes um grande atributo de Péricles. Ao invés de criticar, esses oradores bajulam seus ouvintes para garantir sua própria segurança e sucesso.

Foucault sintetiza assim, o que é a má *parrêsia*:

A má *parrêsia*, que expulsa a boa, é portanto, se vocês preferirem, o ‘todo o mundo’, o ‘qualquer um’, dizendo tudo e qualquer coisa, contanto que seja bem recebido por qualquer um, isto é, por todo mundo. É esse o mecanismo da má *parrêsia*, essa má *parrêsia* que no fundo é a supressão da diferença do dizer-a-verdade no jogo da democracia. (FOUCAULT, idem, p. 168)

Enfim, esta reflexão foucaultiana a partir dos textos de Tucídides e Isócrates, tem grande relevância para o pensamento do discurso político de hoje. Vimos que bons exemplos foram expostos e também conhecemos, ou melhor, lembramos do mau exemplo, lembramos daquilo que vemos agora, creio que lembramos dos nossos maus *parresiásta*s que só olham para o seu interesse e pouco se importam com o bem comum. Sem uma boa *parrêsia* não podemos ter uma boa democracia. Por último, devemos procurar atentar para uma velha frase um pouco famosa no meio popular, que diz: “aquele que não consegue lembrar do seu passado, está condenado a repeti-lo”. A má *parrêsia* já se mostrou no passado, e é por ignorá-la que estamos até hoje condenados a ela.

Notas

¹ Erick Shcneider Muniz Rodrigues. Universidade Federal do Pará. Graduando em Filosofia. Bolsista de Iniciação Científica do CNPq. Orientador: Ernani Pinheiro Chaves. E-mail: erickshcneider@gmail.com.

Referências bibliográficas

FOUCAULT, Michel. **O governo de si e dos outros. curso no Collège de France** (1982–1983); tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fonte, 2010.
FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito. curso dado no Collège de France** (1981–1982); tradução Márcio Alves da Fonseca, Sama Annus Muchail. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010b.

FOUCAULT, Michel. **Discurso e Verdade. Seis Conferências dadas por Michel Foucault, em Berkeley, entre outubro e novembro de 1983, Sobre A Parrhesia.** Tradutores: DINUCCI, Aldo, JULIEN, Alfredo, BRITO, Rodrigo & DUARTE, Valter. In: *Prometeus. Filosofia em Revista*. Ano 6 - n°. 13 - Ed. Especial. Universidade Federal do Sergipe, 2013. <<http://seer.ufs.br/index.php/prometeus/issue/current/showToc> > acesso em: 21

de outubro de 2013 às 20:37 hs.

PLATÃO. Eurípedes, Íon. 2º Episódio. Acessível em [HTTP://www.encontrosdedramaturgia.com.br](http://www.encontrosdedramaturgia.com.br)

PLATÃO. **Diálogos Platônicos: Fedro, Cartas, O primeiro Alcibiades.** tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 1975.

PLATÃO. **A República.** Tradução: Enrico Corvisieri. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000.

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso.** Tradução: Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2008.

GROS, Frédéric. **Foucault - A coragem da verdade.** São Paulo: Editora Parábola, 2004.

RAGO, Margareth & VEIGA-NETO, Alfredo (org.). **Figuras de Foucault.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

ALBUQUERQUE JR, D. M., VEIGA-NETO, A. & SOUZA FILHO, Alípio de. (org.) **Cartografias de Foucault.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

Funcionalismo dos *qualia* em Christopher Hill e John Heil

Héden Salomão Silva Costa¹

A princípio, identificamos terminologicamente os *qualia* segundo Ana Maria Jorge da seguinte forma: “*qualia* se faz plural de *quale*, palavra latina referente à qualidade abstraída como essência universal independente da cor e da forma” (2007, p. 55). Conceitualmente, a natureza subjetiva dos *qualia* é caracterizada na Filosofia da Mente como um aspecto intrínseco das experiências vividas e cotidianas humanas. Neste sentido, pretendemos articular a ideia dos *qualia* com a perspectiva funcionalista, primeiramente na concepção de Christopher Hill, e em seguida articular com a noção da Inteligência Artificial sobre *hardware* e *software*, e por fim exploraremos a concepção teórica de John Heil sobre essa perspectiva representacional clássica da Filosofia Mente em que foi materializada pós década de 50 do século XX. Deste feito, nós compartilharemos no final desta investigação comentários e perguntas de modo que possamos indicar um ponto de vista crítico em relação ao assunto em questão.

A teoria funcionalista “é a visão de que cada propriedade mental é idêntica a uma propriedade funcional”² (HILL, 2011, p. 46). Ou seja, o “*funcionalismo* dos *qualia* é a visão de que os *qualia* são idênticos às propriedades funcionais. É essa forma restrita de *funcionalismo* que será considerada aqui” (HILL, *ibid.*, p. 47). Então, de que forma isto pode ser concebido? Significa dizer que uma propriedade funcional pode ser análoga a uma propriedade mental. Por exemplo, “as mentes como [programas de] computadores”. Assim, podemos compreender que os funcionalistas³ que estudam a natureza dos *qualia* preferem suas teorias funcionais que seu *fisicalismo* (HILL, *loc. cit.*).

Neste sentido, podemos fazer uma analogia entre a mente humana com as estratégias do jogo de xadrez. Para um funcionalista assíduo a mente é comparada como um processo de *software* (conjunto de instruções da máquina ou o programa do computador) (TEIXEIRA, 2008, p. 49), isto quer dizer que ela não precisa se reduzir a uma base física ou microfísica para poder funcionar, em outras palavras, não precisa se reduzir ao cérebro (este pensado analogicamente como um *hardware*⁴). Assim, podemos dizer que o jogo de xadrez pode funcionar muito bem a partir das suas estratégias e regras, apesar de não ser restrito à sua base física, pois podemos ter o tabuleiro – as peças – o bispo – a rainha – o cavalo de vários tipos de materiais, isto é, não importa se essas peças ou tabuleiro são feitos de metal ou plástico – o importante são as regras e também como funciona o jogo. Porém, não teríamos jogo se não dispuséssemos de algum material que pudesse representar o tabuleiro e as peças (TEIXEIRA, *ibid.*, p. 24).

Falar de *funcionalismo* dos *qualia* se remete a falar em estados qualitativos, isto é, os *qualia* deveriam funcionar supostamente pela “realizabilidade múltipla” desses estados mentais em que são, sem dúvida, explicados segundo os funcionalistas por “termos de funções causais abstratas”. Em outras palavras, eles (os funcionalistas) “podem dizer que estados qualitativos são compartilhados por criaturas com tipos de cérebros muito diferentes” (HILL, 2011, p. 47).

Sob este aspecto, para os funcionalistas é bem possível que haja, por exemplo, dois ou mais computadores que podem diferir fisicamente um do outro, ou seja, com *hardware* completamente diferente, porém, isso não implicará que estes computadores possam rodar diferentes *software* (TEIXEIRA, 2005, p. 25).

Dessa forma, para a nossa melhor compreensão citamos o pesquisador brasileiro João de Fernandes Teixeira que nos mostrará essa relação sobre a mente humana como um possível processo análogo ao *software* do computador.

Inversamente, dois computadores podem ser idênticos do ponto de vista físico, mas realizar tarefas inteiramente distintas se seu *software* for diferente. A mesma analogia vale para mentes e organismos: um mesmo papel funcional que caracteriza um determinado estado mental pode se instanciar em criaturas com sistemas nervosos completamente diferentes. Um marciano pode ter um sistema nervoso completamente diferente do meu, mas, se ele puder executar as mesmas funções que o meu, o marciano terá uma vida mental igual à minha. Isto é uma consequência do *materialismo* não-reducionista: um rádio (*hardware*) toca uma música (*software*); a música e o aparelho de rádio são coisas distintas, irredutível uma a outra, embora ambas sejam necessárias para que possamos ouvir uma música. Nunca poderemos descrever o que o rádio está tocando através do estudo das peças que o compõe (2005, loc. cit.).

A exposição até o momento sobre o *funcionalismo* foi articulada na visão de Christopher Hill e complementada a partir das interpretações do pesquisador brasileiro João de Fernandes Teixeira sobre o assunto. Agora a nossa pesquisa articular-se-á as objeções pertinentes na visão do autor da obra “Filosofia da Mente: uma introdução contemporânea”.

Dentre as teorias dos *qualia*, o *funcionalismo*⁵ é muito popular entre os filósofos da mente. Embora, “o *funcionalismo* não seja uma teoria materialista *per se*, o *funcionalismo* pode ser compatível com o espírito do *materialismo*, e a maior parte dos funcionalistas consideram-se como materialista de um tipo ou outro” (HEIL, 1998, p. 117).

Esta caracterização preliminar segundo John Heil pretende apenas transmitir o peculiar sabor do *funcionalismo*⁶. Isto significa dizer que o leitor atento não

pode compreender que criaturas como os seres humanos no qual possuem mentes são apenas máquinas, isto é, uma espécie de autômatos que pensam. Neste caso, Heil nos revela em seu livro intitulado como “Filosofia da Mente: uma introdução contemporânea” (1998) que o ponto crucial de analogia do computador com o ser humano não é em hipótese alguma sugerir que nós seres humanos somos uma espécie de “robôs mecânicos” com mente e que estes computadores deveriam ser programados para, então, se comportarem da mesma forma que nós. Na verdade, o ponto fundamental do *funcionalismo* heiliano é que as mentes humanas se mantenham em relação com as incorporações materiais análogas de que se tem dos programas dos computadores, isto é, manter os dispositivos necessários em que ocorrem como propriedades de diferentes tipos de materiais, ou seja, de acordo com Heil é bem possível que cada programa computacional possua diferentes tipos de materiais de modo que possa ser instalado em um computador, e que funcione análogo ao *software* humano. Neste sentido, podemos pensar outra possibilidade de analogia, não compartilhada apenas entre seres humanos diante de seus *hardware* e *software*, mas outro mecanismo. Vejamos, então, tal possibilidade:

Compare a tarefa de compreender um programa de um dispositivo com a de compreender a sua natureza mecânica. Um computador alienígena atrairia um grande interesse dos engenheiros electrotécnicos. Eles quereriam saber como é montado e como opera. O seu interesse concentra-se na sua natureza física, não no *software*. A explicação de um programador sobre o funcionamento de um computador e a explicação de um engenheiro das suas operações são tipos bastante diferentes de explicação: um explica ao <<nível do *hardware*>>, outro a alto nível, o <<nível de *software*>>. Estas explicações não são concorrentes: são explicações da mesma coisa – o funcionamento de um dispositivo particular – a níveis diferentes. Da mesma forma, podemos imaginar neurocientistas examinando os sistemas nervosos de criaturas inteligentes, e apresentando explicações ao nível do *hardware*, das suas operações e comportamento. Estas explicações não são concorrentes com as explicações ao nível do *software*, avançadas pelos psicólogos (HEIL, *ibid.*, p. 121).

A partir desta citação, é bem interessante pensarmos os dois aspectos combinatórios de *hardware* e *software* como sendo distintos na prática, mas na verdade, se analisarmos com cuidado, parece, então, que existe de acordo com John Heil uma “boa porção de comunicação cruzada entre os cientistas em relação à organização mecânica da máquina” (1998, loc. cit.), isto é, *hardware* e *software* são comunicáveis e não sobrevivem externos em relação de um com o outro. Mas, é bom que a nossa investigação se “limite” na concepção dos funcionalistas, pois, para eles o mais importante são as regras, ou seja, o modo de operação.

Sob esse aspecto, John Heil supõe que cada mente tem um dispositivo

software em comum, mas que pode ter incorporações de materiais diferentes, por uma espécie de material particular que funcione da mesma forma que outros materiais. Seguindo a linha de raciocínio de Heil, os seres humanos possuem um cérebro que é constituído por um *hardware* que também é a base para ser constituído o *software* mental humano. Por conseguinte, Heil nos revela que os Alpha-Centaurianos⁷, podem muito bem compartilhar da psicologia humana baseada em uma mesma disposição de *software* mental, no entanto, pode esses outros seres não humanos possuírem *hardware* completamente diferentes não baseados no carbono segundo o filósofo do *funcionalismo* (HEIL, 1998, p. 120). E, para nosso melhor entendimento, compartilhamos a seguinte interpretação do próprio Heil. Eis a citação:

Suponhamos que pensamos nas mentes grosseiramente da mesma forma. Uma mente é um dispositivo capaz de realizar tipos particulares de operações. Os estados mentais parecem-se com os estados computacionais, pelo menos na medida em que são partilháveis, em princípio por qualquer quantidade de sistemas materiais (e talvez imateriais). Falar de mentes e de operações mentais é abstrair do que quer que as realiza; é falar a alto nível (ibid., pp. 119-120).

Sob esse aspecto, segundo John Heil “os funcionalista incorporam a ideia central da realização múltipla” (ibid., p. 129). E o que significa isto? Significa que as propriedades mentais variam de espécie para espécie de acordo com seu papel causal, ou seja, quando o ser humano tem uma dor ou uma percepção, tal dor ou percepção pode afetar o ser humano a partir de uma propriedade completamente diferente, comparando-se com outras espécies não-humanas, ou até mesmo pode haver variações entre os próprios seres humanos – por exemplo – no caso da dor. Quer dizer, esta propriedade pode ser identificável mediante uma constituição material, sem dúvida, porém, não se pode afirmar que foi esta constituição material que realizou a dor ou a percepção, mas “um tipo de papel particular, de papel causal dentro do seu sistema nervoso” (HEIL, loc. cit.). Assim sendo, “de acordo com Ned Block, podemos dizer que a dor torna-se dor não por ter uma natureza material em particular, mas pela sua apropriação do tipo adequado de papel causal” (BLOCK apud HEIL, loc. cit.). Portanto, vale a pena mencionar que o estudo descritível que aborda essa concepção de natureza neural é a neurociência, isto é, uma Ciência que se preocupa com o estudo do *hardware*. Já o processo de natureza causal é a preocupação dos funcionalistas, ao passo que não deixa de ser um estudo sobre o *software*. Logo, possivelmente a dor para Heil e Ned Block só poderia iniciar a partir do *software*.

Nesse sentido, vejamos como John Heil interpreta a questão da dor a partir de uma “Ontologia Funcionalista”:

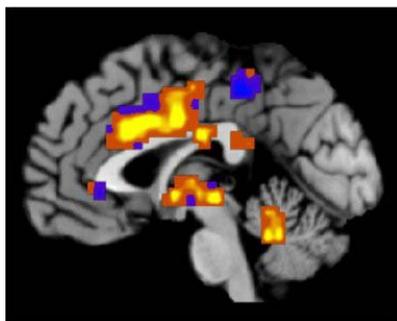
Ora, continua o funcionalista, o mesmo ponto se aplica aos estados mentais. Consideremos a dor. Embora seja perfeitamente possível que a inflamação das suas fibras-C seja de facto responsável pela sua dor – a dor é realizada pela inflamação das suas fibras-C –, ter a dor não é, como considerariam os teóricos da identidade, um tipo de inflamação das fibras-C. Se fosse, então as criaturas que carecessem de fibras-C não poderiam experimentar a dor. Porém, há todas as razões para pensar que as criaturas com composições materiais muito diferentes (e talvez os espíritos imateriais, se os houver) podem ter dores (ibid., p. 123).

Desta maneira, é importante salientar que segundo Heil os funcionalistas não defendem a teoria da identidade. E, por quê? Porque segundo o autor do livro “Filosofia da Mente: uma introdução contemporânea” (1998), os teóricos da identidade são reducionistas. Quer dizer, para Heil esses filósofos “pretendem reduzir o mental (e talvez todo o resto) ao físico” (1998, loc. cit.). Em contrapartida, os funcionalistas são anti-reducionistas. Eles (funcionalistas) são empenhados por uma propriedade múltipla e irreduzível. Dessa forma, o ponto fundamental desses funcionalistas é justamente perceber que as propriedades compostas de alto nível como a dor ou calcular a soma de $8 + 3 = 11$, não deve ser indubitavelmente reduzida, e também ser mal interpretada pelos seus realizadores (HEIL, loc. cit.). Assim, o funcionalista lança a problemática sobre a dor argumentando de forma coerente a partir dos estudos neurobiológicos a correspondência significativa em que existem animais, e possivelmente alguns seres humanos que não experimentam a dor.

Na verdade, será se os funcionalistas e os materialistas estão deixando no próprio conceito de dor pressupostos em que se distanciam sobre a análise genealógica⁸ do próprio conceito de dor? Que parece se moldurar a partir de problemas em que ainda precisam ser investigados mais profundamente. Porém, a nossa pesquisa entende que os materialistas estão “mais próximos” de identificar os pressupostos que sustentam o conceito de dor do que os próprios funcionalistas que se identificam com as regras de *software* da máquina e do mental humano, onde eles (funcionalistas) enrijecem suas teorias a partir de um programa “complexo”, no entanto, precisam de uma base física para funcionar. Será se os funcionalistas estariam entrando em um “atoleiro terrível” em suas próprias teorias que se corporificam apenas com regras operacionais? Ou eles estariam indiretamente usando as combinações do *hardware* para poder funcionar? Por exemplo, John Heil lança esta problemática em sua análise funcional, porém, o mesmo continua “preso”, por conseguinte, as regras operacionais. Na verdade, esta pesquisa entende que é preciso compartilhar da ideia de que *hardware* e *software* operam conjuntamente em uma combinação complexa, seja na altura das regras digitais de *hardware* e *software*, seja no processo de natureza cerebral e mental do ser humano. Neste sentido, esta

pesquisa vai mais longe, pois existe a possibilidade de outros animais com nível de inteligência também complexa, quer dizer, análoga a do ser humano e das combinações digitais em que podem possuir inteligência complexa de modo que foge até certo ponto de nossas compreensões.

A respeito desse assunto em que envolve a dor, no qual, foi discutido nos cinco parágrafos anteriores, é bom mencionarmos que no ano de 2013 cientistas americanos “mediram” a dor física e compuseram uma relação de frequência no que diz respeito a dor entre voluntários que fizeram parte da pesquisa na Universidade do Colorado nos EUA. Sob esta configuração, veja na figura pela técnica de neuroimagem⁹ no corpo do texto, o campo de maior circulação sanguínea que indica o “mapeamento” da dor física; e também, é, indubitavelmente, interessante o leitor ficar atento aos comentários dos cientistas, pois, eles têm a pretensão “compulsiva” de objetivar a dor física, que se incorpora devidamente com os estudos materialistas, ou melhor, reducionistas, se contrapondo, portanto, aos funcionalistas.



a) A imagem mostra o padrão neurológico da dor física, que foi identificado em um estudo desenvolvido na Universidade do Colorado nos Estados Unidos. Os autores da pesquisa realizaram exames de ressonância magnética em 114 voluntários ao mesmo tempo em que eles eram expostos a diversos níveis de calor em seus antebraços. A temperatura ministrada foi de moderada, a quente. Os especialistas se surpreenderam ao descobrir que os sinais encontrados nos cérebros dos participantes quando eles sentiam dor eram transferíveis entre diversas pessoas, permitindo-o aos cientistas prever o quanto de dor uma pessoa estava sofrendo com 90% a 100% de exatidão. ‘Encontramos um padrão, por meio de múltiplos sistemas cerebrais, que diagnostica a intensidade de dor que uma pessoa sofre em resposta a um calor doloroso’, diz o pesquisador (WAGNER et al, 2013, p. 1).

b) Dor emocional — Segundo os pesquisadores, embora estudos anteriores apontassem que a atividade mental diante de uma desilusão amorosa seja semelhante à de uma pessoa

que experimenta a dor física, o novo trabalho mostrou que esse padrão cerebral de dor somente é válido para a dor física, e não a emocional (WAGNER et al, loc. cit.).

Por conseguinte, a nossa pesquisa teve o objetivo de articular um dos aspectos mais importantes do *funcionalismo* que é justamente a sua característica intrínseca do não-reducionismo, articulando, portanto, seu papel causal. Com efeito, implicando genericamente o modelo computacional como análogo a mente humana que se constituiu na Filosofia da Mente clássica como uma mente que manipula símbolos; e que possivelmente a máquina computacional pode ser análoga a esta mente, funcionando e manipulando representações a partir de seu *software* artificial, no entanto, não deixamos de lado a crítica que se faz aos funcionalistas de modo que foi trabalhado nesta pesquisa de forma não tão profunda, mas coerente. Logo, finalizamos nossa investigação com a seguinte citação instigadora que aparece significativamente mais “próxima” do *funcionalismo* do que o *materialismo*, embora, o autor desta citação seguinte, critica os funcionalistas, porém, nos parece que ele complementa a argumentação dos mesmos na primeira parte da citação e na segunda complementa com argumentações próximas as concepções materialistas.

(...) Uma analogia ajudará a esclarecer esse ponto. Quando desligo meu computador, todas as palavras e imagens na tela desaparecem. Mas a não ser que eu tenha cometido um erro terrível, elas não deixam de existir. Pelo contrário, continuam armazenadas no disco rígido do computador em forma de sinais magnéticos. Que fato sobre esses sinais magnéticos os transforma em palavras e imagens? Naquele momento, eles não estão em forma de palavras e imagens? Mesmo com uma poderosa lente de aumento, não posso ver essas palavras e imagens no disco rígido. O fato de continuarem a serem palavras e imagens é constituído pelo fato de os sinais magnéticos poderem ser convertidos em palavras e imagens quando a máquina é ligada. Isso continua a ser verdadeiro mesmo que, na realidade, eu não possa fazer a conversão porque a CPU está quebrada ou algo assim. O computador não é como um arquivo, a despeito do uso frequente da metáfora do arquivo para descrever os computadores. Quando coloco meus textos e imagens em meu arquivo, em sua forma original intocada; pelo contrário, são como as palavras e imagens no computador quando não estão na tela. Tais estados mentais têm uma forma totalmente diferente, não mental, não consciente, mas continuam a serem estados mentais inconscientes, capazes de agir causalmente de maneiras similares aos estados mentais conscientes, mesmo que naquele momento estejam inconscientes de que não há nada ali exceto estados neurobiológicos e processos descritíveis em termos puramente neurobiológicos (SEARLE, 2000, p. 84-85).

Notas

¹ Autor: Hédén Salomão Silva Costa (Graduado UFPA), e-mail: heden_costa@yahoo.com.br; Orientador: Luís Eduardo Ramos de Souza (Dr. UFPA), e-mail: clubedologica@yahoo.com.br; Área de Pesquisa: Filosofia da Mente.

² “O *funcionalismo* nasceu com ‘Psychological Predicates’, de Putnam. Ver: Putnam, Psychological Predicates. In: Kim, Philosophy of Mind. Os capítulos 5 e 6 fornecem uma excelente exposição e exame dessa ideia” (HILL, 2011, p. 46).

³ Antes mesmo da nossa pesquisa, articular algumas objeções. É interessante identificarmos que a corrente funcionalista será criticada, mas não tão profundamente. E, uma das críticas se concentrará a partir da visão do filósofo da mente, o americano John Searle. Para ele a máquina computacional tem a possibilidade de dar resposta correta, porém, isto não quer dizer que ela está compreendendo alguma coisa. A respeito desse assunto existe um artigo de Searle bem interessante intitulado como “Minds, Brains and Programs’ [Mentes, Cérebros e Programas] publicado em 1982 ele apresenta um experimento mental – *o argumento do quarto chinês* – que visa mostrar que o modelo da mente entendida como um computador não é capaz de apreender uma das características fundamentais dos estados mentais, qual seja, sua natureza significativa. Searle concentrou suas críticas num programa de computador desenvolvido por um pesquisador chamado Roger Schank. Era um programa capaz de compreender pequenas histórias. Funcionava da seguinte maneira: se você desse um texto ao computador e, depois uma bateria de questões, o programa as respondia corretamente, isto é, com base no texto. Coisa daquela que cai em vestibular: compreensão de texto” (TEIXEIRA, 2008, p. 50). No entanto, segundo Teixeira, John Searle nunca conseguiu acreditar que o computador estivesse compreendendo alguma coisa do que “lia” (TEIXEIRA, loc. cit.). Ver as páginas 50–54 do livro de João Teixeira intitulado da seguinte forma “Como ler a Filosofia da Mente” para que possamos ter um melhor entendimento sobre esta problemática de compreensão no que tange a máquina computacional em que o filósofo de Colorado nos EUA critica e também desenvolve a explicação sobre *a argumentação do quarto chinês*.

⁴ “Entre os estados cerebrais e o *hardware* ou os diferentes estados físicos pelos quais passa a máquina ao obedecer às instruções” (TEIXEIRA, 2008, pp. 49–50).

⁵ “Atualmente, o *funcionalismo* domina o campo na Filosofia da Mente, na ciência cognitiva e na psicologia. O *funcionalismo* oferece uma perspectiva da mente que convém às necessidades de muitos cientistas empíricos, oferecendo soluções a uma imensidão de enigmas filosóficos já antigos sobre a mente e a respectiva relação com o corpo material. É evidente que o *funcionalismo* – a doutrina, senão apenas a etiqueta – abriu caminho para a imaginação popular através da televisão e da imprensa. Quando os princípios básicos do *funcionalismo* são apresentados a não-filósofos, a resposta é demasiada vezes é: bem, é óbvio, não é?” (HEIL, 1998, p. 117–118).

⁶ “A emergência do *funcionalismo* coincidiu com o crescente e meteórico interesse pela informática e pelos computadores nas décadas de 50 e 60. Quando consideramos as operações de cálculos que um computador realiza, abstraímos do seu *hardware* do século XX. Dois mecanismos construídos e completamente diferentes podem realizar operações idênticas. Habitualmente, atribui-se a Charles Babbage (1792–1871) o projeto do primeiro computador programável. O projeto de Babbage exigia um dispositivo feito de engrenagens de metal, cilindros, hastes, alavancas e diversos instrumentos mecânicos. Completamente montada, esta maravilha mecânica – Babbage batizou-a de Máquina Analítica – teria o tamanho de uma locomotiva. Embora a máquina nunca tivesse sido completada, e mesmo que o tivesse sido, não há razão para duvidar de que poderia ter realizado (se bem que muito mais lentamente) os mesmos tipos de computação que os computadores eletrônicos atuais realizam. Onde Babbage usava engrenagens e cilindros, os primeiros computadores, construídos nos anos 50 e 60, usavam válvulas de vácuo.

Atualmente, usamos matrizes de milhões de minúsculos transistores integrados em delgadas fatias de silício” (HEIL, 1998, p. 118).

⁷ Segundo a Ufologia os Alpha-Centaurianos são tipos de ET's que “(...) medem aproximadamente a altura de 1, 20 metros, cabeça e olhos grandes, sem nenhum tipo de pêlos aparente, usam macacões colantes ao corpo e normalmente tem a pele na cor cinza (*gray*). Na verdade, eles são do tipo louros nórdicos que vêm de Alpha Centauro. Como os *Plêiades*, procuram nos ajudar no crescimento espiritual, mas não tomam um papel ativo como as outras raças. Com efeito, segundo os estudos ufólogos existe a possibilidade desses Alpha-Centaurianos já ter mantido contato com algumas pessoas selecionadas na Terra” (http://portallufonet.com/tipologia_de_ets.htm2013). Isto não quer dizer que acreditamos em Alpha-Centaurianos. A nossa pesquisa trabalha com possibilidades e nada de místico ou religioso. Assim, é bom que fique bem claro que a nossa pesquisa é laica.

⁸ Termo usado pelos filósofos que criticam a metafísica tradicional, por exemplo, Friedrich Nietzsche e Michel Foucault que pensam a genealogia não como uma origem, isto é, no sentido único do termo, mas sim que é possível existir uma multiplicidade de origens em um determinado conceito. Neste sentido, pensar a dor como uma só origem será se não estaríamos tomando partido em relação a alguma corrente, a funcionalista ou materialista? Na verdade, é melhor pensarmos que existe uma reciprocidade no que se refere o conceito de dor entre o *hardware* e *software* – a saber – a nossa pesquisa pensa que a dor oscila entre um *software* e um *hardware* do que indica um processo mental humano. E, quem sabe um dia chegarmos a uma conclusão a partir dos estudos mais avançados dos cientistas computacionais e dizer que é bem possível a máquina “cultuar” a dor. Por conseguinte, quem sabe se e somente se no futuro próximo eliminar o próprio conceito de dor?

⁹ Veja o comentário do cientista Ricardo Gattass sobre o cérebro humano e o possível “mapeamento do pensamento” que se encontra na Revista: **“Cérebro e mente, mapeamento de imagens por ressonância magnética nuclear funcional”**. “Na última década, o estudo do cérebro ganhou uma técnica de alta resolução espacial, capaz de produzir imagens de cortes tomográficos do cérebro com resolução de até 50 m. m. Esta técnica de produção de imagens por ressonância magnética tem sido usada na clínica radiológica para o estudo da estrutura neuroanatômica do encéfalo. Mais recentemente, esta técnica evoluiu para mapear aspectos funcionais do cérebro, mais especificamente, para mapear o pensamento. A correlação de imagens por ressonância magnética durante a ação e o repouso, permitiu o desenvolvimento da ressonância magnética funcional. A atividade elétrica de redes de neurônios no neocórtex produz ‘representações’ neurais que se expressam como percepções, sentimentos, atos motores, comportamentos, relógios biológicos, produção de fatores de liberação de hormônios e pensamentos. A atividade elétrica de conjuntos de neurônios em que se expressam em pensamentos, produzem variações de propriedades magnéticas do tecido que podem ser visualizadas pela ressonância magnética funcional” (GATTASS, et al., 2013, p. 1). Por conseguinte, aos interessados em ver a imagem por ressonância magnética consultar o site: <http://www.cerebromente.org.br/n10/mente/pensamento1.htm> onde estão presentes os comentários “completos” sobre tal questão que envolve a noção de “mapeamento do pensamento”.

Referências bibliográficas

- ARAÚJO, Arthur. **Qualia e Umwelt**. Disponível em: <<http://www.pucpr.br>> Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v. 22, n. 30, p. 41-68, jan./jun. 2010.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Tradução e organização de Roberto Machado. São Paulo: Edições Graal, 2012.
- JACKSON, Frank. **Epiphenomenal qualia**. Disponível em: <<http://www.instruct.westvalley.edu>>. Tradução de Pedro Rocha de Oliveira, departamento de Filosofia Puc-Rio, pp. 127-136, 1982.
- JORGE, Ana Maria Guimarães. **Qualia e consciência**. Disponível em: <<http://www.fAAP.br/pdf>> acesso em Novembro de 2013.
- GATTASS, Ricardo et al. **Revista cérebro e mente, sobre mapeamento do pensamento por ressonância magnética funcional**. Disponível em: <<http://www.cerebromente.org.br/n10/mente/pensamento1.htm>> acesso em Novembro de 2013.
- HEIL, John. **Filosofia da mente, uma introdução contemporânea**. Tradução de Rui Pacheco. Lisboa: Ed. Instituto Piaget, 1998.
- HILL, Christopher S. **Consciência**. Tradução de Alzira Allegro. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- MIGUENS, Sofia et al. **Dor e sofrimento uma perspectiva interdisciplinar/ Qualia e razões, uma teoria da interioridade natural**. Porto: Ed. Campo das Letras, 2001, p. 235-275.
- SEARLE, John. **Consciência e linguagem**. Tradução Plínio Junqueira Smith. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2010.
- _____. **Mente, linguagem e sociedade**. Tradução de F. Rangel. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 2000.
- TEIXEIRA, João de Fernandes. **Como ler a filosofia da mente**. São Paulo: Editora Paulus, 2008.
- _____. **Mente, cérebro e cognição**. Petrópolis RJ: Vozes, 2000.
- _____. **Filosofia da Mente: Neurociência, Cognição e Comportamento**. São Carlos: Editora Claraluz, 2005.
- TEIXEIRA, Márlon Henrique Dos Santos. **Dissertação de mestrado, referência identificadora e objetos materiais, o realismo metafísico de Peter Frederick Strawson**. Disponível em <<http://www.ufsm.br/ppgf/menuesp2/559a62a94ba4f4eabd6d3014eca8271b.pdf>> Rio Grande do Sul, 2010.
- TRIPICCHIO, Adalberto; TRIPICCHIO, Ana Cecília. **Teorias da mente**. Ribeirão Preto/ SP: Ed. Tecmedd, 2004.
- WAGNER, et al. **A partir da imagem do cérebro cientista mediram a dor física do ser humano**. Disponível em <<http://veja.abril.com.br/noticia/saude/a-partir-de-imagens-do-cerebro-cientistas-conseguem-medir-a-dor-de-uma-pessoa>> acesso em Novembro de 2013.

A NOÇÃO DE LINGUAGEM NO *TRACTATUS*.

Igor Gonçalves de Jesus¹

INTRODUÇÃO

Durante todo o nosso pequeno trajeto no estudo da Filosofia, encontramos em Wittgenstein um paradigma teórico que nos chamou atenção para desenvolver uma pesquisa aprofundada acerca de uma temática específica no interior da Filosofia da Linguagem, inaugurado pelo filósofo austríaco.

Após a leitura do *TLP* e das *Investigações*, bem como outras obras do filósofo, atentamos que a forma com que Wittgenstein produz sua Filosofia difere drasticamente de todo o modo já feito, em quase dois mil anos de Filosofia. Seu estilo de encadeamento de ideias foi o que nos chamou atenção.

Grande parte da Filosofia posterior a Wittgenstein desenvolveu-se sobre a *hedge*² da reflexão acerca dessa noção, desde os escritos dos membros do Círculo de Viena até as análises dos *pós-modernos* de Lyotard, passando por Quine e suas críticas e tendo expoentes na Filosofia da Mente, influenciando, decisivamente, John Searle.

No *Tractatus*, está condensada uma Filosofia que busca delimitar o que pode e o que não pode ser dito. Essa delimitação não ocorre de forma normativa para toda e qualquer linguagem. O horizonte que Wittgenstein tem em mente, em sua obra publicada em vida, é uma linguagem epistemológica, ou seja, uma linguagem própria da ciência. Aqui, iremos abordar alguns aspectos tangentes ao nosso tema principal para clarificar a Filosofia do jovem Wittgenstein.

Demonstraremos como o *Tractatus* é uma obra com uma delimitação estrita e que seu objeto de análise não é toda e qualquer linguagem como alguns sugerem, mas sim a linguagem utilizada pela ciência, a linguagem epistemológica. Partindo da análise dessa linguagem, Wittgenstein demonstra quais são os limites daquilo que a ciência pode dizer, os limites da referencialidade do mundo, fazendo, assim, com que todo o discurso que pretenda ascender a um discurso epistemológico tenha que refletir sobre as proposições do *Tractatus*, excluindo aqueles discursos que criam sua referencialidade e estão fora do mundo, como a metafísica e a estética.

A NOÇÃO DE LINGUAGEM NO *TRACTATUS*

The limits of my language mean the limits of my world. [...] I am my world. (The microcosm)³

O *Tractatus Logico-Philosophicus*⁴ tem por finalidade indicar os limites do que podemos dizer⁵. Isto é, Wittgenstein não ambiciona, em sua obra publicada em vida, falar sobre toda e qualquer forma de linguagem, mas somente sobre a forma referencial de linguagem, a linguagem científica. Essa linguagem científica tem por finalidade representar um determinado “estado de coisas/fato”. Glock (1996) explicita:

[...] os fatos em geral são distintos dos complexos de objetos: o fato de que *a* mantém a relação *R* com *b* é distinto do complexo (*aRb*) – *a*-mantém-a-relação-*R*-com-*b* – que é em si um constituinte de um fato como $\ddot{O}(aRb)$. [...] Um fato ou estado de coisas não pode ser identificado pela listagem de seus componentes, mas somente pela especificação do modo como esses componentes se conectam, sua estrutura. ⁶

Desse modo, Wittgenstein desenvolve seu pensamento de maneira a conectar suas sete principais proposições do *Tractatus* para elucidar seu problema central, lembrando, os limites do dizível. Assim, ao nos dispormos a estudar mais profundamente a obra publicada em vida do notório filósofo austriaco, devemos ter a compreensão de que o *Tractatus* deve ser entendido sempre em sua totalidade, isto é, não é possível tomar uma análise de qualquer proposição do *Tractatus* isoladamente, ausente da conexão com as outras, como Conan (2000) nos alerta:

No understanding of the *Tractatus* is possible apart from an understanding of what this passage asks of its reader—apart, that is, from an understanding of what the authorial strategy of the work as a whole is.⁷

Embora Wittgenstein tivesse, por pretensão, com o *Tractatus*, uma Filosofia que exprimisse os limites da linguagem científica, o filósofo não descarta uma ideia que norteia toda a sua obra. Tal ideia é a *linguagem como meio universal*⁸. Abordaremos melhor este conceito futuramente neste escrito, para clarificar as ideias pretendidas com nossos esforços.

O que argumentamos até aqui fora o necessário para nos situarmos previamente à análise das reflexões sobre o tema do tópico⁹. De modo que, passaremos, então, ao desenvolvimento, propriamente dito, da defesa das nossas ideias, partindo de argumentos embasados não somente no próprio *Tractatus*, mas também em outras obras de Wittgenstein e teses de renomados estudiosos

do filósofo austríaco.

Para Wittgenstein, a linguagem científica retratada no *Tractatus* deve sempre se referir a algo existente no mundo, “a figuração representa a situação no espaço lógico, a existência e inexistência de estados de coisas”¹⁰, pois, a forma referencial que a linguagem possui é dada pela capacidade de estruturar uma relação entre os estados de coisas, no mundo, à linguagem.

Wittgenstein defendeu [...] a ideia de que nem uma proposição nem aquilo que representa é um complexo. Complexos são simples combinações de objetos, sendo denotados por descrições definidas, os fatos são compostos de elementos mais simples. As proposições são, em si mesmas, fatos, e não meras lista de nomes. o que simboliza em ‘*aRb*’ não é um complexo de signos, mas o *fato de que* ‘*R*’ ocorre entre ‘*a*’ e ‘*b*’ com ‘*a*’ à esquerda e ‘*b*’ à direita.¹¹

Assim, a percepção da realidade é possível através do que Wittgenstein chama de *isomorfia* – “na figuração e no afigurado deve haver algo de idêntico, afim de que um possa ser, de modo geral uma figuração do outro”¹² – das estruturas do mundo e das estruturas linguísticas. Para tanto, há um condição específica para essa *isomorfia*, a saber, é, intrinsecamente, necessário que haja uma *multiplicidade combinatória*¹³ entre as estruturas que compõem o mundo e as que compõem a linguagem. A estrutura do mundo resolve-se em *objetos/coisa simples* > *estados de coisas* > *fatos*, e a estrutura da linguagem se dá por *signos/sinais simples* > *proposições elementares* > *proposições complexas*.

Articulando a linguagem às estruturas do mundo, podemos, então, incorrer numa referencialidade dita verdadeira, ou seja, quando utilizamos, linguisticamente, determinada proposição para nos referirmos a algo que esteja presente no mundo, devemos constatar que os termos utilizados, na estrutura da linguagem, se conectam às determinadas estruturas que existem no mundo, possibilitando o caráter de verdade da proposição.

Essa conexão entre o mundo e a linguagem é refletida por Wallner (1997) da seguinte maneira:

[...] a linguagem não adquire sua legitimidade pelo fato de apresentar a realidade, mas sim a realidade torna-se, – somente concebida na linguagem –, realidade de valor integral. O sentido de uma proposição não reside na possibilidade de que algo lhe corresponda, mas sim no fato de que ela apresente uma possível (e também realizável) ação de linguagem; uma ação que é caracterizada pelo fato de se fixar em uma alternativa Sim/Não. [...] Um critério de sentido não pode ser indicado; a ação da linguagem não pode ser julgada de acordo com uma norma externa.¹⁴

Deste modo, a linguagem tratada no *Tractatus* está longe da metalinguagem, ou linguagem modelo¹⁵ de Russel, e até mesmo de Tarski (1983)¹⁶. O tipo de linguagem que Wittgenstein, no *Tractatus*, propõe-se a analisar é o que Hintikka (1994) denomina de *linguagem como meio universal* e seus pressupostos teóricos.

[...] só é possível usar a linguagem para falar sobre algo quando podemos nos apoiar numa interpretação definida e estabelecida, numa rede estável de significações reinante entre a linguagem e o mundo. [...] Assim, o ponto principal dessa visão da linguagem como meio universal assenta-se na tese da inefabilidade da semântica, pois é precisamente a semântica que lida com as relações linguagem-realidade.¹⁷

Devemos compreender, com isso, a impossibilidade de analisarmos a nossa própria linguagem de fora dela¹⁸. Isto é, tanto para Hintikka (1994), quanto para Wittgenstein¹⁹, a linguagem pode ser relacionada somente com o mundo para produzir proposições verdadeiras e válidas, como explicado acima, dada a necessidade da *isomorfia* presente na linguagem. Tornando, assim, mundo e linguagem completamente ligados, numa perspectiva epistemológica.

A única forma de que a linguagem pode falar dela própria é por meio de estruturas que se dispõem a *mostrar* algo e não *dizer* algo.

Logo no prefácio do *Tractatus*, Wittgenstein esboça a pretensão de sua obra: “[...] traçar um limite para o pensar, ou melhor – não para o pensar, mas para a expressão dos pensamentos.”²⁰. Desta maneira, o jovem Wittgenstein reflete em sua obra os mecanismos lógicos da linguagem, isto é, os mecanismos capazes de referenciar, por meio da linguagem, um determinado estado de coisas no mundo. Desta maneira, traçando os limites daquilo que pode ser formulado como proposição válida, dentro de uma perspectiva epistemológica da linguagem. O que é *mostrável* dentro do *Tractatus* é o que pertence ao âmbito do *místico*, ou seja, aquilo que falamos²¹ sobre a ética, o estético, o religioso, etc., aquilo que não pode representar um estado de coisas, pois, ao que se referem tais assuntos, isso não possui existência efetiva no mundo. Isso é o que Hintikka (1994) afirma: “o que talvez não esteja claro é que tudo que, segundo o *Tractatus*, só pode ser mostrado envolve, em última análise, relações semânticas.”²².

Uma determinada coisa que é inexprimível, segundo a concepção da linguagem como meio universal, *seria* uma prova, se as relações semânticas entre a linguagem e o mundo fossem diferentes. Em outras palavras, não é possível, nessa concepção, variar as relações representativas entre as nossas expressões, de um lado, e a realidade, do outro.²³

A consequência da ideia da *linguagem como meio universal* é, pois, o

recaimento em uma *inefabilidade da semântica*²⁴. Podemos pensar essa problemática se nos dispusermos a analisar o *sentido* de uma proposição. Como dito anteriormente, a linguagem dispõe de uma *isomorfia* com o mundo, possibilitando, assim, a utilização de determinados termos linguísticos, palavras/signos, para nos referirmos a um determinado estado de coisas/objeto no mundo.

Para Wittgenstein, segundo Hintikka (1994), o que garante o sentido de uma proposição é dado tanto pela presença de um signo proposicional (palavra), quanto a sua relação de referencialidade, isomórfica, com o mundo²⁵. Encontramos no *Tractatus* essa ideia quando refletimos acerca das proposições 3.12 e 3.13. A saber:

O sinal por meio do que exprimimos o pensamento, chamo de sinal proposicional. E a proposição é o sinal proposicional em sua relação projetiva com o mundo.²⁶

À proposição pertence tudo que pertence à projeção; mas não o projetado.

Portanto, a possibilidade do projetado, mas não ele próprio.

Na proposição, portanto, ainda não está contido seu sentido, mas sim a possibilidade de exprimi-lo.

(‘O conteúdo da proposição’ significa o conteúdo da proposição dotada de sentido.)

Na proposição está contida a forma de seu sentido, mas não o conteúdo.²⁷

Acreditamos, pois, que não há como a ciência enunciar uma proposição sem sentido, partindo da análise do *Tractatus*, de Wittgenstein. De modo que, sabendo-se do mecanismo de referencialidade intrínseco na linguagem científica, ao formularmos uma determinada proposição já somos obrigados a agir conforme ordena os mecanismos lógicos internos da linguagem que utilizamos, a epistemológica, neste caso. Assim, se temos por objetivo comunicar uma determinada informação, visando com que o receptor dessa informação consiga aprender o enunciado de forma direta, é necessário utilizarmos proposições com sentido. Logo, não há espaço, no jogo proposicional, para uma proposição sem sentido, pois a necessidade de comunicação válida é inexoravelmente impactante para a formulação da informação. Respaldamo-nos nas proposições 3.14 e 3.142:

O sinal proposicional consiste em que seus elementos, as palavras, nele estão, uns para os outros de uma determinada maneira.

O sinal proposicional é um fato.²⁸

Só os fatos podem exprimir um sentido, uma classe de nomes não pode.²⁹

No *Tractatus* há, então, uma delimitação de filosofia bastante distinta. Isto é, como o *dizível* está no domínio das ciências, a linguagem epistemológica, no *mostrar* está o místico, tautologias, contradições e a Filosofia. Segundo Machado (2007)³⁰, “... Wittgenstein sustenta que um bom-entendimento da lógica da linguagem é uma condição para a dissolução dos problemas filosóficos, para o reconhecimento da sua ininteligibilidade.”. Conforme o entendimento de que a linguagem pensada no *Tractatus* não é toda e qualquer linguagem, mas sim uma linguagem com pretensões epistemológicas, a Filosofia possui um papel muito diferente daquilo que por várias centenas de anos atribuíram a ela, a saber, o papel de dizer algo sobre o mundo.

Wittgenstein compreende que a Filosofia, como pensada pela tradição, não possui um papel condicionador da ciência, nem deve ser condicionado por ela. A Filosofia deve estar ao lado das ciências naturais: “a Filosofia não é uma das ciências naturais. (A palavra ‘filosofia’ deve significar algo que esteja acima ou abaixo, mas não ao lado, das ciências naturais.)”³¹. Dessa localização da Filosofia não é possível *dizer* algo acerca do mundo, mas apenas dissolver problemas. Essa dissolução está ligada ao fato de que o papel da Filosofia é a elucidação da lógica dos pensamentos.

O fim da filosofia é o esclarecimento lógico dos pensamentos.

A filosofia não é uma teoria, mas uma atividade. Uma obra filosófica consiste essencialmente em elucidações.

O resultado da filosofia não são “proposições filosóficas”, mas é tornar proposições claras.

Cumpra à filosofia tornar claros e delimitar precisamente os pensamentos, antes como que turvos e indistintos.³²

Desta maneira, Wittgenstein inicia uma nova perspectiva de abordar a Filosofia que, para ele, passa a ser uma *atividade*. Machado (2007) nos alerta sobre um ponto importante da originalidade do *Tractatus*:

Aqui, Wittgenstein alude às esperanças do leitor tradicional de filosofia: ele espera encontrar nos livros que lê respostas para os problemas filosóficos; soluções, não dissoluções. Dado que Wittgenstein apresenta dissoluções, o leitor tradicional terá a impressão de que muito pouco foi feito quando a leitura do livro atinge o objetivo para o qual foi escrito. O livro não é edificante, na medida em que devemos jogar fora tudo aquilo que nos levou a compreender a lógica da nossa linguagem corretamente, pois tudo o que jogamos fora, segundo Wittgenstein, é coisa alguma; no máximo, uma ilusão.³³

Sob essa nova forma de fazer Filosofia, inaugurada por Wittgenstein, existe a ideia de que um problema filosófico tradicional não passa de um equívoco no

uso da linguagem³⁴. Isto é, quando um problema de natureza filosófica é levantado pela tradição, com a pretensão de ser um problema que possua uma solução no mundo, e buscam argumentos que criam o próprio referencial³⁵, não passam, segundo um olhar wittgensteiniano, de um mau uso da linguagem. Pois, a linguagem que se propõe a ser epistemológica deve possuir, fundamentalmente, um referencial em um estado de coisas no mundo.

Daí, podemos compreender o que Machado (2007) chama de *dissolução de problemas* para o papel da Filosofia em Wittgenstein. Problemas filosóficos que possuem um auto referencial não podem ser solucionáveis, apenas dissolvidos, no que tange à elucidação de como esse problema está sustentado por um mau uso da lógica da linguagem epistemológica.³⁶

Acreditamos que as proposições 4.112 e 4.116 “Tudo que pode ser em geral pensado pode ser pensado claramente. Tudo que se pode enunciar, pode-se enunciar claramente”³⁷ são claramente compreendidas neste momento. A atividade da Filosofia é o esclarecimento da lógica da linguagem e está imersa no âmbito daquilo que se pode *mostrar*.

Notas

¹ Graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Pará; Orientador: Dr. Roberto de Almeida Pereira de Barros; E-mail: xiggorx@gmail.com

² A palavra “hedge” pode ser entendida como “proteção”. Hedge é uma operação que tem por finalidade proteger o valor de um ativo contra uma possível redução de seu valor numa data futura.

³ Cf. *Tractatus* (2002, p. 5.6, 5.63).

⁴ Inicialmente, abordaremos a problemática nesta obra.

⁵ Cf. Glock (1996, p. 357).

⁶ Cf. Glock (1996, p.158-159).

⁷ Cf. Conant (2000 p. 174-175).

⁸ Precisamos esclarecer aqui que esta ideia não dever ser entendida rasteiramente, sem a devida atenção. Os pressupostos para a formulação de uma perspectiva de universalidade não são similares com os pensados pela tradição filosófica. Tal perspectiva no *Tractatus*, posteriormente presente nas *Investigações* e outros escritos, dar-se por conta da inefabilidade da semântica na linguagem. A noção da inefabilidade semântica será abordada posteriormente aqui no presente escrito. Entretanto a recorrência para noções linguísticas características de Wittgenstein é o que difere da tradição metafísica da Filosofia.

⁹ A saber, analisar como Wittgenstein e seus principais comentadores argumentam acerca da noção de Linguagem em sua primeira fase de pensamento.

¹⁰ Cf. Tractatus, 2.11

¹¹ Cf. Glock (1996, p.158).

¹² Cf. Tractatus, 2.161

¹³ Isto é, uma reciprocidade entre a linguagem com o mundo.

¹⁴ Cf. Wallner (1997, p. 33-34).

¹⁵ Cf. HYLTON, “Russell’s substiutional theory”.

¹⁶ Cf. TARSKI (1983).

¹⁷ Cf. Hintikka (1994, p. 20).

¹⁸ Não podemos compreender aqui “nossa própria linguagem” como “linguagem cotidiana”. A ideia que queremos transmitir é precisamente de que não temos uma linguagem alternativa, distinta da que somos treinados a usar, para usarmos na análise de nossa própria linguagem. Isto é, embora a ciência utilize-se de sua linguagem própria, de mesmo modo à matemática, a lógica, etc., essa linguagem não está dissociada à linguagem que o cientista foi treinado para usar desde criança. O que difere é apenas o fato de que houve uma necessidade de especialização e, por conta disso, os termos utilizados para comunicar-se no jogo de linguagem epistemológico foram adaptados para aquela finalidade. Assim, por mais que a linguagem epistemológica seja própria da ciência, esse tipo de jogo de linguagem não está dissociado das regras básicas de semântica e sintaxe. Por exemplo, o cientista nunca irá poder falar, mesmo que seja necessária para explicar um determinado fenômeno, uma oração que fuja da regra SVO (sujeito-verbo-objeto).

¹⁹ Cf. Tractatus 3.263

²⁰ Cf. o prefácio do Tractatus.

²¹ Falamos usando a mesma linguagem – apenas num jogo de linguagem diferente –, pois não há outra linguagem para usarmos.

²² Cf. Hintikka (1994, p. 27).

²³ *Idem*, p. 22

²⁴ Essa noção quer dizer que sobre nada podemos falar da semântica por não se possível abordar tal problemática em nossa linguagem representacional.

²⁵ Cf. Hintikka (1994, p. 27).

²⁶ Cf. Tractatus, 3.12

²⁷ *Idem*, 3.13

²⁸ *Idem*, 3.14

²⁹ *Idem*, 3.142

³⁰ Cf. Machado (2007, p. 97).

³¹ Cf. Tractatus 4.111

³² *Idem*, 4.112

³³ Cf. Machado (2007, p.97).

³⁴ É importante ressaltar que não são todos os problemas já levantados pela Filosofia que são equívocos. Esses problemas levantados aqui são aqueles que a tradição usou o discurso filosófico com pretensões epistemológicas. De modo a querer afirmar algo tão válido quanto uma ciência. Os problemas como a natureza do ser ou a objetividade do belo, são alguns exemplos de equívocos do uso da linguagem pela tradição da Filosofia.

³⁵ De maneira puramente teórica.

³⁶ Cf. Machado, p.97.

³⁷ Cf. Tractatus 4.116.

Referências bibliográficas

CONANT, J. **Elucidation and Nonsense in Frege and Early Wittgenstein**. In: CRARY, A.; READ, R. *The New Wittgenstein*. New York: Routledge, 2000.

GLOCK, H. **Dicionário Wittgenstein**. Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

HINTIKKA, J. **Uma investigação sobre Wittgenstein**. Trad. Enid Abreu Dobranszky. Campinas, São Paulo: Papirus, 1994.

MACHADO, A. N. **Lógica e Forma de Vida. Wittgenstein e a Natureza da Necessidade Lógica e da Filosofia**. São Leopoldo: Unisinos, 2007.

TARSKI, A. **The concept of Thruth in Formalized Languages**. In: *Logic, Semantics, Metamathematics*. Indianópolis: Hackett Publisher, 1983.

WALLNER, F. **A obra filosófica de Wittgenstein como unidade, reflexões e exercícios em relação a uma nova concepção de Filosofia**. Trad. Álvaro Alfredo Bragança Junior & Idalina Azevedo da Silva. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

WITTGENSTEIN, L. **Tractatus lógico-Philosóphicus**. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. 3. ed. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2001.

_____. **Tractatus lógico-Philosóphicus**. Trad. D. F. Pears e B. F. McGuinness. Routledge Classics: London and New York, 2002.

A TEORIA DA NOÇÃO COMPLETA NA METAFÍSICA LEIBNIZIANA

Joelmir Rafael Vasconcelos Ozorio¹

Introdução. Qual o intuito da Monadologia?

É notável na metafísica leibniziana o papel exercido pelo conceito de substância simples (Mônada) como fundamento. Sobretudo, por se tratar de uma substância com propriedades intrínsecas, onde nada de exterior pode alterar sua natureza. O intuito de Leibniz na sua metafísica monadológica foi de superar os equívocos de teorias antecessoras (como as da Escolástica e dos cartesianos), as quais, na concepção do filósofo, falharam por tratarem o conceito de substância de maneira mecanicista, e não foram capazes de expor, com rigor, a realidade no seu todo. Leibniz inaugura uma nova concepção de substância segundo graus ontológicos qualitativos, “edificado segundo níveis de perfeição metafísica e estruturado segundo combinações paradoxais” (cf. MARTINS, p.12).

Leibniz, contrariamente a Descartes, não considera a extensão como verdadeiro fundamento da matéria. Sendo a matéria extensa, isso não significa que seus elementos constituintes sejam extensos. A mônada não é divisível; entra nos compostos, mas não é um composto. O que se chama extensão nada mais é do que a repetição de coisas na medida em que são idênticas. Uma coleção de mônadas é extensa se implicar em repetição. Existindo qualidades comuns a elas, teremos manifesto, no composto, isto é, no agregado, ou nos chamados corpos materiais, as qualidades empíricas percebidas tais como a cor, a textura, o volume, etc. Essas qualidades percebidas nos corpos tem como fundamento a substância simples.

Portanto, o que Descartes considera como sendo extensão é a *aparência* de outra realidade que a antecede. Leibniz, ao negar que a extensão seja a essência da matéria, concebe a substância simples, isto é, a mônada, como sendo o verdadeiro fundamento de tudo que existe. Em seu famoso tratado intitulado a *Monadologia* (1710), Leibniz observa: “1- A Mônada, de que falaremos aqui, é apenas uma substância simples que entra nos compostos. Simples quer dizer: sem partes; 2- Ora, onde não há partes não há extensão, nem figura, nem divisibilidade possíveis, e, assim, as Mônadas são os verdadeiros Átomos da Natureza, e, em palavra, os Elementos das coisas.” (c. LEIBNIZ, p. 105). De acordo com o princípio metafísico da identidade dos indiscerníveis, não é possível existir dois seres no universo completamente indiscerníveis, desse modo a extensão resulta da abstração das qualidades em que elas diferem. Dizemos,

portanto, ser extenso um corpo na medida em que existe repetição da qualidade comum a um conjunto de mônadas. Leibniz considera os corpos materiais como fenômenos, manifestações dos seres reais que são as mônadas. Porque estas não são extensas, logo não são fenômenos. No entanto, constituem já o referido fundamento imaterial das coisas.

Sendo a matéria divisível ao infinito, não é possível, a partir dela, encontrar a unidade indivisível. A fim de resolver o problema da divisibilidade, que vai ao infinito (continuidade), Leibniz pensa a mônada como sendo a unidade indivisível. Essa concepção, como é fácil notar, situa-se não no plano material, mas metafísico. Desse modo, Leibniz julga assim resolver a dificuldade imposta pelo contínuo. Mas, há outra dificuldade que precisa ser resolvida, a saber: Como pode aquilo que é contínuo ser constituído por elementos indivisíveis?

Os objetos materiais são extensos, mas isso não significa que seus elementos constituintes sejam extensos. A mônada não é divisível; entra nos compostos, mas não é um composto. O que se chama extensão nada mais é do que a repetição de coisas na medida em que são idênticas. Leibniz considera os corpos materiais como fenômenos, manifestações dos seres reais que são as mônadas. Porque estas não são extensas, logo não são fenômenos. No entanto, constituem já o referido fundamento imaterial das coisas.

Leibniz cita as alternativas existentes quando admitimos seres por agregação (compostos), afirma o filósofo: “devemos chegar a pontos matemáticos, (...) ou aos átomos de Epicuro, (...) ou devemos admitir que não há realidade nos corpos, ou finalmente reconhecer que nos corpos há algumas substâncias que têm verdadeira unidade” (cf. MARTINS, p. 12). As objeções feitas às duas primeiras alternativas repousam no fato de que tanto os pontos matemáticos como os átomos de Epicuro serem indiscerníveis e não possuírem atividade se forem puramente materiais. A argumentação a favor das mônadas segue os seguintes passos: havendo seres por agregação, portanto, pluralidade, deve existir o elemento constituinte, a verdadeira unidade real dessa pluralidade. Essa unidade indivisível é o verdadeiro *ser* daquilo que chamamos corpo material. Um corpo sem verdadeira unidade não passa de um fenômeno sem fundamento, e isto é impossível.

A Monadologia

As mônadas somente surgem por criação e desaparecem por aniquilamento.

É inconcebível que uma substância simples surja naturalmente (por não serem como os compostos, que iniciam por partes). As mônadas são criadas com todas as suas qualidades intrínsecas, não havendo possibilidade de transferência de qualidades de uma mônada para outra, uma vez que cada substância encerra em si tudo o que ocorreu, ocorre e ocorrerá. As mônadas somente realizam as mudanças em suas qualidades de maneira íntima, pois “nada pode lhe transpor, nem pode nela conceber algum movimento interno” (§ 7 p. 105). Para Leibniz, todo ser (substância) criado está sujeito a mudanças de qualidades devido à ação de seu princípio *interno*, havendo sempre um “*pormenor* do que muda”, ou seja, que vem a caracterizar a substância simples como distinta relativamente à outra. O filósofo alemão admite uma unidade conceptual interior à mônada que permanecendo idêntica, constitui a individualização própria de cada uma, e que “como diferente de todas as outras, devido ao seu lugar na série de possibilidades lógicas criadora das existências, exprime em si, pela contínua mudança qualitativa de estados, a infinita variedade monádica do universo” (cf. MARTINS, p.76). Como não há ação externa sobre as mônadas, deve-se conceber segundo Leibniz um princípio interno do que muda que envolva uma “multiplicidade na unidade” (p. 106). Esse princípio é chamado de *Percepção*, e estas se acomodam perfeitamente umas às outras e maneira que:

Toda substância venha a ser como um mundo completo e como um espelho de Deus, ou melhor, de todo o universo, expresso por cada uma à sua maneira, pouco mais ou menos como a mesma cidade é representada diversamente conforme as diferentes situações daquele que a olha. (LEIBNIZ, p. 125)

Nesse sentido, cabe a Mônada o papel de múltiplas representações da realidade de maneira que cada substância possui a sua noção completa, desta maneira estando posta na ordem do mundo monádico devido ao seu grau de perfeição relativamente a outras mônadas mais ou menos “perfeitas”. Leibniz denomina de *Apetição* a ação do princípio interno de mudança das *percepções*, e estas nunca se repetem em outra substância, como já foi dito. Esse múltiplo de percepções nos antecipa em certo sentido, uma espécie de hierarquia qualitativa entre mônadas, de maneira que cada uma se ordena no mundo conforme seu grau de *apetência*.

Segundos os graus de ordenamento já citados, Leibniz nos apresenta como *Entelêquias* toda substância simples (ou mônada) que possui certo grau de perfeição e autossuficiência – denominadas Autômatos Incorpóreos – e apenas as mônadas dotadas de memória e percepções mais distintas podem se denominar *Almas* (ou Mônadas Irracionais), de maneira que o sentimento se apresenta como algo mais do que simples percepções.

Sendo dito nos parágrafos iniciais da *Monadologia* no que consiste a natureza das mônadas e seus graus de perfeição segundo uma ordem geral pré-estabelecida por um princípio fundante (Deus), cabe a nós verificarmos em que se funda a Teoria de Noção Completa que caracteriza cada mônada como definiu Leibniz, em “Autômatos Incorpóreos” ou espécies de pequenos “deuses”, como nos apresenta LUIS MARTINS (em sua introdução a edição portuguesa da *Monadologia*), por agirem como imitações do que seria a Mônada suprema e arquiteta do mundo metafísico; ou ainda, como “pequenos universos”, por possuírem certa noção completa que lhes permite agir independentemente de qualquer outra substância na ordem do mundo.

Teoria da Noção Completa

As mônadas de Leibniz, possuindo uma natureza representativa (devido suas *percepções*), inauguram um centro de auto-significação (chamado *Teoria da Noção Completa*). O significado disso é de suma importância na metafísica de Leibniz, pois nos leva a conceber que cada mônada, desde o momento de sua criação, age no mundo como um universo à parte, regido pela lei da noção completa; autossuficiente devido à sucessividade de seus estados predicativos e independente, devido a sua posição na ordem universal das restantes das mônadas. Desta maneira, como bem nos mostra LUIS MARTINS: “o estilo próprio de Leibniz só poderia ser, por força de conteúdo do seu sistema, aquele que melhor refletisse simultaneamente o *todo* e a *parte*” (*Ibidem*, p. 12), pois Leibniz, ao falar da parte (enquanto substância simples), também se refere ao todo (enquanto representação do mundo a partir das mônadas), e em certo sentido, nos apresenta a ligação ideal das partes e a questão do ponto de vista de cada Mônada enquanto série particular independente presumida como um todo.

Enfatizar a concepção de que a *Monadologia* é um discurso pressuposto por uma lógica empregada por Leibniz é uma das tarefas mais cabíveis para se compreender o enlace consequentemente metafísico da obra. Michel Fichant (2000), já havia declarado a partir dos comentários de Jacques Jalabert o “panlogismo” da obra leibniziana: “[...] a *Monadologia* conserva alusões à teoria lógica da substância, e o *Discurso de metafísica* contém virtualmente (sic) toda física das mônadas [...]” (cf *Analytica*, p. 12).

E mais,

o argumento filosófico que associa a substância individual à sua noção completa é uma das invenções teóricas mais famosas de Leibniz [...], ela não se impôs repentinamente como

uma iluminação ao espírito do filósofo [...], sabemos doravante como ela se explicitou no estabelecimento da Ciência geral, tomada em seu mais alto nível de abstração categorial (*Ibidem*, P.17).

Ao falar de uma teoria da noção completa, Leibniz não abre mão de falar de lógica por meio de analogias. Esta age como o motor semântico do discurso metafísico leibniziano. A obra *Monadologia* demonstra claramente essa questão, pois agrega os vários argumentos de maneira que, ao se falar da substância simples no § 1, há como consequência a ação de Deus no mundo nos parágrafos finais. Nesse sentido, o *todo* e a *parte* estão em harmonia tal como pretendeu o filósofo alemão.

É através do discurso logicamente organizado que a substância individual remete o comentador americano Garret Thomson (em sua obra em inglês intitulada *On Leibniz*) a conceber a Mônada como o sujeito lógico da metafísica leibniziana. Segundo uma noção de Teoria da Verdade, onde se concebe que uma proposição só é verdadeira se o conceito do sujeito contém o conceito do predicado, se toma por implicação que o sujeito (Mônada) já possui todos os seus predicados lógicos desde o momento de sua criação. A consequência disto dá-se numa teoria da proposição (S – P), onde consequentemente toda proposição precisa poder ser *reduzida* à forma S-P para que possa ser verdadeira. As consequências conceptuais disto são que no plano ontológico, a espécie última dos indivíduos é constituída de Sujeitos (enquanto substâncias simples) e Predicados (enquanto qualidades de cada substância).

Toda concepção ontológica da relação entre sujeito e predicado em Leibniz nasce de outra questão metafísica: a individuação das substâncias. Por definição, substância vem a ser um sujeito de muitos predicados que não pode se tornar predicado de nenhum outro sujeito. A individualização (identificação) de cada substância (que é um indivíduo) é decorrência precisa se completamente determinada. Logo, a consequência disto é a tese do princípio de identidade da substância (princípios dos indiscerníveis), segundo a qual: “A substância individual só pode ser completamente individual por razão de suas propriedades (qualidades intrínsecas)” (cf. THOMSON, p. 244) Em síntese, a Noção Completa de cada substância precisa conter os menores detalhes sobre ela, mas sobre suas propriedades, nada está fora de sua essência.

Não é atoa que no *Discurso de Metafísica* (1686), Leibniz cita figuras históricas tais como Alexandre Magno, para resolver o problema da distinção entre a ação de Deus e das criaturas. Para Leibniz, a Noção Completa de

Alexandre Magno deve conter todos os predicados verdadeiros dele, de maneira que “a natureza de uma substância individual é tão perfeita que se torna suficiente compreendê-la ao se fazer deduzir de si todos os predicados a que se atribui esta noção” (LEIBNIZ, p. 124). E assim, todo o passado de Alexandre “está prenhe no futuro”, mas toda essa noção só é pensada pelos indivíduos (nós), de maneira finita, já que o lugar das noções completas é o entendimento divino. “As noções completas e compreensivas são representadas no entendimento divino como elas são nelas mesmas” (GP II 49, Le Roy 115). Ou seja, todas as verdades analíticas da substância “Alexandre” já estão contidas no conceito do sujeito de maneira *a priori*, de forma que a definição de verdade em Leibniz para justificar essa concepção é de que todas possuem uma prova *a priori*, e, portanto, uma Razão Suficiente (Deus), que percebe cada noção de maneira imediata. Ora, se aquilo que individua a substância é a identidade de suas propriedades, conclui-se que todo predicado precisa estar contigo no sujeito, ou seja, toda Mônada precisa ter sua Noção Completa *a priori*, desde o momento de sua criação, pois do contrário, seria qualitativamente indiscernível de qualquer outro indivíduo.

Considerações finais

Em síntese, toda metafísica leibniziana se encontra fundada nos princípios de uma harmonia pré-estabelecida, onde o papel da substância simples (mônada) é o refletir nas várias percepções do mundo a mútua dependência destas com a ideia de Deus e assim, o otimismo de Leibniz para com a harmonia do mundo se justifica pela ideia de Mônada como fundamento da realidade, em “refletir” (ainda que de maneira limitada e contingente, mas segundo uma *ordem geral*) a perfeição de Deus agir sempre pelo princípio do melhor, conforme Sua Sabedoria e Vontade (*Razão Suficiente*).

Notas

¹ Estudante da Universidade Federal do Pará. Graduando do 5º semestre do curso de Filosofia. Orientador: Prof. Dr. Agostinho F. Meirelles. E-mail: joelmirrafael@ymail.com

Referências bibliográficas

- FICHANT, Michel. **Da substância individual à mônada**. In: *Revista Analítica. De Leibniz a Kant: meditações metafísicas*. Volume 5 – número 1-2, 2000.
- LEIBNIZ, G. T. **Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano**. (2ª. Ed.) São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores)
- LEIBNIZ, G. T. **Princípios de Filosofia ou Monadologia**. (1ª Ed.) Trad.: Luís Martins. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987.

NEWTON, S. I.; LEIBNIZ, G. W. **Princípios Matemáticos; Óptica; O peso e o equilíbrio dos fluidos / Sir Isaac Newton. A Monadologia; Discurso de Metafísica e outros textos / Gottfried Wilhelm Leibniz.** (2ª. Ed.) São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores)
THOMSON, G. **An Introduction to Modern Philosophy.** (2ª Ed.). Illinois: Waveland Press, 2001.

CIÊNCIA E METAFÍSICA. O critério de demarcação popperiano

Karyne Quintella Castro¹

No presente artigo, abordaremos o critério de demarcação, proposto pelo epistemólogo Karl Popper, para distinguir o discurso científico dos da matemática, lógica e metafísica ou filosofia. Nesta tarefa, em que trataremos apenas a distinção entre ciência e metafísica, faremos uso, principalmente, de algumas seções de seu trabalho *Conjecturas e Refutações*, além de *A Lógica da Pesquisa Científica* e *O Realismo e o Objetivo da Ciência*. Iniciaremos nosso percurso apontando para o significado e importância do problema da demarcação científica para aquele autor, seguida de uma breve caracterização da ciência empírica e da filosofia, e finalizaremos com uma breve apreciação crítica do critério de demarcação proposto pelo pensador.

No primeiro capítulo de sua obra *Conjecturas e Refutações*, Popper nos conta das preocupações epistemológicas que o levaram, por volta dos 17 anos, a buscar por um critério que permitisse distinguir o discurso científico do pseudo ou não científico (cf. 1982, p. 63)². Em sua percepção inicial, que se confirmou na medida em que desenvolveu sua pesquisa e metodologia, o problema da demarcação entre o discurso científico e os não-científicos confundia-se com o problema do método das ciências empíricas (cf. *Idem*, p. 63).

Foi na obra *A Lógica da Pesquisa Científica* que Popper apresentou os pontos basilares de sua proposta metodológica. Naquele livro, o autor elabora uma crítica contundente do método *indutivo*, defendido por diversos epistemólogos e lógicos desde Aristóteles, concentrando sua crítica nos principais aspectos da Filosofia neo-Positivista do Circulo de Viena, que afirmavam ser, a ciência empírica, basicamente caracterizada pela *observação, indução e verificabilidade* das teorias.

De acordo com Popper, para os Positivistas e neo-Positivistas, o critério que distingue ciência e não ciência – e assim ciência e filosofia – é o próprio método indutivo, que, segundo aquela tradição, é característico das ciências empíricas. Severamente criticado e rejeitado por Popper, o epistemólogo defende que este método possui problemas lógicos e psicológicos insolúveis³, sendo supérfluo para as ciências (cf. 1972, p. 29).

o da indução, a resolução do primeiro, levaria, conseqüentemente, à solução do segundo, justamente por excluí-lo do domínio metodológico das ciências.

Para o epistemólogo austríaco, existem três requisitos que um sistema teórico deverá satisfazer para ser caracterizado enquanto científico. O primeiro deles, apontado por Popper, é que este sistema seja sintético “de modo que possa representar um mundo não-contraditório, isto é, um mundo possível” (*Idem*, p. 40, *grifos nossos*), o segundo, que este deve “representar um mundo de experiência possível”, o terceiro, que este possa ser encarado “como o único representativo de *nosso* mundo de experiência” (cf. *Idem*, p. 40). Os três requisitos, apontados pelo filósofo, parecem relacionar-se de modo bastante próximo, através da lógica e metodologia propostas por Popper. A primeira característica proposta já nos fornece alguma distinção entre ciência e filosofia, já que nesta não utilizamos, segundo o autor, enunciados sintéticos, mas analíticos. A diferenciação entre os discursos é maior nos dois últimos requisitos, que nos remetem justamente ao critério que demarca os limites entre esses discursos e os demais modelos discursivos (como o da filosofia, p. ex.), isto é, a *falseabilidade*, que é característica peculiar às teorias das ciências empíricas. Um trecho que nos parece bastante sintético e elucidativo na caracterização que Popper faz das ciências é o apresentado em uma seção destinada a discutir algumas perspectivas acerca do conhecimento humano em seu *Conjecturas e Refutações*. Naquele texto, diz-nos Popper que

[...] o cientista tem por objetivo uma descrição verdadeira do mundo, ou de alguns dos seus aspectos, bem como uma explicação verdadeira dos fatos. [...] embora este continue a ser o objectivo do cientista, ele não pode nunca saber ao certo se suas descobertas são ou não verdadeiras “ ainda que possa, por vezes, demonstrar, com um razoável grau de certeza, que uma teoria é falsa. [...] Poderíamos formular esta “terceira perspectiva” das teorias científicas de forma breve, dizendo que elas são *conjecturas genuínas*” suposições altamente informativas acerca do mundo que, apesar de não verificáveis (i.e., susceptíveis de serem demonstradas como verdadeiras) podem ser submetidas a rigorosos testes críticos. (2006, p. 162, com supressões nossas)

No trecho citado, a dificuldade em se atingir a verdade em absoluto, no âmbito de um sistema teórico empírico, ganha, na metodologia de Popper, uma solução negativa: se não é possível atingir “a Verdade”, é possível eliminar a falsidade, e com ela o erro. Essa característica, conforme proposta por Popper, é uma evidente decorrência do próprio modelo em que se pauta o austríaco na elaboração de seu método: se em uma (possível) lógica indutiva não há garantia qualquer, quer da transmissão da verdade, quer da retransmissão da falsidade, entre premissas e conclusões, esta é eliminada do modelo científico por sua superficialidade. Em contrapartida, em um modelo lógico dedutivo sabemos “

ainda que de modo meramente formal “ que, em um argumento formalmente válido, há a transmissão da verdade das premissas à conclusão, e que deve haver, também, pelos mesmos modos lógicos, a retransmissão da falsidade da conclusão a ao menos uma das premissas. Assim, não sendo possível alcançar a verdade em absoluto, há como inferir a falsidade das premissas de um argumento dedutivo pela falsidade de sua conclusão⁴.

Foi, talvez, tendo em mente estas simples observações lógicas, que Popper propôs que o caráter de maior importância que tem um sistema teórico empírico é a falseabilidade de suas teorias, isto é, é o fato de que, sendo elas sistemas lógicos dedutivos e supondo-se a validade formal (estrutural) dos argumentos neles contidos, vindo a falhar uma conclusão, assegura-se “ pela retransmissão da falsidade, mencionada anteriormente “ a falsidade das premissas do sistema.

Importante aqui é, antes de tratarmos da caracterização que o epistemólogo elabora acerca da filosofia, seguirmos o exemplo de Popper e distinguirmos a *falseabilidade* de uma teoria de seu *falseamento*. Popper elabora esta distinção na introdução do livro *Realismo e Objectivo da Ciência*, buscando frisar a *falseabilidade* enquanto característica meramente lógica de uma teoria científica. Vale dizer, a *falseabilidade* é uma característica lógica e, portanto, diz respeito apenas à possibilidade lógica que tem uma teoria de ser refutada, diz Popper:

[...] um enunciado (uma teoria, uma conjectura) tem o estatuto de pertencer às ciências empíricas se e só se for falsificável [i.e., *falseável*]. [...] É de grande importância para a presente discussão notar que a falsificabilidade [i.e., *falseabilidade*] no sentido do meu critério de demarcação é uma questão puramente lógica. (1987, pp. 19–20, com acréscimos, supressões e grifos nossos)

Por outro lado, se a teoria é *falseável*, é possível construir um teste empírico que vise refutá-la. Passaríamos, assim, para um teste empírico que pudesse confrontar as conclusões do sistema teórico em teste com certas *experiências potencialmente falseadoras*. Em ocorrendo de a teoria não falhar em face dos experimentos, estaríamos diante de uma teoria com razoável grau de aproximação da verdade⁵, que pode ser aceita como tendo sido bem sucedida nos testes que tentaram falseá-la e estando *provisoriamente* corroborada. Ocorrendo o contrário, i.e., caso a teoria, confrontada com os experimentos, venha a falhar, pode-se dizer que foi falseada pelos experimentos construídos para testá-la. Interessante notar que nem o sucesso, nem o fracasso de uma teoria diante de testes são passíveis de oferecer uma decisão *terminante*. Diz-nos Popper que “uma prova terminante para resolver uma questão empírica é algo que não existe” (1987, p. 22), isto por que a teoria é ainda logicamente

possível [cf. o exemplo, interessante e divertido, que o próprio Popper nos dá, acerca dos modelos atômicos de Thompson e Rutherford, em *O Realismo e o Objectivo da Ciência* (1987, p. 23)] e, sendo científica, deve necessariamente remeter a um mundo de experiência possível. Em resumo, o critério de demarcação não remete à experiência de falseamento da teoria, mas à possibilidade lógica de que a teoria possa vir a ser, em algum momento, falseada. Outra apresenta esta distinção com bastante clareza:

[...] é a capacidade de um enunciado ser falseado que o distingue como científico. Deve haver algum enunciado básico, representando observações possíveis, que é aceito, com o qual o enunciado (falseável) entra em contradição. Ao contrário da falseabilidade, que é uma capacidade, o falseamento é um fato, o de mostrar empiricamente que um certo enunciado falseável é, de fato, falso. (1990, p. 33, com supressão nossa)

Vimos anteriormente que os sistemas científicos distinguem-se pela possibilidade que estes tem de serem falseados, i.e., refutados. Sendo a falseabilidade a característica específica do discurso científico e, assim, o critério que nos permite distinguir este modelo de discurso de outros modelos, a filosofia está, então, no âmbito dos discursos não falseáveis, i.e., irrefutáveis.

Esta característica, a irrefutabilidade das teorias filosóficas, Popper irá discutir na segunda parte do oitavo capítulo de seu livro *Conjecturas e Refutações*. Nesta seção, que trata do “problema da irrefutabilidade das teorias filosóficas”, o austríaco distingue dois sentidos em que se pode dizer que uma teoria é irrefutável. Em um sentido estritamente lógico, ‘irrefutabilidade’ é, para o filósofo, sinonímia de ‘coerência’, de modo que dirá respeito à estrutura formal (daí lógica) da própria teoria, não sendo possível, por esse critério de avaliação, definir o valor de verdade de suas conclusões. O segundo sentido apontado pelo pensador, a ‘refutabilidade empírica’, remete a uma experiência possível, de onde se pode inferir que uma teoria empiricamente irrefutável é aquela da qual é impossível deduzir qualquer premissa empírica, que a torne possível de falseamento, neste sentido, então, a teoria é irrefutável já que não pode ser refutada por qualquer experiência possível ou, nas palavras de Popper, que é “compatível com qualquer experiência possível” (2006, p. 267)⁶.

Em quaisquer dos sentidos em que tomemos o termo ‘irrefutável’, é evidente a impossibilidade de aferir um valor de verdade para qualquer sentença dada como ‘irrefutável’. Isto por que, quanto a seu aspecto lógico, conforme dissemos acima, tanto a afirmação quanto a negação de uma sentença deste tipo seriam irrefutáveis, levando-nos a uma situação de contradição. Quanto a seu aspecto empírico, sentenças não condicionadas espaço-temporalmente (i.e., enunciados

existenciais puros, tais como ‘x existe’) não podem remeter a qualquer meio através do qual seja possível aferir seu valor de verdade e, portanto, refutá-la.

É dessa discussão que irá emergir o problema acerca da distinção entre teorias filosóficas ‘verdadeiras’ ou ‘falsas’. Popper apresenta este problema através de dois questionamentos, que buscará resolver: “[...] Será que é possível avaliar racionalmente – ou seja, criticamente – uma teoria irrefutável? E que argumentação razoável poderemos nós aduzir contra e a favor de uma teoria que sabemos não ser demonstrável nem refutável?” (2006, p. 270), sua resposta/proposta é que qualquer teoria racional pode ser razoavelmente discutida, em se investigando a relação entre o problema que a suscitou e a proposta de resolução que esta teoria oferece. Assim, deve-se encarar “[...] uma teoria como uma proposta de solução para um conjunto de problemas, ela prestar-se-á de imediato a uma discussão crítica – mesmo que não seja empírica ou refutável”, deve-se, ainda, “compreender a *situação problemática* que os induziu a propor” uma teoria (2006, pp. 271–272, com supressões nossas). Deste modo, podemos afirmar também que, enquanto para Wittgenstein e os neo-Positivistas a filosofia é desprovida de significado, para Popper, na medida em que trata de problemas extrafilosóficos, que podem emergir, inclusive, de questões das ciências, a filosofia ganha significado de modo que tal distinção torna-se supérflua.

Se na ciência as teorias não possuem um caráter definitivo (cf. 1987, p. 22), em filosofia a situação permanece, vale dizer, as soluções propostas pelas teorias filosóficas não são definitivas, não podem “ser baseada[s] numa prova final ou numa refutação definitiva – essa é uma consequência da irrefutabilidade das teorias filosóficas” (2006, pp. 273–274), contudo, ao contrário das teorias científicas, sendo impossível eliminar as teorias filosóficas falsas, é impossível, também, determinar seu grau aproximação com a verdade.

Todavia, contrariamente a posição adotada por Wittgenstein e pelos neo-Positivistas vienenses – que consideravam a filosofia constituída por pseudoproposições e pseudoproblemas, desprovidos de sentido e referencialidade – dado o caráter de irrefutabilidade dessas teorias (em oposição aos problemas e proposições genuínos e remissíveis à experiência factual, das ciências), para Popper, a filosofia possui valor enquanto atividade racional, passível de ser racionalmente criticada – a despeito de sua irrefutabilidade – e que, movendo-se por problemas que podem originar-se na interface da filosofia com outros ramos do conhecimento, tal como o pensamento científico, pode eventualmente levar a desenvolvimentos e consequências interessantes para esses diversos ramos de conhecimento com o qual pode relacionar-se, sendo,

assim, não apenas relevantes, mas dotadas de sentido.

Essa avaliação de Popper baseia-se na percepção de que a Filosofia não deve ser um saber fechado sobre si mesmo. Contudo, o epistemólogo admite haver “filosofias” não genuínas [aponta ainda, como exemplo de uma “filosofia” deste gênero, a hegeliana] que possivelmente teriam origem em um mal entendido, justamente em tomar-se a filosofia como um pensamento meramente autorreferencial, desconhecendo ou desvalorizando sua relação com outros saberes.

A fim de reforçar a perspectiva de que o saber filosófico, a despeito de sua irrefutabilidade, pode possuir relevância, eventualmente, até mesmo para as ciências empíricas, Popper mostra como a filosofia de Platão e a de Kant originaram-se de questões científicas, e como algumas implicações das suas teorias possuem valor extrafilosófico. Além disso, são vários os trechos dos escritos do austríaco em que o mesmo aponta para as relações entre as ciências e a filosofia e a mitologia, frisando a percepção de que algumas teorias científicas amplamente aceitas originaram-se de explicações míticas ou filosóficas para alguns problemas (cf., por exemplo, 2006, pp. 108ss e 253ss).

Em suma, pode-se dizer que, para o epistemólogo austríaco, o filósofo propõe soluções para problemas que percebe, nos mais diversos domínios do saber humano, essas soluções, mesmo que irrefutáveis, podem ser avaliadas racionalmente, tomando em consideração a relação entre a solução proposta e o problema que a originou. As teorias filosóficas, assim formuladas, podem eventualmente originar ou auxiliar na solução de questões de outros domínios do conhecimento, inclusive nas ciências empíricas.

Tendo apresentado como o epistemólogo distingue a ciência da metafísica, utilizando-se do critério de falseabilidade, passaremos agora a uma breve discussão, na qual, a fim de melhor elucidar alguns aspectos de relevância na filosofia de Popper acerca deste tema, iremos confrontá-la com a crítica levantada pelo filósofo norte-americano W. W. Bartley III, que foi também amigo de Popper – ao menos até 1965, quando apresentou o artigo intitulado *Theories of demarcation between science and metaphysics*, no Colóquio Internacional de Filosofia da Ciência, ocorrido em Londres. Neste artigo, que levou ao rompimento da amizade, Bartley nos diz que o critério de demarcação proposto pelo austríaco “é relativamente sem importância, ao menos para os propósitos de avaliação e crítica” (1968, p. 43)⁷.

Não é de nosso interesse aqui discutir a proposta de Bartley ao problema que levantou, mesmo por que nossa percepção é que a *origem* do próprio problema é, ela mesma, problemática, que é o que esperamos demonstrar nesta seção, uma vez que boa parte das críticas à Popper também parecem haver originado-se em mal-entendidos da mesma espécie. Tal discussão possui ainda a virtude de fazer reforçar alguns pontos que normalmente não são bem compreendidos.

Bartley aponta para a existência de dois problemas de demarcação em Popper. O primeiro, consistiria na demarcação entre teorias empiricamente refutáveis, portanto científicas e teorias empiricamente irrefutáveis, portanto não-científicas. O segundo problema de demarcação seria, na interpretação de Bartley, o que buscaria

[...] excluir da ciência teorias [...] que possuam estratégias incorporados para evitar ou desviar argumentos críticos – empíricos ou de outra natureza [...] como a) a psicanálise de Freud, a psicologia individual de Adler e o marxismo⁸ (1968, p. 45, em livre tradução, com acréscimos e supressões nossas).

Nossa percepção é a de que o problema da demarcação, ainda que separe a ciência dos mais diversos modos discursivos é apenas um, e que, dentro da proposta popperiana, o critério é também único, a falseabilidade das teorias, de modo que, tanto os discursos literários, filosóficos, como também os matemáticos e lógicos distinguem-se das ciências empíricas pelo teste empírico à que esta pode submeter-se, e que é impossível às demais. A adição de hipóteses auxiliares *ad hoc* à teorias científicas empíricas, que visem diminuir a possibilidade de falseamento da mesma – os “estratégias” a que Bartley se refere – culminariam por excluí-la do domínio das ciências empíricas, se estas são caracterizadas essencialmente pelo critério de falseabilidade, de Popper.

Para o norte-americano, a crítica não deve ser caráter exclusivo das ciências empíricas e tampouco a adição de hipóteses auxiliares, o que parece evidenciar certa má interpretação das falas de Popper, uma vez que o epistemólogo não nos diz que a crítica, enquanto meio de avaliação de teorias, é exclusividade das ciências, pelo contrário, conforme notamos mais acima, uma teoria filosófica é também criticável, ainda que seja impossível refutá-la empiricamente.

Outro ponto em que Bartley parece equivocado é com respeito ao *status* da metafísica no pensamento de Popper. O norte-americano afirma que

[...] seus escritos ocasionalmente sugerem que ele [Popper] considera a metafísica como,

na melhor das hipóteses, um mal necessário; ele frequentemente utiliza a máxima: ‘Irrefutabilidade não é uma virtude, mas um vício.’ (1968, p. 49, em livre tradução, com acréscimos e supressões nossas)⁹

Ora, conforme vimos acima, para Popper o valor da filosofia e da metafísica está em notar problemas extrafilosóficos e propor soluções que podem ter relevância extrafilosófica, com influências até mesmo nas ciências empíricas. Quanto à ‘máxima’ acerca da irrefutabilidade, o norte-americano a compreende fora de seu contexto efetivo. Popper não diz da metafísica que sua irrefutabilidade é um vício, é antes característica de seu modelo, já que não pode ser refutada por qualquer enunciado empírico. É vício para as teorias científicas, já que seu traço distintivo é, no modelo proposto por Popper, a falseabilidade de suas premissas.

Em nossa percepção, o equívoco de Bartley se dá na confusão entre falseabilidade, enquanto critério de demarcação entre conhecimento empírico – portanto científico –, falseamento, enquanto teste que, de fato, falseia uma conclusão inferida dedutivamente de uma teoria científica em teste, e o próprio critério de significação proposto pelos neo-Positivistas – que em nada tem haver com o critério popperiano, reiteramos, que não distingue entre proposições redutíveis a enunciados básicos de experiência e pseudoproposições, carentes de referencialidade.

Pensamos que, se compreendido corretamente, i. e., percebido enquanto consequência do próprio método científico proposto por Popper, a falseabilidade enquanto critério de demarcação responde satisfatoriamente o problema de decidirmos se e quando uma dada teoria pode ser considerada científica ou não científica. Se, além disso, mantivermos atenção à argumentação do austríaco, poderemos notar também que seu critério de demarcação não visa um ‘rebaixamento’ de todas as teorias metafísicas – como ocorre na filosofia neo-Positivista – mas apenas à possibilidade de uma melhor distinção entre os discursos que remetem ou não ao nosso mundo de experiência e que a irrefutabilidade característica dos discursos metafísicos não os tornam imunes a eventuais críticas.

Notas

1 Graduanda em Filosofia na UFPA; E-mail: karyne.castro@ifch.ufpa.br; Orientadora: Profa. Dra. Elizabeth Dias, Dra. em Filosofia, FAFIL/UFPA.

² Popper nos diz, naquele texto, que seu problema foi motivado, primeiramente, por

algumas teorias que estavam em voga em sua juventude: a teoria da história de Marx, a psicanálise freudiana e a psicologia individual de Adler, as quais, segundo Popper, encontravam “exemplos confirmadores em toda parte” (1982, p. 65).

³ Não é nosso objetivo, no presente trabalho, tratar dos problemas que Popper aponta para o procedimento indutivo em quaisquer de suas versões, apontamos apenas que, para que os enunciados universais da ciência pudessem ser justificados, seria necessário encontrar um princípio de indução, que fosse capaz de fornecer fundamento para o salto lógico existente na relação que a indução estabelece, entre casos observados, casos não observados e uma conclusão universal.

⁴ Popper diversas vezes nos diz que o *Modus Tollens* é o modelo lógico utilizável nos testes das teorias, para uma melhor compreensão da possibilidade de excluirmos uma teoria com base em sua ‘falsidade’, bastaria lembrarmos que, aplicando o *Modus Tollens* a argumentos simples, como ‘p!q’ há apenas uma possibilidade de valor de verdade ‘falso’, justamente aquele que retransmite sua *falsidade* diretamente às premissas:

p	q	p->q	~q	(p->q).~q	((p->q).~q)->p
V	V	V	F	F	V
V	F	F	V	F	V
F	V	V	F	F	V
F	F	V	V	V	F

⁵ Utilizamos aqui a frase “aproximação da verdade” deixando de lado toda a discussão crítica – que é bastante interessante e, pensamos, não está de todo resolvida. Para uma apresentação superficial – mas que aponta os principais críticos desta noção – cf. LOSEE, John. *A historical introduction to the Philosophy of science*. New York and London: Oxford University Press, 2001 (e-book).

⁶ Em diversos manuais de lógica, menciona-se apenas o que Popper qualifica enquanto ‘irrefutabilidade empírica’, caracterizada como uma forma falaciosa de argumento no qual as premissas ou a conclusão não é passível de ser testada ou verificada conforme sua referência (cf. por exemplo, MORTARI, C. **Introdução à Lógica**. São Paulo: UNESP, 2001 e COPI, I. **Introdução à Lógica**. São Paulo: Ed. Mestre Jou, 1978). Entretanto, haja visto que Popper está interessado não em argumentos isolados, mas em sistemas teóricos, podemos, talvez, tomar a ‘irrefutabilidade lógica’ de Popper como uma interpretação do problema chamado de inconsistência lógica, aplicada à teoria dos sistemas, segundo a qual um sistema é inconsistente se for possível derivar de seus princípios proposições contraditórias ou antinômicas. Gostaríamos de apontar que parece haver um aspecto problemático na avaliação de Popper: se as teorias filosóficas são irrefutáveis – ou seja, se é impossível definir o valor de verdade [e de falsidade] de uma teoria filosófica, a qualificação enquanto falsas [que o autor faz no início da seção (cf., por exemplo, 2006, p. 266)] é impossível, posto que uma teoria contrária seria verdadeira, e também irrefutável, levando o argumento de Popper à uma dificuldade. Deste modo, o melhor

seria, talvez, distinguir entre teorias boas ou ruins, desistindo completamente da possibilidade de atribuição de um valor de verdade.

⁷ No original: “By contrast to Popper, I believe that his falsifiability criterion of demarcation is relatively unimportant, at least for purposes of evaluation and criticism”. (1968, p. 4)

Nossa escolha dá-se em razão de termos percebido que as principais críticas apontadas pelo norte-americano repousam em um mal entendido acerca da noção de falseabilidade e, assim, da própria demarcação, bem como da percepção que o norte-americano tem relativamente ao valor que Popper confere às teorias filosóficas em sua obra. Uma outra razão para tal opção é que, apesar de entendermos como problemáticos certos aspectos da proposta metodológica de Popper, que estão fora do tema do presente artigo, entendemos que a resposta de Popper ao problema da demarcação, entendida *dentro do contexto geral* de sua epistemologia, parece-nos bastante coerente e satisfatória.

⁸ No original: “Popper also wishes to exclude from science theories (often theories which claim or aspire to scientific status) which have built-in devices for avoiding or deflecting critical arguments – empirical or otherwise. Examples which Popper himself adduces are Freud’s psychoanalysis, Adler’s individual psychology, and Marxism” (1968, p. 45).

⁹ No original: “Nonetheless his writings occasionally suggest that he regards metaphysics as at best a necessary evil; he frequently uses the maxim: ‘Irrefutability is not a virtue but a vice’.” (1968, p. 49)

Referências bibliográficas

BARTLEY III, W. W. **Theories of Demarcation between Science and Metaphysics**. In: LAKATOS, I. & MUSGRAVE, A. (Eds.). **Problems in the Philosophy of Science. Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science** – Vol. III (London, 1965). Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1968.

DUTRA, L. H. de A. **A Demarcação entre Ciência e Metafísica. A crítica de Popper ao Positivismo Lógico**. São Paulo: UNICAMP, 1990. (Dissertação. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000018196&fd=y>, último acesso em 24/9/13).

Popper, K. R. **A Lógica da Pesquisa Científica**. São Paulo: Ed. Cultrix, 1972.

_____. **Conjecturas e Refutações**. Brasília: Ed. UnB, 1982.

_____. **Conjecturas e Refutações**. Coimbra: Almedina, 2006.

_____. **O Realismo e o Objectivo da Ciência**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.

Filosofia da Vida e Filosofia da Morte – Direcionamento da Vida BeataLeila Maria Neves Maia¹**1. O direcionamento de vida na filosofia estoica de Sêneca**

Desde as considerações primeiras deve-se ter em mente a maior meta da ética da escola estoica de uma maneira geral: estabilidade emocional. O mundo na concepção grega, a *physis*, de certa forma, mostra-se como um eterno devir no qual o homem está inserido como criatura que tem consciência dessa situação. A existência do homem no mundo é repleta de dores e desprazeres por conta da instabilidade promovida por suas paixões, poderia então, pelo fato de ser consciente, encontrar uma forma de viver acima das perturbações do devir? O que Sêneca se prestou a tentar entender foi qual a melhor forma de fazer com que o homem leve uma vida tranquila e feliz. De maneira geral podemos considerar três princípios que a ética sugerida por Sêneca visa: disciplina intelectual, controle físico e treinamento mental. Nota-se que a intenção primeira era tentar encontrar uma via pela qual o homem não perturbar-se em demasia com suas paixões e pudesse ter alegrias mais duradouras que as que dizem respeito aos prazeres do corpo. Porém, como ter essa estabilidade se a própria vida é uma eterna mudança? A resposta de Sêneca indica para a instrução do homem, com o exercício de seus aprendizados em vida prática. Com essa instrução o homem poderia compreender melhor os acontecimentos em sua volta, entendendo como a natureza funciona e qual seu lugar nesse meio. A vida não vai deixar de ser mudança, porém o homem pode aprender a lidar com isso e manter-se equilibrado. Nessa situação de fluidez o equilíbrio de que o filósofo estoico fala precisa de um porto seguro para fixar-se e fazer de algo forma para o devir da matéria. Esse porto seguro é o cultivo do próprio espírito. Em uma consideração mais superficial é aquilo com que o homem precisa sempre conviver: consigo mesmo. Contudo não é somente por conta da convivência, mas também por conta de sua sabedoria de vida. O homem que sabe aproveitar sua experiência pode pensar em formas melhores de convivência com os outros e consigo mesmo. Nessa vivência do homem no mundo, entrando em contato com as coisas e com outros homens muitas paixões podem lhe afetar de diferentes formas. Elas são as causadoras das perturbações que o homem tem em seu espírito. E ao dar atenção à realização dos desejos e a passividade com relação à paixão o homem perde-se de si mesmo e não consegue ver de maneira apropriada a realidade. A chave para não se deixar levar é buscar a atividade do espírito, dessa forma o homem não vai perde-se em coisas que não contribuam para sua melhora de conduta. Muitas vezes os homens passam boa parte da vida cultivando essa condição de passividade, às paixões, e acabam

por nunca conseguir ou mesmo buscar o porto seguro de que Sêneca fala. Esse tipo de homem toma como porto seguro algo que diz respeito ao devir da vida. Com isso, fomenta a quantidade de paixões que terá e assume a grande possibilidade de ver-se perturbado por conta de mudanças ou de perda de seu ponto fixo.

Contudo, o que pode fazer com que o homem sinta a real necessidade de seguir uma ética como a proposta por Sêneca e não mais as suas paixões? Eis aqui o ponto de partida. Quando o homem dar-se conta de que sua existência é finda e que só tem uma chance de aproveitar essa vida. Cabe aqui a metáfora da morte como musa da filosofia. A tomada de consciência da brevidade da vida desperta para o viver. Dessa maneira o indivíduo começa a sentir necessidade de buscar meios que o façam aproveitar a vida. Vias que o façam ter uma vida honrosa a fim de ter uma morte de mesma natureza, por exemplo. Ao se ter em mente a vida da perspectiva da eternidade, que certamente um dia não terá mais o indivíduo ali presente; a vida particular, as paixões arrasadoras e os bens materiais ganham outro significado. Pergunta-se então: o que valeria a pena para um indivíduo da perspectiva da *physis*, daquilo que sempre é? A conduta de vida em consonância com a natureza é a resposta. Por considerar a natureza dotada de uma lógica de movimento e o homem como sendo aquele que consegue compreender esse fato, viver de maneira a cumprir com as exigências da lógica que constitui a própria *physis* seria a melhor forma de conduta de vida. A consideração estoica de que o fim último da vida do homem é a felicidade serve de premissa para um raciocínio lógico simples: se a vida dos homens é para que estes sejam felizes, então eles não devem procurar o que perturba sua tranquilidade de espírito; logo, o homem não deve se perturbar em demasia com as paixões que o tornam passivo e cego para vida. Com isso, percebe-se que existe uma real necessidade do afastamento ou esfriamento das paixões.

“Deve-se aprender a viver por toda vida e, por mais que te admire, durante toda vida se deve aprender a morrer.”² O pensamento a cerca da morte é o motor que moveria o homem para a boa ação e para a instrução visando ter a melhor conduta em vida. Percebe-se com isso que Sêneca propõe uma filosofia movida pelo pensamento na morte. Esta se encontra no fundamento de toda reflexão. E serve de lembrete permanente para que o indivíduo não esqueça por qual motivo ele deve procurar a felicidade na realização do cultivo de seu espírito.

O luto, por exemplo, é para a filosofia estoica de Sêneca uma dor que deve

ser vivida enquanto o evento é recente, assim como todas as más sortes que a providência guarda ao homem. Contudo, permanecer no luto por muito tempo já demonstraria uma falta de uso da razão, uma falta de controle da razão sobre as paixões. Aquela pode inferir que, por mais que cause sofrimento, a morte dos entes, ou então o afastamento ou ainda a perda de um bem, é natural e faz parte de um processo muito maior que a vida individual de um homem. O sofrimento é uma perspectiva pessoal, a razão, vindo do ponto de vista da eternidade, não permitiria o cultivo de tal sentimento de tristeza. O homem prudente vive consciente de que o que lhe aguarda pode não ser agradável, por esse motivo evita guardar expectativas. Tudo o que não está sob o domínio de seu porto seguro, o seu próprio espírito, pode frustra-lo facilmente. Uma via para não se perturbar com relação à fortuna é exatamente não ter expectativas, nem positivas nem negativas do futuro, pelo fato deste ser incerto.

Nesse contexto a morte funciona como um incentivo para o aprendizado. Durante a vida o homem deve buscar ensinamentos que melhorem sua condição de vivente. E para manter-se com essa meta sempre em mente, para não relaxar ou esquecer o objetivo principal, deve sempre lembrar que a existência é finda. Evitar passar seu tempo sem viver verdadeiramente. Todas as ações chegarão a termo um dia e então se deve saber aproveitar a vida enquanto esta persiste. Aqueles homens que tomaram consciência de sua própria morte com serenidade podem se preparar para tal evento de maneira tranquila. O quanto antes puderem começar a preparação, mais sábios podem se tornar e podem morrer como pessoas cada vez mais felizes pelos feitos em vida. A *Vida Beata* equivale-se a virtude daquele que soube se preparar para morrer.

2. O direcionamento de vida na filosofia de Espinosa

Na obra *Ética*, por uma longa e minuciosa descrição realizada a maneira dos geômetras, o autor apresenta seus fundamentos para a realidade e indica o caminho pelo qual o indivíduo deve seguir para que consiga uma melhor convivência consigo e com a Natureza de maneira geral; expõe quais seriam os pontos principais da conduta de um homem para que alcançasse tal estágio de conveniência.

Durante a descrição demonstra que o indivíduo tem a possibilidade de desenvolver sua inteligência e, com isso, conhecer as coisas por três gêneros diferentes de apreensão do real, cada um dizendo respeito a um nível de elevação do espírito. O nível de consciência de si e das consequências das suas ações na necessidade da Natureza diz respeito ao quanto o indivíduo tem conhecimento

das causas de suas próprias ações e de coisas exteriores a si. O processo para o alcance do estágio de vida em que o homem já não mais julga as coisas de maneira parcial, no qual não há conhecimento inadequado da Natureza, o homem não se permite conhecer o mundo pelos olhos das paixões; entretanto segue os ditames da sua razão. Esse estágio diz respeito à *Vida Beata*, onde a virtude equipara-se com a felicidade.

Os gêneros de conhecimento são alcançados pelos homens de acordo com a disposição individual de buscar conhecer as causas das coisas. O conhecimento de si próprio é desenvolvido quando o homem deixa de ter um *apetite* e passa a ter *desejo*, na delimitação de Espinosa “(...) o desejo é o apetite de que se tem consciência.” (*Ética* III, proposição IX, escólio), dessa maneira torna-os compreensíveis à razão. Ter conhecimento das causas das afecções que geram posteriormente os afetos é fundamental para que se possa compreender de maneira menos parcial as leis sob as quais o indivíduo está submetido enquanto parte da Natureza.

O ideal de homem ético para Espinosa seria aquele que tornou possível o acesso às essências das coisas, em outras palavras, aquele que conseguiu atingir o terceiro gênero de conhecimento. Não mais dizendo respeito somente às afecções que o corpo tem sobre as coisas ou então às noções das ideias das coisas, que são respectivamente os dois primeiros gêneros de conhecimento. Mas sim, a uma completa convecção das relações das coisas, ao que, no último livro da obra *Ética*, chama-se *Amor Intelectual de Deus*. Os passos a serem seguidos em tal caminho para a beatitude envolvem um grande esforço e uma grande dedicação por parte do indivíduo. Este precisa superar a leitura parcial da realidade que admite as coisas, antes mesmo de um juízo mais apurado, como sendo boas ou más, independente da situação na qual se encontram. O princípio³ adotado pelo filósofo, explicitado na quarta parte de sua obra analisada, é de fundamental importância para se entender qual o lembrete permanente que o filósofo acredita que o homem deva usar. Durante o processo de elevação da compreensão que o indivíduo desenvolve sobre a Natureza, esforçando-se em ter contato com diversos tipos de afecções e tornar-se apto a desenvolver diversas funções, fazendo-se capaz de um maior número de habilidades poderá, ao poucos, aumentar a capacidade de compreensão dos fenômenos que ocorrem diariamente na vida⁴. Durante o processo melhoram-se os posicionamentos, a razão pode se tornar cada vez mais apta a conduzir o homem para uma vida melhor e mais saudável. A saúde do homem, tanto da extensão, do corpo, quanto do espírito, do pensamento, é fundamental para o processo. Por conta do encadeamento necessário que há entre eles é que se

pensa na saúde dos dois, entendendo-os como uma e mesma coisa. Os pensamentos que o homem tem, afetam-no como um todo.

Quando este busca conhecimento para manter seu ser na existência e, não somente a manutenção, mas a manutenção da melhor forma possível de manter seu ser na existência, esse é exatamente o esforço que faz um homem virtuoso para Espinosa. Os pensamentos ruins são impedimentos para tal esforço, envolvendo-se diretamente com as ideias inadequadas que as paixões afetam os homens. Das três formas básicas de afetos que o homem pode ter, (alegria, desejo e tristeza) há uma única que quando cultivada não contribui para o melhoramento da razão. Ao afetar-se de tristeza, o homem tem a sua essência alterada de uma perfeição maior para uma perfeição menor. Em outras palavras, usando o termo latino escolhido por Espinosa, o *Conatus* diminui.

No decorrer do quarto livro da obra verifica-se de maneira mais explícita a relação do esforço de permanência na existência, o *Conatus*, com a real virtude e por fim com o alcance da *Vida Beata*. Dentro do conceito de virtude há um constante enfoque para a o aumento do *Conatus*, para um acréscimo na potência de agir. E só existe possibilidade de aumento do esforço pela manutenção na existência se o homem tiver conhecimento do que realmente contribui para sua existência. Nesse ponto sente-se o peso da racionalidade para a doutrina filosófica que Espinosa sugere. É com o cultivo da razão, com o melhoramento intelectual que o homem tem a possibilidade de conhecer melhor a si e as leis da Natureza da qual é parte. O percurso que deve ser seguido para que se alcance o último estágio de melhoramento da razão, a passagem pelos três níveis de conhecimento envolve a relação do homem enquanto corpo na Natureza, corpo que sobre forças externas e assim é capaz de conhecer as coisas. As afecções mais básicas, que tem relação somente com a extensão, são fundamentais para tal percurso. Quando o homem consegue compreender as causas de seus afetos, ou seja, penetra no domínio da razão, tais sentimentos perdem sua intensidade. A razão é capaz de dar melhor direcionamento exatamente pelo fato de considerar as coisas por suas causas, ou seja, dentro de uma necessidade muito maior que sua individualidade, e de poder universal. Não é algo contra o qual se possa lutar ou revoltar-se. A saída após essa tomada de consciência é entender que não é uma luta contra a Natureza, mas sim, a favor. Quando o homem presta-se a conhecer o que acrescenta seu *Conatus*, este está contribuindo para sua própria essência, sua própria natureza. É a razão que nos faz capaz de compreender essa parcela que nos cabe da realidade.

Compreende-se com isso que a filosofia de Espinosa está voltada para a

manutenção da vida considerando em primeiro lugar o aumento das habilidades do homem. Pensando sempre no que contribua para sua vida, tendo como ponto de partida a própria vida. Assim, conclui-se que os afetos tristes não contribuem para tal processo. O pensamento na morte em especial é algo que atormenta o homem em suas mais íntimas considerações. A busca da beatitude não envolve longas e exaustivas reflexões sobre a morte ou então sobre o que a sucederia. Ao atormentar-se com o pensamento sobre a morte, a sua própria, ou de entes queridos, o homem é tomado de sentimentos tristes e de um desânimo para com a existência. Aquele que atingiu níveis mais altos de compreensão da ordem da Natureza sabe que a morte é só uma parte de um infinito processo de misturas com boas combinações ou então más combinações para os seres envolvidos. As próprias noções de *bom* e de *mal* nessa consideração tem como centro o homem. A morte seria algo ruim para ele, porém sob o ponto de vista da totalidade da Substância faz parte do eterno devir dos seres que possuem extensão. O máximo grau de virtude a que um homem poderia chegar seria compreender na intimidade de sua essência a dimensão do devir da Natureza e que a sua existência é parte disso. A felicidade reside no esforço de afirmar sua capacidade racional de compreensão da necessidade máxima da Substância, restando as paixões e dentro desse contexto agindo da maneira que possa melhor contribuir nesse sistema. De maneira sucinta, uma proposição da Ética descreve bem a condição do homem liberto das paixões e que afirma sua existência pela razão: “O homem livre em nada pensa menos que na morte; e a sua sabedoria não é uma meditação da morte, mas da vida.” (Ética IV, proposição LXVII).

3. Considerações do estoicismo de Sêneca sobre o ponto de vista de Espinosa

Pelas considerações feitas percebem-se mais nitidamente as semelhanças e diferenças das duas concepções de direcionamento de vida. Apesar das explicações distintas, nos dois pontos de vista faz-se necessário um percurso árduo de estudo e instrução, que obrigam o homem a refletir sobre princípios e a elevar-se do nível de conhecimento sensorial das coisas. Seria a busca da elevação humana pelo desenvolvimento e exercício daquilo que diferenciaria o homem na natureza, a razão. No ponto de vista de Espinosa, principalmente, a compreensão da relação causal das situações e do encadeamento lógico das coisas dentro da necessidade da Natureza. Em contrapartida, no ponto de vista de Sêneca, compreender a unidade da *physis* por meio da lógica que a rege, e necessariamente, participar desta da maneira mais congruente possível.

O principal ponto de divergência é a relação do homem com suas paixões

e a importância do pensamento sobre a morte para lidar com estas. Tendo a filosofia de Espinosa como ponto de partida pode-se fazer uma análise crítica do posicionamento estoico de Sêneca. Iniciando pelo tratamento das paixões e posteriormente na relação do homem com o pensamento na morte.

Sêneca considera que com o exercício do equilíbrio de espírito e a instrução do homem acerca da ordem da natureza poderia de certa forma, fazer com que seu espírito seja um porto seguro para a fluidez da vida. Assim, seria possível atingir uma estabilidade perante o devir da existência. Caminho que leva à felicidade das coisas eternas, ou seja, do pensamento, do conhecimento da ordem eterna da natureza. O princípio de unidade do homem com a natureza por conta do ordenamento lógico faz, para Sêneca, com que o homem seja uma criatura dotada de razão e que tem por finalidade na vida a felicidade. Com isso a fonte do sofrimento é entendida como algo que não faz parte da ordem superior na qual o homem pode viver caso se esforce com o cultivo do espírito. Em outras palavras, as paixões são deslizes da razão e, caso se mantenha a atividade desta para com o domínio dos impulsos materiais o homem é capaz de ter uma vida estável emocionalmente.

Na perspectiva de Espinosa não seria possível esse esforço sugerido por Sêneca. Pois as paixões para o filósofo moderno tem uma grande importância para o conhecimento. Somente através das ideias das afecções das coisas que afetam o corpo do homem que este desenvolve o pensamento para entendê-las. As paixões oferecem ideias inadequadas, pontos de vistas parciais; porém são fundamentais como ponto de partida para a ampliação do conhecimento a respeito das coisas. As paixões são naturais a essência humana. Estas delimitam o desejo como o motor da nossa vontade de viver. A volição é o que movimenta o homem, porém, este, é afetado por alegria ou por tristeza, que refletem em, respectivamente, amor e ódio. Desses afetos que o homem direciona suas ações. A partir das ideias das afecções que o homem pode continuar a caminhada na busca das causas das coisas, compreender suas essências e não mais agir por algum afeto, mas sim pela razão. A meditação na vida é a procura da autopreservação e da utilidade própria, que depende do desejo e da alegria, ou seja, os afetos pressupõem o conhecimento. Logo, afastar as paixões e visar somente o conhecimento lógico das coisas mostra-se sem fundamento para a filosofia de Espinosa, visto que o ponto de partida para todo o conhecimento são os afetos do corpo. O ideal não seria afastar ou reprimi-los, mas sim saber como os conhecer a ponto de serem a fonte primeira de conhecimento da razão.

Por conta desse afastamento das paixões que a reflexão de Sêneca se faz

como uma meditação da morte. As paixões movimentam a vida, fazem com que o homem participe do devir e saiba construir a si mesmo nas condições de fluidez da existência. O estoicismo de Sêneca busca uma estabilidade emocional na qual um homem não poderia conviver bem com os demais, analisando segundo a filosofia de Espinosa. A vida é movimento, a morte que é fixa. Ao buscar um equilíbrio inabalável a conduta estoica faria com que na verdade o homem desperdiçasse a vida sem conhecimento ou aproveitamento desta, como o próprio Sêneca afirma em uma carta de orientações sobre o posicionamento com relação à morte: “Não temos exatamente uma vida curta, mas desperdiçamos uma grande parte dela.” (SÊNECA. *Sobre a brevidade da vida*. I – 3).

A conduta ética, então, para Espinosa encontra-se na melhor maneira de aproveitar os conhecimentos advindos das sensações para ampliar e usa-los como origem de pensamentos que procurem vias melhores de convivência. Sob este ponto de vista o homem de conduta estoica que procurasse melhorar sua condição de vivente afastando-se das paixões estaria comprometendo sua visão da realidade. E afastando-se cada vez mais da essência desta, visto que a maneira pela qual o homem pode um dia atingir o mais alto grau de compreensão da Natureza, pelo *Amor Intelectual de Deus*, inicia pelo conhecimento das causas dos afetos humanos, os quais somente serão conhecidos se houver tentativa para tal ação. A luta do homem estoico para o resfriamento de suas paixões, do ponto de vista de Espinosa, é uma batalha inútil. O ideal seria aproveitá-las para melhoramento próprio, ou seja, contribuindo para o aumento de perfeição de sua essência.

Nesse aspecto que se mostra a distinção de filosofia de vida e filosofia de morte. O posicionamento observado na filosofia de Sêneca mostra que esta é uma sabedoria direcionada para uma boa vida. Porém a maior finalidade é ter uma boa vida para que também se tenha uma boa morte. O impulso que levaria o homem para conhecer o mundo, a si e melhores formas de convivência seria seu medo de morrer. É o medo que move a ação do homem. Na perspectiva espinosana, uma ação que é executada tendo como causa um afeto do qual não se teve boa compreensão das suas causas é própria de um indivíduo servo de suas paixões. Um homem virtuoso, ou seja, que usa a razão para a busca da utilidade máxima, não teria como causas de suas ações tais impulsos. Para Espinosa, o estoico não seria mais que um servo de sua maior paixão: o medo. Este age somente por conta das consequências que seu pensamento imagina a cerca dessa questão. É o pensamento sobre a morte que o lembra de que tem de se esforçar para viver bem sua própria vida sem desperdícios. O homem virtuoso descrito pelo direcionamento da *Ética* é aquele que age estritamente pelos

ditames da razão, que busca a melhor convivência entre os homens e um constante aprendizado das leis da Natureza. O homem ético para Espinosa também poderia sentir medo, o diferencial é que não permite que seus afetos o guiem de maneira exclusiva. E mesmo que nas considerações de Sêneca defendesse que o homem estoico age estritamente pelos direcionamentos que sua razão o forneceu. Sob o ponto de vista de Espinosa, o estoico age de forma racional, porém o fundamento de toda a reflexão é uma paixão fortíssima.

Finalmente conclui-se acerca da natureza dos argumentos de direcionamentos de *Vida Beata*. A filosofia de Espinosa sendo a filosofia da vida: dizendo respeito à autopreservação da vida, visando sempre o cultivo rico e móvel da existência. E o estoicismo de Sêneca a filosofia da morte: pensando na vida pelo cultivo de uma sabedoria para a morte.

Notas

¹ Graduanda do curso de filosofia da Universidade Federal do Pará. Orientador: Agostinho de Freitas Meirelles. E-mail: leila_maia04@hotmail.com

² SÊNECA. *Sobre a brevidade da vida*. VII –3.

³ “Por bem entenderei aquilo que sabemos com certeza ser-nos útil.” (*Ética* IV, definição I)

⁴ “A alma humana é apta a perceber um grande número de coisas e é tanto mais apta quanto o seu corpo pode ser disposto de um grande número de maneiras.” (*Ética* II, proposição. XIV).

Referências bibliográficas

ESPINOSA. **Ética**, in: Os Pensadores. Tradução de Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e Antônio Simões. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

PIERRE, Hadot. **Elogio da filosofia antiga**. Tradução de Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

RIZK, Hadi. **Compreender Spinoza**. Tradução de Jaime A. Clasen. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

SÊNECA. **Da Tranquilidade da Alma**, in: Os Pensadores. Tradução de Giulio Davide Leoni. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

_____. **Consolação a minha mãe Hélvia.** In: Os Pensadores. Tradução de Giulio Davide Leoni. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

_____. **Sobre a brevidade da vida.** Tradução de Lúcia Sá Rebello, Ellen Itanajara Neves Vranas e Gabriel Nocchi Macedo. Porto Alegre: L&PM, 2013.

STÖRIG, Hans Joachim. **História geral da filosofia.** Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2008.

O Pronunciamento da pintura na Geofilosofia de Gilles Deleuze

Moisés da Costa Navegantes¹

A nossa discussão se delimitará na possível relação entre a criação artística, em especial, na modalidade da pintura e a concepção de filosofia, segundo Gilles Deleuze, como uma Geofilosofia, na criação de conceitos e de contextos de significação, os planos de imanência. Nessa perspectiva, pretende-se efetuar uma leitura da obra de Deleuze que evidencie a pintura como um pronunciamento da arte a respeito da passagem do período moderno para o contemporâneo no que concerne não mais a um questionamento de uma filosofia da representação, mas sim a uma filosofia da diferença e que na pintura – que é o recorte escolhido neste trabalho em relação às obras de arte, através da dessacralização da figura, sendo a figura humana incluída nesse processo de dessacralização, rumo ao abstracionismo, ou melhor, o não figurativismo, ou seja, ao analisar a questão de como a pintura não figurativa consegue expor a passagem supracitada (do período moderno para o contemporâneo), dando lugar cada vez mais a simples formas borradas ou deformadas que se encontram fora dos padrões lineares e detalhistas do período clássico e neo-clássico como na pintura cubista de Pablo Picasso que expõe a desconstrução da realidade a partir de traços de figuras geométricas, tentarei traduzir essa questão filosoficamente como o início da construção de uma filosofia da diferença sobre a filosofia da representação..

O fenômeno da “desrealização” que se observa na pintura (...) se refere ao fato de que a pintura deixou de ser mimética, recusando a função de reproduzir ou copiar a realidade empírica, sensível. Isso, sendo evidente no tocante à pintura abstrata ou não figurativa, inclui também correntes figurativas como o cubismo, expressionismo ou surrealismo. Mesmo estas correntes deixaram de visar à reprodução mais ou menos fiel da realidade empírica².

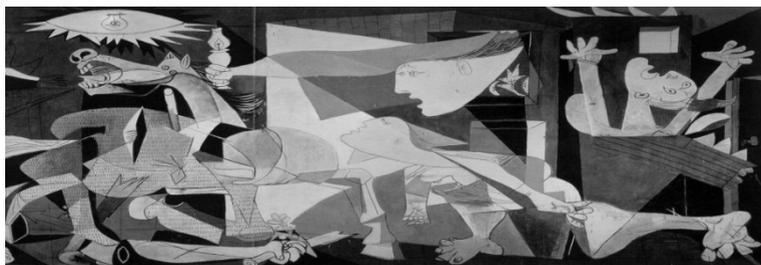


FIGURA 1- A GUARNICA DE PABLO PICASSO³

Tendo como fundamentação, principal para tal diálogo a obra *O Que é Filosofia?* De Gilles Deleuze e Félix Guattari (1992).

Em meio a esse cenário, a pesquisa aqui proposta procura investigar essas manifestações artísticas acima citadas observando um paralelo ou aproximação com o período de inauguração da filosofia dita hoje como contemporânea. Pois, no período de questionamento do modelo de conhecimento que seguia o estereótipo de dualidade: sujeito e objeto, o campo artístico, em especial a pintura, começou a acenar por intermédio dos artistas pictóricos, para outra forma de representação que não privilegiava a forma, o detalhe, a figura. Esta não mais se impunha como um objeto singular, único, mas na perspectiva impressionista e surrealista parecia reportar uma espécie de “padrão artístico” exposto nas telas.

Sendo assim, desta proximidade surge um questionamento. A pintura nesse período (fim do sec. XVIII e início do XIX) parece “insinuar”, ou melhor, “pronunciar” a passagem de contexto ocorrido na filosofia, do período moderno para o contemporâneo com a queda ou crise da razão e da monopolização da subjetividade em relação à produção de conhecimento bem como a própria produção artística. Tal assertiva se justifica pela própria dinâmica estabelecida pela realidade que parece caminhar a passos largos e em dissonância com o que é pregado pela subjetividade.

“A crise da razão pôs assim em concorrência, desde o início, vários campos de racionalidade distintos. Jamais houve *uma* maneira de estabelecer racionalmente verdades, mas necessariamente várias”⁴

Por conseguinte, nesse mesmo período (final do sec. XVIII e início do XIX) houve a iniciativa da pintura impressionista e mais tarde o movimento surrealista, em esboçar um requerimento da dessacralização da figura, da forma, do detalhe figurativo, como uma espécie de sintoma, dentro do campo artístico, porém não só o pictórico, da necessidade de uma desterritorialização da representação figurativa pela não-figurativa como um apelo de libertação no contexto no qual os pintores daqueles dois movimentos citados acima viviam, o contexto da contemporaneidade e se me é permitido dizer, o contexto da filosofia contemporânea.

Assim, havia uma espécie de crítica dos pintores impressionistas e surrealistas em relação a um suposto paradigma estético pelo qual vigorava não só a sacralização do detalhe ou da própria figura humana, mas a elevação do apreciador da obra de arte a uma subjetividade que o filósofo contemporâneo Giorgio Agamben (1942 à 2009), comentado pelo professor Gilson Iannini* no prefácio da obra: “ *O homem sem conteúdo*”, a crítica de Nietzsche a Kant. Iannini chamou de uma “*subjetividade sem conteúdo*”, na perspectiva de Giorgio

Agamben, pois Kant defendia, na obra *Crítica da faculdade do Juízo* (1790) um modo de relação entre o apreciador, o artista e a obra de arte a partir de uma valorização da singularidade e de um suposto juízo estético de gosto livre e desinteressado no período do século XVIII.

O adágio é conhecido de todos: o autor da *Crítica do juízo* teria, segundo Nietzsche, localizado a experiência estética toda do lado do espectador, fazendo eco ao surgimento recente da figura do homem de gosto. Este, o homem de gosto, é caracterizado por uma sensibilidade capaz de fruir e de julgar a obra de arte, mas ao mesmo tempo, é incapaz de produzi-la. O espaço por excelência da arte na era da estética é o museu (...). Esse espaço assinalaria a constituição de uma esfera de autonomização da obra de arte, em que as obras começam a ser colecionadas e retiradas do espaço comum dos homens, perdendo sua relação originária da obra de arte, fragmentada agora em uma subjetividade artística sem conteúdo, por um lado, e no juízo estético desinteressado, por outro. O homem sem conteúdo seria agora o artista, que perde justamente a concretude da obra de arte, para ele cada vez mais inatingível. Hegel teria chamado isso de a morte da arte. Por sua vez, Nietzsche procuraria pensar uma arte para artistas; uma arte, de alguma forma, fora do regime da apreciação desinteressada. Para Agamben, trata-se de mostrar como o destino da arte na cultura europeia, ou, mais rigorosamente, o estatuto da obra de arte na época estética, assinala o lugar do homem na história.⁵

Desta forma, o posicionamento ou concepção filosófica escolhidos neste trabalho para lhe dar com tal questão foi a do filósofo francês Gilles Deleuze (1925 a 1995) em virtude do afastamento dos esquemas referenciais e identitários pregados pela filosofia no período moderno. Deleuze apresenta uma proposta de filosofia, muitas vezes confundida como historicista ou reprodutora de outras filosofias quando na verdade Deleuze chegou a uma constatação mais do que histórica e presente não só na filosofia, mas nos outros ramos do conhecimento, dentre os quais a estética se inclui, a de que o contexto significativo de uma época, de um lugar e de uma sociedade influencia significativamente na transformação, ascensão ou até mesmo queda deste lugar ou desta época. A partir da construção de uma filosofia da diferença justificada no que ele chamou de criação de conceitos que povoam o que ele chamou de “planos de imanência”:

Os conceitos filosóficos são totalidades fragmentárias que não se ajustam umas às outras, já que suas bordas não coincidem. (...) E, todavia, eles ressoam, e a filosofia que os cria apresenta sempre um Todo poderoso, não fragmentado. (...) É um plano de consistência, ou, mais exatamente, o plano de imanência dos conceitos. (...) Os conceitos e o plano são estritamente correlativos, mas nem por isso devem ser confundidos. (...) A filosofia é um construtivismo, e o construtivismo tem dois aspectos complementares, que diferem em natureza: criar conceitos e traçar um plano. Os conceitos são como as vagas múltiplas que se erguem e que se abaixam, mas o plano de imanência é a vaga única que os enrola e os desenrola. O plano envolve movimentos infinitos que o percorrem e retornam, mas os conceitos são velocidades infinitas de movimentos finitos.⁶

Por conseguinte, Deleuze lida apresenta uma Geofilosofia pois ao apresentar os planos de imanência e os conceitos de desterritorialização, territorialização e reterritorialização do conhecimento ele propõe uma geografia de pensamento, de contextos filosóficos que coexistem não sobre uma orientação histórica ou reprodutiva, mas criativa.

É importante compreender a leitura da filosofia realizada por Deleuze (...) Sua característica mais elementar é o fato de ela propor mais como uma geografia do que propriamente como uma história. Se o pensamento pressupõe eixos e orientações pelos quais se desenvolve (...) não como tendo uma história linear e progressiva, mas privilegiando a constituição de espaços, de tipos. (ROBERTO Machado, A arte e a filosofia, p. 22)

Mas, o que tal assertiva significa para a filosofia e qual a importância de tal tese deleuziana para a investigação aqui presente em relação à passagem do período moderno para o contemporâneo? E contraste com a mudança do paradigma estético da pintura, que passa do figurativismo para o não-figurativismo no período do século XVIII, XIX até os nossos dias.

A questão principal é tentar mostrar como Deleuze expõe a inviabilidade do pensamento objetivo para interpretar a realidade, porém se utiliza deste “estado de crise da razão” no período contemporâneo e propõe a criação do que ele denomina de *planos de imanência*, ou seja, a criação de novos contextos de significação para o conceito:

O plano de imanência não é um conceito, nem o conceito de todos os conceitos (...) O plano envolve movimentos infinitos que o percorrem e o retornam, mas os conceitos são velocidades infinitas de movimentos finitos (...) o problema do pensamento é a velocidade infinita, mas esta precisa de um meio que se mova em si mesmo infinitamente, (...) É necessário a elasticidade do conceito, mas também a fluidez do meio. É necessário os dois para compor “os seres lentos” que nós somos.⁷

Assim a citação acima, quando mobilizada no itinerante pictórico, evoca o apagamento da figura, em especial da humana, detalhada nas suas mínimas formas. Colocando em dúvida a “visão” de mundo que se desenvolveu a partir do renascimento e posteriormente do iluminismo.

Essa suposta imbricação entre filosofia e arte já se encontra citado na obra de Gilles Deleuze, não quero dizer aqui que os campos da arte e da filosofia são os mesmos, mas há certas relações em comum entre ambas como uma espécie de atravessamento:

“O plano de composição da arte e o plano de imanência da filosofia podem deslizar um no outro, a tal ponto que certas extensões de um sejam ocupadas por entidades do outro.”⁸

Segundo Deleuze, a filosofia cria conceitos e povoa-os num *plano de imanência*. A arte cria o que Deleuze denomina de *afectos e perceptos* e povoa-os num *plano de composição*. Os planos não são os mesmos e os personagens não cumprem as mesmas funções, portanto há planos de imanência na filosofia no período contemporâneo que não a tornam imóvel, mas transmitem direcionamentos não conhecidos, isto quer dizer que não se abandonam as filosofias anteriores e seus sistemas já construídos, mas aprende-se a reinterpretá-las. Referindo-se a própria tradição, porém sem focar o olhar na perspectiva da tradição. Seria uma espécie de “dialogismo”⁹ ontológico no qual o contexto significativo tanto da pintura quanto da filosofia é estabelecido numa dinâmica constante.

Assim Deleuze e Guattari definem os campos da filosofia e da arte, apresentando ao mesmo tempo a potência criativa de ambas, mas delimitando os espaços específicos de cada uma.

Nesse sentido, Deleuze na obra *O que é filosofia?* Em especial o capítulo intitulado: “*Percepto, afecto e conceito*” – mas considerando a obra como um todo – apresenta uma suposta justificativa para a minha questão que é a forma como a arte se “pronuncia”, através da pintura na passagem do período moderno para o contemporâneo que concomitantemente com a filosofia a partir de um reconhecimento dos postulados da razão sobre a realidade, no período moderno, que geraram não um conceito, mas um preconceito da realidade fundamentado numa razão instrumental e auto referencial baseada num princípio de identidade objetivando a repetição do igual.

Por esse motivo– se me é permitido dizer–Deleuze observa que a suposta valorização do “juízo” no período contemporâneo perde espaço para outros registros de pensamento numa pluriinterpretação voltada para outros campos do saber como o da consciência e da significação:

Acreditamos que o “problema” de Deleuze não é outro, mas aquilo que , em um contexto dado, ele designou como outrem (...) O mundo nos propõe Outrem(...) Acontecimento. Compreende-se melhor toda a importância da involução, da dicção e, conseqüentemente, do corpo sem órgãos contra o organismo. (DANIEL Lins, Juízo e verdade em Deleuze, pag. 72).

Gilles Deleuze, assim como Nietzsche, Bergson e Martin Heidegger identificaram uma “crise da razão”, o que desencadeou, na linguagem de Deleuze, a criação de planos de imanência e da produção de conceitos, pois estes insurgiram sobre a razão em decorrência da constante dinâmica da

realidade existente, sendo necessárias novas interpretações, perspectivas de crítica do mundo e que fujam do registro auto referencial e indentitário da razão, esta que não consegue no período contemporâneo subsidiar a explicação da realidade por conta da limitação do conceito baseado em esquemas referenciais:

Deleuze, de fato, criou um novo conceito, mas isso não exclui o fato de que determinados elementos já estivessem presentes antes mesmo de sua criação (...) o que significa dizer (...) um conceito não é criado do nada, isto é, “cada conceito remete a outros conceitos, não somente em sua história, mas em seu devir ou suas conexões presentes”. É por isso que nada saberemos de um conceito se não reconstruirmos a sua trajetória ou, melhor dizendo, o seu processo de criação (...). Mas, se é verdade que cada filósofo tem seu próprio plano de imanência, não é menos verdade que um conceito sempre remete a outros e que um plano supõe sempre outro plano.¹⁰

Assim, Deleuze mostra a inviabilidade do pensamento objetivo para interpretar a realidade, porém se utiliza deste “estado de crise da razão” no período contemporâneo e propõe a criação do que ele denomina de *planos de imanência*, ou seja, a criação de novos contextos de significação para o conceito:

O plano de imanência não é um conceito, nem o conceito de todos os conceitos (...) O plano envolve movimentos infinitos que o percorrem e o retornam, mas os conceitos são velocidades infinitas de movimentos finitos (...) o problema do pensamento é a velocidade infinita, mas esta precisa de um meio que se mova em si mesmo infinitamente, (...) É necessário a elasticidade do conceito, mas também a fluidez do meio. É necessário os dois para compor “os seres lentos” que nós somos.¹¹

Por conseguinte, a perspectiva de criação de planos de imanência que são preenchidos pelo conceito:

“O plano é como um deserto que os conceitos povoam sem partilhar. São os conceitos mesmos que são as únicas regiões do plano, mas é o plano que é o único suporte dos conceitos.”¹²

Sendo assim, os planos de imanência, são modalidades –se me é permitido dizer– que possibilitam investigar outros discursos como: o científico, artístico e o literário e constatar que a filosofia não está alheia a esses saberes ou externa a eles, mas que ela é parte de integrante desses saberes, no que diz respeito à criação de conhecimento, pois a filosofia não se limita à reflexão ou ao papel de simples expectadora dos acontecimentos, mas o seu papel atuante sempre foi o da criação:

(...) fazer filosofia é muito mais do que repetir ou repensar filósofos. Quando, porém, (...) a filosofia não é uma reflexão sobre a exterioridade da filosofia, uma reflexão sobre domínios ou áreas extrínsecas ao discurso filosófico; ela é um processo de criação (...) Quando Deleuze

diz que o filósofo é criador e não reflexivo, o que pretende 'se insurgir contra a caracterização da filosofia como metadiscurso, metalinguagem, uma tendência que desde Kant, tem por objetivo formular ou explicitar critérios de legitimidade ou de justificação. Insurgindo-se contra essa tendência, ele reivindica para a filosofia a produção de conhecimento ou, mais propriamente a criação de pensamento, como acontece com as outras formas de saber, sejam elas científicas ou não.¹³

Em meio a esse cenário, ao criar-se conceitos, cria-se novos contextos de significação, um novo plano, um novo platô. A criação de conceitos remete à novos planos de imanência (planos de significação). A título de exemplo, os próprios filósofos e suas filosofias não são distintos, pois a partir dos planos de imanência criados surgem novos filósofos que constroem suas teses sobre os sistemas filosóficos de seus antecessores, isto quer dizer que novas perspectivas são consideradas. Então a análise não pressupõe a fixação do conceito, pois os planos de imanência funcionam dentro de um ambiente de problematização, acontecendo constantemente numa dinâmica no mundo:

O plano de imanência é como um corte do caos (...) é menos ausência de determinações que a velocidade infinita com a qual elas se esboçam e se apagam (...) O caos não é um estado inerte ou estacionário, não é uma mistura ao acaso. O caos caotiza, e desfaz no infinito toda consistência. O problema da filosofia é adquirir uma consistência, sem se perder o infinito no qual o pensamento mergulha.¹⁴

Desta forma, Deleuze demonstra uma espécie de entrada no pensamento dos filósofos, explorando toda a sua potencialidade, intensidade, a partir da explicitação de questões e problemas relacionados à realidade e que são utilizados na criação de conceitos, ou seja, qualquer plano de imanência investigado na filosofia, independente da época, sempre possibilitará a formação de novos planos de imanência preenchidos pelo conceito. Planos de imanência que não se contrapõe, mas que se interligam sendo tratados com novas interpretações e sobre novas perspectivas não sendo visualizados como “múmias conceituais”.

Por conseguinte, os planos de imanência deleuzeanos num contexto estético, tentam mostrar a importância que subjazem as artes em especial a pintura cubista e a não figurativa, no que diz respeito à dessacralização da figura humana e da reprodução da realidade empírica como um pronunciamento da arte em relação ao contexto significativo a que ela se encontra, no sentido de uma filosofia da arte, ou melhor, seria ,como se arte apresentasse possibilidades de filosofar – se me é permitido dizer desta forma. Então no tocante à criação artística, quando esboçada na pintura–que aqui não gostaria de enfatizar ao extremo termos como: cubista, impressionista ou surrealista, pois como diria

André Breton na obra Manifestos do surrealismo:

A presença do surrealismo, praticamente ao longo de todo o século XX, sua continuidade e sua evidente contemporaneidade, permitem a revisão crítica de certas ilusões cronológicas que funcionam como suporte da história da cultura e da arte no século XX como se houvesse uma série cronológica de movimentos de vanguarda: cubismo, futurismo, surrealismo. Porém tal formação não se aplica ao surrealismo que vigorava não para revolucionar ou transformar a linguagem artística, mas denotar um observação às transformações do homem e da sociedade (ANDRÉ Breton, Manifesto do surrealismo, pag. 13).

Segue-se que o figurativo, a ilustração e a própria subjetivação da arte solicita uma libertação para além do mote da representação, do visto, do palpável. Deleuze entra até em concordância com a Francois Lyotard na apreciação do não figurativo e seu “pronunciamento” no contexto estético como bem cita o professor Claudio Ulpiano:

Nem ilustração, nem narração, subjetivação. Para lá do figurativo, algo muito próximo das forças da natureza, *physis*. Sensações e forças, até mesmo a explicitação, por imagem, do corpo sem órgãos – Os blocos de intensidade. Quando Lyotard coloca o figural antepondo-o ao figurativo, o que quer dizer? Por que Deleuze concorda? (...) A arte escapa da representação. Escapa da individuação substancialista (...). O figurativo associa-se ao clichê, que é preciso ser esvaziado, retirado, para a aparição da figura: do corpo sem órgãos. (CLÁUDIO Ulpiano, Gilles Deleuze. A Grande aventura do Pensamento, pag. 149.)

Doravante, o próprio surrealismo começa a denotar suspeita sobre a influência da lógica e da subjetividade no período moderno que se apresentam como uma égide sobre a vida do homem e que retiraram a pretexto de um suposto progresso o espírito de tudo que se pode questionar e ir além das superfícies pré-moldadas e *a priori* que se estabeleceram de forma visceral no contexto do século XVIII e início do XIX:

Ainda vivemos sob o império da lógica (...) O racionalismo que continua em moda não permite considerar senão fatos dependendo estreitamente de nossa experiência (...) Se as profundezas de nosso espírito escondem estranhas forças capazes de aumentar as da superfície, ou contra elas lutar vitoriosamente (...) é importante observar que nenhum meio está *a priori* designado para conduzir este empreendimento. (ANDRÉ Breton, Manifestos do surrealismo, pag. 40-41).

Além disso, Paul Klee, um pintor, poeta e artista plástico suíço que estudou a teoria das cores: “(...) não se trata de pintar o visível ou reproduzir a forma, mas tornar visível, captar forças, pulsões criativas mais profundas que o ver ou ouvir, pois a pintura não segue modelos e sim ritmos”¹⁵. Abaixo está expressa a tela “Fish Magic” que faz parte de uma série de desenhos e aquarelas nos quais Klee tentou retratar o mundo debaixo da água. Sugere-se que a intenção de

Paul Klee seria a coabitação de figuras com os artefatos humanos, estes representariam as criações humanas como os mitos que se impunham como certezas, mas que foram destronados no período moderno, justificando a mobilidade e dinâmica do contexto frente a determinações humanas.



FIGURA 2- FISH MAGIC DE PAUL KLEE¹⁶

Na obra *Lógica da Sensação*, Deleuze comenta o trabalho do pintor Francis Bacon, este que considerava o pintar semelhante a sensação. Pois a figura é a forma sensível referida à sensação, diferente da forma referida a um objeto (Figuração), pois a figura se opõe a figuração. Nesse sentido ao se pintar uma tela d alguém gritando ou traços menos figurativos como o de Pablo Picasso na “Guarnica”. A intenção não seria determinar exatamente o que o artista desejaria transmitir de fato, mas aos traços não figurados denotam-se situações que se reportam não ao grito ou ao sofrer de uma violência física, mas tentar traduzir o horror daquele momento. A sensação – como diria Deleuze– é mestra de deformações, agente de deformações de corpo (DELEUZE, *Lógica da sensação*, pag. 43).

Assim a inquietação, talvez diversa até da própria curiosidade, quando do contato com a obra de arte, esta, não pode ser vista a partir de uma perspectiva teórica ou classificatória:

Uma afinidade de problemas –” a teoria do pensamento é como pintura: tem necessidade dessa revolução que faz com que ela passe da representação à arte abstrata; é este o objeto de uma teoria do pensamento sem imagem” – conecta o movimento em curso no pensamento de Deleuze com movimentos realizados pela arte moderna. Mas se esta tem o poder de impulsionar o pensamento da diferença é porque fez, no seu domínio, um mesmo movimento antirrepresentativo.¹⁷

Desse modo, quando Deleuze faz oposição à filosofia da representação, esta que prima pela identidade, ou seja, a repetição do igual, o que demonstra a impossibilidade da filosofia da representação que não é subsumida pela busca da diferença, uma vez que o pensamento objetivo e auto referencial não consegue dar conta da própria diferença.

Doravante, no período moderno, a filosofia se depara com a égide da ciência no que diz respeito à construção de sistemas de referências que simplificam o que seja a realidade, ou o mundo:

“Mas o pensamento moderno nasce da falência da representação, como perda das identidades e da descoberta de todas as forças que agem sob a representação do idêntico”

18

Portanto, a investigação de Deleuze busca uma filosofia da diferença, ou seja, mostrar que há repetição que subsuma mudança através da diferença justificando sua crítica sobre a limitação do pensamento objetivo, identitário e auto referencial da filosofia da representação. Esta que compreende a funcionalidade do pensamento através de esquemas que tentam imprimir uma leitura do mundo sobre a égide de determinar o que o mundo é, na verdade, uma estratégia extremamente “insuficiente” de enunciar o que existe:

Nesse sentido, o que Deleuze chama de “filosofia da representação” é um prolongamento do platonismo que consolida, no campo filosófico, um sistema de julgamento que se sustenta numa imagem dogmática do pensamento. Ao julgamento, Deleuze contrapõe uma outra motivação filosófica e um novo tipo de seleção: a criação do novo e a afirmação da diferença¹⁹

Desta forma, a correspondência entre a arte e seu meio, no recorte aqui feito entre a pintura, em especial, impressionista e o contexto significativo a qual ela participa e sua imbricação com a filosofia. Conclui-se que nessa relação, Deleuze ao evocar seus planos de imanência, ele denota que o pensamento, até mesmo no campo artístico, não se execra numa “múmia conceitual”²⁰. A pintura impressionista apresenta sintomas da passagem filosófica do período moderno para o contemporâneo, como uma espécie de pronunciamento em relação ao contexto vivido, baseada na criação a partir de uma dessacralização da figura, do visível, da forma, dos detalhes. Deformando a figura e valorizando as perspectivas a partir da luz, textura e cores na tela como o caso de Cézanne e Monet. Ocorrendo uma resignificação do visível evocando a consequência de enfrentamento com o mesmo, um célebre exemplo disto é o pintor dadaísta Raoul Hausman (1886 a 1971) que ao construir uma fotomontagem, uma espécie de bricolagem com retalhos de imagens fotográficas denominadas: “O

crítico de arte”. Hausmann expôs ao seu modo mais que uma crítica, mas uma constatação sobre os valores e motes da cultura na sociedade burguesa de sua época. Ele indicou que a “crítica “da imprensa e de alguns curadores era comprada e vetava outras modalidades de expressão artística pictórica, dentre elas o dadaísmo e o próprio surrealismo.



FIGURA 2–O CRÍTICO DE ARTE ²¹

Notas

¹ Graduando do Curso de Licenciatura e Bacharelado em Filosofia/IFCH (Instituto de Filosofia e Ciências Humanas)– UFPA (universidade Federal do Pará); Orientador: Prof. Dr. Pós.Doc. Roberto de Almeida Pereira Barros; E-mail: andrewgafield11@hotmail.com

² O esteta Anatol Rosenfeld, no seu livro: *Texto e contexto: Ensaios*. No capítulo :”*Reflexões sobre o romance moderno*” pag.74. Comenta as interpretações dos pintores que em através de suas obras supostamente começaram a questionar a provável perspectiva do mundo terreno representando como uma conquista artística de representação da realidade sensível.

³ A trágica e clássica obra do pintor cubista Pablo Picasso – nasceu das impressões causadas no artista pela visão de fotos retratando as consequências do intenso bombardeio sofrido pela cidade de Guernica, anteriormente capital basca, durante a Guerra Civil Espanhola, em 26 de abril de 1937. Picasso concebeu sua obra em preto e branco, com alguns traços amarelados, expondo, de certa forma, seu sentimento de indignação pela imensa violência praticada na cidade de Guernica. Assim a tela cubista

não remonta apenas uma reprodução da realidade, mas uma combinação entre cores de tom preto e cinza e imagens borradas seguindo sempre o estilo das formas geométricas cubistas que tentam desconstruir a realidade em suas telas lembrando a morte.

⁴ WOLFF, Francis. Nascimento da razão, origem da crise. In: Adauto Novaes Org. Trad. Paulo Neves. *Crise da Razão*. SP: Companhia das Letras, 1996. Pag.78. Nesta mesma obra, o professor Francis Wolff faz uma crítica da razão como uma ideia construída na justificativa de que por intermédio dela, se obtenha o entendimento do que seja o real. “Tão logo se evoca o “nascimento da razão na Grécia”, tende-se a associar essa ideia com a tese idealista do “milagre grego”; a Grécia, berço de todos os Valores da Civilização (...). Falar do “nascimento da razão” nesse sentido mostra um discurso que procede justamente mais do **mito** propriamente da **razão**” (Grifo nosso) Id. pag 82

⁵ Giorgio AGAMBEN, *O homem sem conteúdo*, pag. 9-10. Neste excerto, Agamben tenta mostrar uma reflexão não tão somente sobre o estatuto da obra de arte, mas de como a mudança desse “paradigma estético” causa impactos tanto no fazer humano quanto no próprio homem, na medida em que a modernidade se desloca numa espécie de redução da *poiesis à práxis*, na perspectiva de que tudo leva a cabo uma redução à *práxis*. Assim Agamben reclama por uma discussão que vai justamente ao encontro da perspectiva impressionista e surrealista que era de passar do problema da estética para o problema do lugar do homem na modernidade, ou seja, a expressão do homem e da sociedade também pela manifestação artística. Isto se justifica a partir do que André Breton enunciava (poeta e crítico de arte e um dos precursores do surrealismo), sobre o movimento surrealista. “ (...) algo muito mais amplo, abrangente e ambicioso, uma expressão da busca da transformação do homem e da sociedade, na qual a manifestação mais especificadamente artística é um dos aspectos”. André BRETON, *Manifestos do surrealismo*, pag. 13.

* Professor do Departamento de Filosofia da UFOP (Universidade Federal de Ouro Preto). Antes de doutorar-se em filosofia (USP), obteve um mestrado nessa área (UFMG) e outro em Psicanálise (Universidade Paris VIII). É psicanalista. Em ouro preto, implementou o programa de mestrado em Estética e Filosofia da Arte e foi editor da Revista *ARTEFILOSOFIA*. Coordena a coleção FILÔ. Estes dados foram obtidos a partir de nota de rodapé do prefácio do livro “Homem sem conteúdo” de Giorgio Agamben.

⁶ Gilles DELEUZE e Félix GUATTARI, Os Plano de Imanência in: _____ *O que é filosofia?*, pag.45.

⁷ Gilles DELEUZE e Félix GUATTARI, *O que é a filosofia*, pag. 51

⁸ Ibid.pag.081

⁹ Aqui utilizo a célebre expressão do linguista russo Mikhail Bakhtin, que explicou o dialogismo como o processo de intertextualidade, ou seja, um texto permeado de outras obras em seu interior. No caso de Deleuze tento expor esse dialogismo como uma justificativa de relação entre a pintura impressionista com a dessacralização da figura no mesmo período da filosofia contemporânea que já parte para outros indicadores de

produção de conhecimento afastados da ideia de razão ou subjetividade ao qual tinha adquirido no século XVIII uma espécie de determinação final sobre a própria origem do conhecer, fato que já começa a ser refutado nas filosofias de Hegel, Nietzsche com a transvaloração de todos os valores, Schopenhauer com a vontade como representação e Martin Heidegger com o estudo do ser a partir da fenomenologia partindo não da razão, mas do que ele denominou de “Ereignis” o acontecimento apropriativo na obra *Nihilismo Europeu*.

¹⁰ Regina SCHÖPKE, *Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze, o pensador Nômade*, pag. 132.

¹¹ Gilles DELEUZE e Félix GUATARRI, *O que é a filosofia*, pag. 51

¹² *Ibid.* pag. 52.

¹³ Roberto MACHADO, no seu livro: *Deleuze, a arte e a filosofia*. No capítulo “A Geografia do pensamento” pag. 12. Comenta de forma esclarecedora o verdadeiro papel da filosofia e do filósofo na perspectiva de Deleuze, pois demonstra que a filosofia não tem um objeto de estudo definido referencial ou é única alternativa de pensamento (alternativa vertical), mas que a filosofia transita por vários domínios do saber e justifica que o poder de criar não é tão somente do filósofo, mas do cientista, do artista com a diferença que a filosofia não se detém a uma única perspectiva de interpretação, mas a várias perspectivas.

¹⁴ *Ibid.*, pag. 59.

¹⁵ Na verdade tal citação é comentada na obra *Os filósofos e a arte* da editora Rocco no artigo intitulado “A arte na filosofia de Deleuze”, pag. 302., escrito pelo professor da UFF (Universidade Federal de Fortaleza) Ovídio de Abreu Filho. Tal comentário denota a importância da pintura em tornar visíveis forças não visíveis remetendo ao problema que o próprio Deleuze assinala sobre as artes: A inspiração artística não se dá a partir de forças sentidas mas de impressões ou melhor pulsões, pois o pintor já seria o ato de pintar.

¹⁶ Paul Klee explorou o uso não convencional da combinação de pigmentos (cores) motivo por que dedicou parte de seus estudos à teoria das cores. Sua arte evoca mundos fantásticos que desafiam a Lógica do dia a dia e convidam o espectador a uma aceitação de outra perspectiva da coisa ou conhecida como “real”. Tal assertiva se justifica ao observarmos na pintura “Fish Magic” a presença da desfiguração da “Donzela”. Esta figura que é parte integrante da tela remete a Jano o deus romano das portas que tinha duas faces posicionadas em lados opostos. Quando Klee expõe tal figura em sua tela ele tem em mente um efeito de um palco dentro de outro. Na verdade a escolha do deus Jano não é acidental, pois Klee tenta mostrar que a apreciação a obra de arte e a sua coexistência com o contexto a qual ela participa pode ser apreciada sobre diversas perspectivas.

¹⁷ Gilles DELEUZE, *Diferença e Repetição*, 377 apud Ovídio de ABREU. A arte na filosofia

de Deleuze. In. LOBO, Rafael Haddock. *Os filósofos e a arte*. Pag.293. §2.

¹⁸ Gilles DELEUZE, *Diferença e Repetição*, pag.15

¹⁹ Ovídio de ABREU. A arte na filosofia de Deleuze. In. LOBO, Rafael Haddock. *Os filósofos e a arte*. Pag.292. §3.

²⁰ Expressão muito utilizada pelo professor Roberto Machado com diversas publicações sobre as obras de Deleuze.

²¹ Fotomontagem em papel 32 cm x 25,5cm. Tate Collection, Londres, Reino Unido Uma imagem irônica criada pelo pintor Raoul Hausmann (1886–1971) como forma de crítica ao sistema político bem como uma certa indignação exposta na tela, pois com uma nota de 50 marcos alemães cuidadosamente dobrada no colarinho de um crítico de arte, sugeriu-se que a opinião dele era indiretamente controlada pelos interesses do materialismo capitalista e não pela arte ou por uma liberdade de expressão contemporânea. Hausmann foi um artista pictórico que desafiava os estilos representativos. (Comentário adaptado da obra: FARTHING, Stephen. *Tudo sobre arte*. Trad. POLZONOFF JR, Paulo; et al. RJ: Sextante, 2011, pag. 412).

Referências bibliográficas

GILLES, Deleuze; GUATTARRI, Félix, **O que é Filosofia**. Trad. PRADO JR, Bento; MUNOZ, Alberto Alonso. RJ: Ed. 34, 1992. (Coleção Trans) 272 p.

_____. **Diferença e Repetição**. Trad. ORLANDI, Luiz; MACHADO, Roberto. RJ: Grall, 1988. 432p.

_____. **Francis Bacon. Lógica da Sensação**. Trad. MACHADO, Roberto. RJ: Jorge Zahar, 2007. (Coleção Estéticas) 191 p.

BRETTON, André. **Manifestos do Surrealismo**. BSB: Editora Brasiliense, 1985.

LINS, Daniel; OLIVEIRA, Nilson; BARROS, Roberto. **Nietzsche/ Deleuze/ Natureza/ Cultura**. SP: Lume editor, 2011.

ULPIANO, Cláudio. **Gilles Deleuze. A Grande aventura do pensamento**. RJ: Funemac Livros, 2013.

ALMEIDA, Júlia. **Estudos Deleuzeanos da linguagem**. Campina, SP: Editora da Unicamp, 2013.

LEVY, Tatiana Salem. **A experiência do fora. Blanchot, Foucault e Deleuze**. RJ: Civilização Brasileira, 2011.

ORLANDI, Luis B. L. Orlandi. **A Diferença**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2005.

ALLIEZ, Éric. **Gilles Deleuze. Uma vida filosófica**. SP: Editora 34, 2000.

LINS, Daniel. **Juízo e verdade em Deleuze**. SP: Annablume, 2004.

FARTHING, Stephen. **Tudo sobre arte**. Trad. POLZONOFF JR, Paulo; et al. RJ: Sextante, 2011. 576 pag.

LOBO, Rafael Haddock. **Os filósofos e a arte**. RJ: Rocco, 2010.

MACHADO, Roberto. **Deleuze, A arte e a filosofia**. RJ: Zahar, 2010.

ROSENFELD, Anatol. **Texto/ Contexto. Ensaios**. SP: Perspectiva, 1997. 230 p.

SCHOPKE, Regina. **Por uma filosofia da diferença. Gilles Deleuze, o pensador nômade**. RJ: Contraponto; SP: Edusp, 2004.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a instituição UFPA (Universidade Federal do Pará) pela oportunidade de ingresso ao curso de filosofia bem como ao IFCH (Instituto de Filosofia e Ciências Humanas) e o Centro acadêmico de Filosofia (CAFIL) que não mediram esforços para a concretização de tão importante evento (III Encontro de Pesquisa e Graduação em Filosofia). Da mesma forma, presto meus agradecimentos junto à EBCT (Empresa Brasileira de Correios e Telégrafos) que me concedeu liberação de minhas atividades laborativas para a participação de evento supracitado.

UM OLHAR SOBRE A EDUCAÇÃO POR MEIO DO JOVEM NIETZSCHE

Natália Santos Abul Hosson¹

1 INTRODUÇÃO

Nas conferências que compõem o escrito intitulado “Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino”, proferidas entre janeiro e março do ano de 1872, Nietzsche (2011) faz críticas à educação e cultura de sua época, tendo como campo de investigação os estabelecimentos de ensino, a saber: a escola primária, a escola técnica, o *Gymnasium* (correspondente ao Ensino Fundamental e Médio na matriz educacional brasileira) e a universidade.

Nestas conferências, Nietzsche parte da premissa de que a cultura é uma determinação da natureza, não sendo perspicaz ser compreendida ou analisada desassociada desta. Todavia, ele constata que muitos pressupostos metodológicos modernos possuem um caráter *não-natural*. Desta forma, Nietzsche (2011) traça a tese de que nos estabelecimentos de ensino alemães existem duas correntes pedagógicas, aparentemente opostas, mas unidas em seus resultados: “a tendência de estender tanto quanto possível a cultura, por outro lado, a tendência de reduzi-la e enfraquecê-la” (p. 53), que iriam de encontro a determinações naturais.

Nietzsche (2011) diagnóstica que o Estado, neste contexto, é um dos principais culpados pelo desenvolvimento dessa *pseudocultura*, “na medida em que quis o mais cedo possível atrair para si funcionários utilizáveis e se assegurar, através de exames excessivamente rigorosos, da sua docilidade incondicional” (p. 69), impulsionando-os através do espírito utilitário, tendo como meio para atingir esses resultados os estabelecimentos de ensino. Nestes estabelecimentos regidos pelo *espírito utilitário*, o Estado impossibilita que a cultura autêntica se estabeleça ao orientar a educação para a formação de *homens correntes*, homens estes que são impulsionados pela imediaticidade.

Com este artigo tem-se a pretensão de apresentar as principais críticas feitas por Nietzsche no escrito “Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino” à educação e à cultura de sua época. Partindo destes princípios norteadores, o artigo divide-se em cinco tópicos, sendo o primeiro destinado à introdução e o último às considerações finais.

O segundo tópico trata-se de um levantamento do contexto histórico ao

qual Nietzsche participou para o desenvolvimento de suas críticas. O terceiro tópico diferencia as tendências pedagógicas modernas observadas pelo filósofo e como elas se unem para a formação de uma *pseudocultura*. O quarto tópico aborda como o jornalismo interfere na educação e colabora para o empobrecimento da cultura. O quinto e último tópico destina-se às conclusões finais do artigo, propondo algumas observações.

2 CONTEXTO HISTÓRICO

Neukamp (2007) elenca que a Alemanha do século XVI ao XVIII era organizada em Estados independentes e autônomos entre si. Entretanto, no início do século XIX, especificamente no ano de 1806, com a derrota militar sofrida pela Prússia para as tropas de Napoleão, a qual fora atribuída ao fato de não haver uma união sólida entre os Estados alemães, fez emergir, segundo Bentivoglio (2010), o “nacionalismo e o desejo de integração alemã” (p. 26). Neste contexto, o Estado investe no processo educacional para concretizar este ideal.

Tornado a educação compulsória, o Estado estabelece a obrigatoriedade da “formação inicial de três anos nas escolas preparatórias, ou ‘escolas populares’, que depois davam acesso ao ginásio que durava nove anos”. (NEUKAMP, p. 3, 2007). Todos os alemães passam a receber a mesma formação, sobre a prerrogativa de homogeneizar a cultura das pessoas residentes nos diversos Estados Alemães, transformando-os em uma só nação, sob a tutela do Estado. Através deste ideal de padronização, os jovens deveriam se ajustar a estes ditames, adequando-se a esta *cultura estatal* imposta.

A educação encontrar-se-ia, desse modo, a serviço do Estado e dos negociantes, que seriam, de acordo com Dias (2012), os principais responsáveis pela formação de uma *pseudocultura*. Sob o ideal de homogeneização cultural, exigem uma formação rápida, para terem estudantes domesticados e funcionários eficientes e dóceis para servirem aos seus interesses.

Eles tornam impraticável a lenta maturação do indivíduo, a paciente formação de si, que deveria ser a finalidade de toda cultura, exigindo uma formação rápida, para terem a seu serviço funcionários eficientes e estudantes dóceis, que aprendam rapidamente a ganhar dinheiro. (DIAS, p. 20, 2012).

Este ideal de homogeneização cultural vai de encontro ao que Nietzsche (2011) denomina de *princípio capital de toda cultura*. Segundo este *princípio*,

a verdadeira cultura seria limitada a um grupo pequeno de homens *verdadeiramente cultos*, desproporcional ao que o Estado almeja com a homogeneização e especificidade da educação.

3 TENDÊNCIAS EDUCACIONAIS MODERNAS

Nietzsche (2011) reconhece, desta forma, a existência de duas tendências educacionais nefastas para as instituições escolares e que colaboram, concomitantemente, para o enfraquecimento da cultura de seu tempo: a tendência de ampliação e redução máxima da cultura.

A tendência de ampliação máxima da cultura é, segundo Nietzsche (2011), um dos *dogmas da economia política*, com critérios excessivamente quantitativos. Procura-se estender a educação à maior quantidade de pessoas possíveis, pautando-se na seguinte *fórmula da felicidade*: “O máximo de conhecimento e cultura possível- portanto o máximo de produção e necessidade possível-, portanto o máximo de felicidade possível”. (NIETZSCHE, p. 72, 2011).

Desta maneira, o objetivo e fim desta tendência é o lucro, ou seja, o maior ganho possível de dinheiro, sendo a cultura a encarregada de criar *homens correntes*, ou seja, homens cultivados através de uma cultura rápida que serve aos interesses dos Estados, homens estes que se assemelham a ideia de *moeda corrente*, funcionais e dóceis, adestrados para obedecer à *fórmula da felicidade*.

Além deste anseio de formar *homens correntes* (produtores) para atender às demandas da produção e do mercado, baseando-se na fé moderna na economia política, Nietzsche (2011) verifica outros interesses nesta tendência à extensão máxima da cultura. O Estado, consciente de seu poder, teria um grande interesse em investir na formação de seus servidores, a fim de melhor capacitá-los na luta, possível, contra outros Estados, buscando garantir a sua existência.

Um Estado deseja uma extensão máxima da cultura para garantir sua própria existência, pois ele se sente ainda forte o bastante para ter sob seu jugo a cultura mais violentamente desencadeada, e encontra sua confirmação logo que a cultura mais extensa de seus funcionários e de seus exércitos fornece afinal de contas uma vantagem a ele, o Estado, na sua rivalidade com os outros Estados. (NIETZSCHE, p. 74, 2003)

Ademais, a outra tendência, a de redução máxima da cultura diz respeito à valorização exacerbada do erudito (especialista) e “conduz a superficialização

do espírito, ao entorpecimento do impulso crítico, emancipatório e criador” (GIACÓIA, 2005, p.68). Nietzsche (2011) infere que esta tendência prega a divisão do trabalho nas ciências e a especialização em determinada área, tendo os indivíduos como funcionários a serviço do Estado, *fiéis às pequenas coisas* e alheios a tudo que se mostra importante, mas diferente de seus interesses.

Se na sua especialidade ele está acima do *vulgus*, para tudo mais, quer dizer para tudo que é importante, não se mostra diferente deste. Assim, um erudito, exclusivamente especializado, se parece com um operário de fábrica que, durante toda sua vida, não faz senão fabricar certo parafuso ou certo cabo para uma ferramenta ou uma máquina determinadas, tarefa na qual ele atinge, é preciso dizer, uma incrível virtuosidade. (NIETZSCHE, p. 75, 2011).

Em sua especialidade, o erudito realiza com entusiasmo e eficácia o que se propõe a fazer, uma habilidade pontual a serviço da ciência e do Estado moderno. Todavia, especialização e funcionalidade na educação afasta o indivíduo da verdadeira cultura, através desta imediatividade, do caráter pontual de suas habilidades, de seu caráter passivo e receptivo, encontrando-se alheio a qualquer outra preocupação diferente de sua especificidade, reduzindo a cultura a um mero instrumento funcional, que obedece a interesses terciários, produzindo, assim, uma *pseudocultura*.

Nietzsche elenca que os estabelecimentos de ensino de sua época não estariam contribuindo para o desenvolvimento da cultura, ao contrário, eles preocupavam-se em subsidiar as necessidades da vida. Não formavam homens e mulheres voltados para a cultura autêntica, mas servidores obedientes e preparados para o mercado e o Estado. De acordo com Dias (2012), quando se dá ênfase à profissionalização, com o intuito de “criar pessoas aptas para ganhar dinheiro”, há a impossibilidade dos estabelecimentos de ensino se voltarem para o desenvolvimento da cultura.

Ao contrário da cultivação dos espíritos, observa-se uma inteligência a serviço do Estado, suprimindo a dimensão criadora do indivíduo, gerando, deste modo, uma *barbárie cultural*. Haja vista que Nietzsche, ao criticar estes intelectuais de seu tempo, os vê imbuídos de conhecimentos alheios, imitadores de modelos passados e que os tem de modo artificial, estes seriam os jornalistas, viventes do passado e assassinos do presente.

4 O JORNALISMO E A ANIQUILAÇÃO DA CULTURA

O Jornalismo é a confluência entre as tendências de ampliação e redução

máxima da cultura. Nietzsche (2011) discorre que “o jornal substitui a cultura” (p. 76) e o jornalista, o senhor do momento, o gênio. O jornalista vive do imediatismo e graças ao gênio de outros, através de uma “erudição histórica”. No *Gymnasium*, por exemplo, Nietzsche (2011), ao se referenciar à cultura alemã, discorre que “(...) se imprime o caráter repulsivo do nosso jornalismo estético nos espíritos ainda não formados dos jovens. o próprio mestre aí semeia os germes de uma grosseira e deliberada compreensão crítica estética, embora sendo somente uma impertinente barbárie”. (p. 83).

Estes *homens cultos* desenvolvem uma cultura livresca, um saber em torno da cultura que enaltece os *espíritos históricos*, confundindo-se com a verdadeira cultura e negando a criação de novos valores *afirmativos da vida*. Todavia, a cultura se inicia, justamente, como sugere Nietzsche (2011), “quando começa a tratar o vivo como vivo” (p. 82), cultura e vida; neste sentido, não devem ser tratadas separadamente, uma depende da outra para o desenvolvimento mútuo.

Visando isto, Nietzsche relata que nos estabelecimentos de ensino que se preocupam com o prevailecimento da cultura autêntica, o mestre deve começar pela repreensão do *interesse histórico*, valorizando o agir em detrimento do conhecer. Neste sentido, reconhece Dias (2012), Nietzsche não tem a pretensão de condenar a história por ausência de sentido, mas sim de discutir “em que medida a história pode ser útil à vida” (p. 17), o excesso do caráter histórico mumificaria a vida, separando cultura e vida, fossilizando o presente.

(...) a introdução de orientações históricas com viés científico, em vez de uma construção prática e de um hábito, a ligação de certos exercícios exigidos nos ginásios com o espírito suspeito do nosso ambiente jornalístico (...) nos dão a triste certeza de que as forças mais sadias que vêm da Antiguidade clássica não foram ainda descobertas nos nossos ginásios. (NIETZSCHE, p. 100, 2011).

Além disto, Nietzsche (2011) defende a valorização do mestre e a disciplina nas instituições de ensino. Segundo o pensador, exige-se dos jovens uma maturidade para tomar escolhas que ainda não os pertence, rejeitando “todos os excessos de forma e de pensamento, quer dizer, sobre tudo o que nesta idade é de uma maneira geral característico e individual” (p. 85), dando-os uma “liberdade”, contestada pelo poder que o Estado possui nestas instituições, que desfigura o papel do mestre como guia e protetor no sistema educacional.

Nietzsche (2011) elenca que os métodos de ensino modernos também são fatores contribuintes para a *barbárie cultivada*, por carregarem um caráter antinatural. Os estudantes, principalmente os universitários, através da *liberdade*

acadêmica que os permite apenas escolher o que querem escutar, torna-os ouvintes durante todo o processo de ensino. Já o professor, ele que é o ser falante, que às vezes “lê enquanto fala”, separa a percepção dos estudantes (ouvintes) do que ele pensa.

Uma só boca que fala para muitos ouvidos e metade de mãos que escrevem- eis o aparelho acadêmico externo, eis a máquina cultural (...). Para todos os demais, o possuidor desta boca está separado e é independente dos detentores daqueles muitos ouvidos: e esta dupla autonomia é louvada entusiasticamente com o nome de “liberdade acadêmica”. (NIETZSCHE, p. 147, 2011).

Entre a boca e os ouvidos, isto é, entre estes dois grupos, professor e educando, existe o olhar vigilante do Estado para relembrá-los que é o objetivo e o fim destes procedimentos de fala e escuta, respectivamente. Na falsa ideia de *liberdade* que repousa nas instituições de ensino, reside, entretanto, o adestramento educacional, tendo o estudante como sujeito passivo, sujeito este que somente escuta, e o professor, o detentor de um *pseudoconhecimento*, que o legitima aos seus fiéis e dóceis ouvintes. (NIETZSCHE, 2011).

5 CONCLUSÃO

Nietzsche (2011) diagnóstica que quando a educação orienta-se para uma função, movida pelo *espírito utilitário*, por intermédio de exames obrigatórios, que tem o sujeito como indivíduo alheio às problemáticas de seu tempo, a cultura não pode crescer e se desenvolver, definhando-se. Uma educação, que tem por finalidade criar funcionários para ocupar cargos, não está a serviço da cultura, mas sim indica o caminho a ser percorrido pelos jovens para a sobrevivência e obtenção de dinheiro.

Apensar das críticas de Nietzsche pertencerem ao passado, na Alemanha do século XIX, é notório que suas inquietudes a respeito da educação podem servir como possibilidade de uma interpretação rica sobre a educação hodiernamente. O modelo educacional moderno encontra-se enraizado na educação brasileira atual, a supervalorização do erudito e da ciência, deixa aquém a possibilidade de desenvolvimento das diferentes formas de sensibilidade do sujeito, apoiada em uma estrutura burocrática e formal.

As atuais políticas afirmativas na educação brasileira, que tem como ideal a democratização da educação, do direito de aprender, acaba tendo um caráter homogeneizador, quando desconsidera as diferenças existentes entre os jovens. Esse ideal de homogeneização está, todavia, a serviço de interesses mais amplos.

A criação de *homens correntes* ainda é latente. Criam-se nas escolas, por muitas vezes, sujeitos dóceis e domesticados, incapazes de criticar o que os cerca, desatentos ao olhar vigilante do Estado.

Notas

1 Universidade do Estado do Amapá. Graduada em Filosofia. Orientadora: Prof. Ms^a. Alzira Marques Oliveira. E-mail: hosson.natalia@gmail.com

Referências bibliográficas

BENTIVOGLIO, J. C. **Cultura política e historiografia alemã no século XIX. a Escola Histórica Prussiana e a Historische Zeitschrift.** In: *Revista de Teoria da História*, v. 3, p. 20-58, 2010.

DIAS, R. **A educação e a incultura moderna. Nietzsche pensa a educação.** Biblioteca do professor, São Paulo, p. 16-25, maio, 2012.

GIACOIA, J. **Nietzsche & Para além do bem e do mal.** Rio de Janeiro: Johar Editora, 2005.

NEUKAMP, E. **O que pensava o professor Nietzsche.** In: *Revista Virtual dos Professores*, Porto Alegre: PMPA/ SMED, v.3, p.3, 2007.

NIETZSCHE, F. **Escritos sobre educação.** Trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho. 5.ed. Rio de Janeiro: PUC- Rio; São Paulo: Loyola, 2011

A HISTÓRIA EM VICO E SUAS CONTRIBUIÇÕES À CONTEMPORANEIDADE

Wirley Quaresma da Cunha¹

1 A CRÍTICA DE VICO AO PENSAMENTO MODERNO

No século XVII, percebemos uma reviravolta no cenário filosófico e na maneira do homem perceber o mundo. Contrastando com o pensamento filosófico absoluto na idade média, onde tínhamos a influência predominantemente teocrática na forma de pensar, a filosofia moderna afirma-se a partir da cisão em relação ao pensamento medieval. A razão teológica foi sendo substituída por uma forma de pensar estritamente humanística, cujo eixo deslocou-se de Deus para os homens, em outras palavras, libertando-se das rédeas eclesiásticas, conquista-se autonomia no pensar, preponderando o caráter racional.

Com isto, o homem se convence da possibilidade de ultrapassar limites até então intransponíveis do conhecimento, aventurando-se a conhecer o mundo que o cerca, por meio de suas próprias faculdades, isto é, o *cogito*, marco divisor da modernidade, inaugurando assim a distinção entre sujeito cognoscente e objeto do conhecimento. Neste contexto, a relação do homem com o mundo se altera, o mundo natural passa a ser visto pelo olhar inquiridor do cientista, como objeto de conhecimento passível de ser mensurado. O véu que antes encobria e ofuscava o conhecimento da natureza passava gradativamente a ser descoberto.

Iniciada no final da Idade Média, a chamada Revolução Científica tomou forma ao longo do século XVII. No decorrer do século seguinte ela se expandiu para diversas áreas do conhecimento, fazendo nascer uma nova cultura, na qual a ciência mecanicista se constituía como núcleo de uma nova racionalidade, rompendo definitivamente com as estruturas medievais baseadas numa razão teológica. (GUERRA, 2005, p.15)

O precursor da revolução científica na modernidade foi Galileu Galilei (1564-1642) ao pensar a natureza de uma maneira mecânica, como um sistema fechado e regulado por leis mecânicas, portanto passível de ser decifrado e compreendido pelo homem que o toma como objeto, como fica claro em sua famosa passagem:

A filosofia está escrita neste enorme livro, que está continuamente aberto diante dos nossos olhos (refiro-me ao Universo) mas não pode ser entendido se antes não se aprende a entender a língua e os caracteres nos quais está escrito. Está escrito em língua matemática.

e os caracteres são triângulos, círculos e outras figuras geométricas. (GALILEU, 1983, p. 119)

Giambattista Vico (1668-1744), filósofo italiano de Nápoles, situa-se neste contexto, mas diferentemente da maioria de seus contemporâneos não se curva frente ao frenesi do racionalismo predominante, ao contrário, se posta como um ferrenho combatente frente a forte tendência ao modelo matematizante de ciência. Por conseguinte, consideramos a crítica feita por Vico à concepção de sujeito estabelecida na modernidade, ser um passo basilar para a constituição de seu intento maior, de fundamentar uma nova ciência que tem como fundamento o mundo das realizações humanas, a *ciência histórica*.

Nesta linha, sua filosofia se constitui fundamentalmente no confronto ao racionalismo de Descartes (1596-1650), principal expoente do ideário da modernidade. Ele se tornou o principal expoente deste período ao assumir a responsabilidade de pensar e formular as bases para a ciência com um princípio epistemológico estabelecido pela razão, quando através do método dedutivo assegurou a possibilidade de uma ciência da natureza. Com isto, submete a natureza à unidade da razão, já que a consciência da existência de um sujeito receptor de conhecimento se faz inquestionável, cria assim uma separação fundamental no pensamento humano com a afirmação de um sujeito epistêmico, elemento primordial na constituição da ciência moderna.

Os filósofos inspiraram-se largamente na justeza do método dedutivo que era utilizado nas matemáticas, devido à sua exatidão, com isto pretendiam atingir o mesmo sucesso e rigor das operações matemáticas no conhecimento dos fenômenos naturais.

O método cartesiano exclui o incerto e o duvidoso, recusa a imaginação como parte constituinte do processo do conhecimento, pois a considera como fonte de ilusões e inverdades, conseqüentemente o conhecimento do mundo humano não tem espaço no âmbito científico. Vico então, se põe de encontro, através da crítica ao princípio epistemológico *cogito ergo sum*, ao considerar que este não pode ter para as ciências a mesma funcionalidade de um princípio matemático.

Considerando o conceito de sujeito como princípio fundamental da epistemologia moderna, fica claro que ao criticar a *res cogitans*, Vico coloca-se de encontro a toda concepção de conhecimento elaborado na modernidade. Inaugurando, desta forma, uma nova epistemologia e conseqüentemente uma

nova metodologia.

É louvável como o filósofo italiano encontra subsídios em sua filosofia para pensar a cientificidade dos saberes de uma maneira diferente daquela que tem a objetividade em seu cerne, em outras palavras, distinta da concepção que tem o sujeito enquanto princípio norteador no processo cognoscente.

Vale ressaltar que Vico se diferencia de alguns intelectuais contemporâneos, tais como Augusto Comte (1798-1857) e John Stuart Mill (1806-1873), cujo esforço intelectual foi defender o caráter científico das ciências humanas, porém adequando-as ao modelo positivista de ciência, o qual não possui o mesmo assentimento de legitimidade na filosofia viquiana e concomitantemente não terá serventia na fundamentação da ciência histórica ou ainda como prefere Vico, na *nova arte crítica*.

Vico percebe a existência de duas ordens de conhecimentos até então desconsideradas pelos *doutos*, a ordem do *verum*, proveniente da filosofia, conhecimento de natureza dedutiva e por isto demonstrável, peculiar às matemáticas, e a ordem do *certum*, da certeza, que diz respeito ao verossímil, aquilo que não é a verdade mais que dela se aproxima, conhecimento característico da ciência histórica. O discernimento destas duas ordens de conhecimento foi fundamental para ele entender o equívoco do pensamento moderno ao ignorar os assuntos humanos, pois desconsideraram a ordem da verossimilhança. Assim, atribui *status* científico a um conhecimento que parte do verossímil através do método filológico-filosófico.

Como sabemos, devido a sua precisão, o método proposto para as ciências naturais surge a partir da metodologia das matemáticas, na qual a verdade pode ser demonstrada a partir de um axioma ou princípio dedutivo, por conseguinte este conhecimento pertence à ordem do *verum* (verdadeiro) e sua validade lógica é inquestionável. No entanto, não se pode esperar que o mesmo rigor lógico daquela fosse válido para o mundo natural, pois não há nenhum elo fundamental entre as verdades matemáticas, que são obras da razão humana, com os fenômenos da natureza, cuja causa não lhe diz respeito, embora se estabeleça correlações, diria geométrica entre estes dois elementos, a lógica e o fenômeno.

Para Vico, existe um conhecimento de superfície criado pelo homem que tem realidade própria apenas no âmbito lógico-racional, inclusive nele é possível estabelecer várias operações subsidiadas pela coerência intrínseca a esta

estrutura. Esta funciona da seguinte maneira, legitima-se a partir do princípio unificador da ideia *clara e distinta*, na medida em que se estabelece um princípio indubitável através do qual as deduções são realizadas, sempre na concordância desses princípios. Para Vico este conhecimento é inerente à veracidade, já que a verdade se faz inquestionável, pois as causas podem ser demonstradas a partir do princípio de que foi feita a dedução, por isso pertence a ordem do *verum*.

No entanto, a ilusão dos filósofos modernos consiste em confiar a realidade própria do mundo lógico-matemático ao mundo material que não é lógico, ora é impossível através daquele apreender a *causa sui*² deste, conseqüentemente deduzir leis gerais que regem a natureza, embora seja possível nela intervir, mas apenas podendo imitar um determinado processo através de métodos e mensurações, mas nunca alterá-la em sua essência fazendo-o acontecer de outra maneira, pois à mente humana é omitido o conhecimento de sua criação:

A firmeza das verdades matemáticas não procede da claridade e distinção dos seus conceitos, mas do objeto sobre o qual predica, que é uma ficção criada pelo homem, pois a mente humana possui as causas desse objeto, uma vez que ‘saber significa compor os elementos das coisas’, porque são utilizados e dados mediante informações certas que, em função da origem da coisa, combinam-se através de determinados elementos e não outros. (NUNES, 2009, p. 36)

A utilização do método cartesiano para a obtenção de conhecimento e, conseqüentemente a justificação de uma ciência da natureza por meio de critérios de verdade prescritos pela razão foi o alvo principal das críticas de Vico. Este contestava a pretensão existente desde Galileu de construir um mundo *a priori* das coisas (da ordem do *verum*), em outras palavras, os modernos acreditavam poder encontrar na natureza a mesma regularidade existente nas deduções matemáticas, concentrando suas atenções nas operações lógicas; mesmo sem nunca penetrar na verdadeira essência do mundo acreditavam estar de posse desta, o que Vico contesta.

Devido ao entusiasmo diante dos progressos científicos alcançados pela ciência moderna, o homem coloca-se diante da natureza transformando-a em objeto do conhecimento, acreditando ser possível entender perfeitamente o mundo natural, no entanto devido à nossa natureza limitada nos é possível apenas conhecê-la de maneira superficial, obtendo apenas um conhecimento aparente, todavia nunca entendê-lo em sua essência como acreditavam os modernos. Ora, já em Aristóteles o conhecimento considerado mais sublime é aquele que se dá pelas causas (*per causas*), por isso o conhecimento da matemática é verdadeiro, ao criá-la dispomos de suas causas, por outro lado não detemos as causas da criação do mundo, pois é obra do Primeiro fazedor

(Deus), ele detém a sua *causa sui*.

A convicção acerca da existência de uma ordem natural, que poderia ser transcrita ou decodificada no âmbito racional de maneira clara, tal como são as demonstrações feitas pelas matemáticas, ocorre dada a limitação de nossa capacidade cognitiva para entender a natureza. A enorme vontade do homem em ordenar e classificar a realidade que lhe cerca deve-se à ânsia de assimilar e entender a si próprio enquanto ser inserido nela.

Vico percebe a incongruência de tal postura considerando que os conceitos da matemática são de natureza abstrata, criadas pela mente humana, enquanto por outro lado o mundo natural é de natureza material e a sua criação é distinta da criação do homem. Por este motivo, a validade das operações dedutivas da matemática está, quando no seu âmbito restrito, regido por regras lógicas, quando o homem tenta transpor esta ordem para o mundo físico, esta esbarra numa certa inadequação entre a natureza e a matemática.

Por conseguinte, as forças que movimentam a natureza são independentes da nossa vontade, e o esforço do homem está em querer dominá-las. Se o homem não conhece plenamente a natureza porque ele não a criou, pode apenas reproduzir algum fenômeno em particular, isto é, mediante equipamentos e condições ideais. Um conhecimento pleno da natureza só o Primeiro Fazedor (Deus) pode ter, pois ela é criação sua, ao homem é possível conhecer o mundo civil ou histórico já que este sim é uma construção sua.

Por isso, para Vico fica evidente que o método dedutivo cartesiano não seria capaz de nos dar a *causa sui* acerca das coisas e, portanto não nos proporcionaria o conhecimento pleno acerca da natureza. Da mesma forma para as ciências humanas, de modo que os acontecimentos humanos diferem e muito do rigor exigido naquelas abstrações lógicas; por serem incertos por natureza, pertencem à outra ordem de conhecimento, à ordem do *certum*³ ou da verossimilhança.

Vico rejeita a exclusividade do método geométrico em prol de uma epistemologia que valorizasse a sabedoria prática. O conhecimento da história não se limita a um campo restrito e fechado tal como na matemática - na qual não se obtém nada de novo - a história se dá por meio da ação do homem, matéria esta que não é apreciada para o cartesianismo, por conservar-se encerrado em estruturas lógicas e à conformidade de seus parâmetros. Se por um lado vangloriavam-se de um avanço da técnica, por outro abdicaram da própria condição humana.

2 APROXIMAÇÕES COM A FILOSOFIA ECOLÓGICA

Como vimos, a modernidade cria com a descoberta do *cogito* uma ruptura epistemológica fundamental, traçando a linha que demarcará o horizonte do conhecimento científico na idade moderna e nos séculos posteriores. Porém, este prisma trás conseqüências não somente na forma de se obter conhecimento, mas também nas transformações ocorridas na sociedade, sejam elas políticas, econômicas, e na própria maneira do homem se relacionar com o meio ambiente. Na contemporaneidade, a efetividade do método racionalista passou a ser colocada em xeque frequentemente, principalmente com a crise da física newtoniana e o surgimento da teoria da relatividade de Einstein e o princípio de incerteza de Heisenberg.

A figura do sujeito moderno e sua sobreposição em relação à natureza é alvo também das críticas formuladas pela *Filosofia Ecológica*, que surge a partir da década de 60 principalmente com os trabalhos de J.J Gibson e G. Bateson (Gonzalez, 2011) se propondo como uma área de pesquisa filosófica interdisciplinar. Esta desconstrói, tal como Vico outrora havia feito, a visão do homem estritamente racional, que se volta para a natureza como ser à parte desta, propondo uma nova visão desta relação, de interação e inserção no meio.

A Filosofia Ecológica se diferencia da Filosofia da Ecologia, pois esta ainda segue um prisma racionalista na medida em que procura racionalizar a relação do homem com a natureza, enquanto que aquela adota a visão sistêmica de mundo e do conhecimento, enxergando os conhecimentos de maneira desfragmentada, já que surge em contraposição ao pensamento racionalista.

...os princípios da Filosofia Ecológica se contrapõem aqueles da visão racionalista mecanicista sobre a natureza. Em primeiro lugar, ela retira o homem do centro do universo e busca descobrir o que parece ser o seu nicho natural na dinâmica da vida auto-organizada e compartilhada por inúmeras formas significativas de existência. (GONZALEZ, 2011, p. 29)

A Filosofia Ecológica posiciona-se no mesmo embate enfrentado por Vico, ao rejeitar a separação dualista entre sujeito e objeto, vê o ser humano imerso no ambiente e em plena interação com este, considerando a dinamicidade a qual lhe é inerente, inclusive ao homem, enquanto ser inserido neste ambiente. Contrastando, portanto, com o pensamento moderno, em clara alusão ao pensamento de Galileu Galilei em relação ao mundo, que o considerava como o sistema fechado e regido por leis mecânicas, a Filosofia Ecológica se afasta da noção do mundo como uma máquina:

A terceira suposição fundamental da Filosofia Ecológica é que a natureza não é uma máquina gigantesca, mas sim um sistema informacional, dinâmico e qualitativo, que tem os seres vivos entre os seus constituintes fundamentais. Nesse sistema, o acaso e os processos auto-organizadores desempenham um papel importante no estabelecimento de novidades e na preservação da vida. (GONZALEZ, 2011, p. 29)

Quando rejeita a visão racionalista do funcionamento de mundo, a filosofia ecológica naturalmente contesta a veracidade e o modelo científico adotado pelas ciências naturais. Vico de maneira perspicaz antecipa a crítica, e constata que os conhecimentos que as ciências naturais produzem em relação ao mundo são superficiais. No entanto, não implica dizer que a Filosofia Ecológica irá abandonar estes conhecimentos, pois utiliza a interdisciplinaridade, as comprovações científicas são importantes enquanto material de teorização, principalmente aquelas que dialogam com a sua abordagem, mas ainda permanece ao nível da comparação.

Nesse sentido, a filosofia ecológica vem corroborar que as ciências aos moldes modernos possuem suas limitações, tanto os conhecimentos provenientes exclusivamente das sensações, aproximando de um empirismo, quanto àqueles que se baseiam fundamentalmente na razão e suas abstrações lógicas, são insuficientes para o conhecimento, haja vista que a lógica existente no mundo não é de ordem racional, como exposto por David Large:

A abordagem ecológica da mente é baseada na reciprocidade entre organismo e ambiente. Em particular, a reciprocidade ecológica entre a mente e o mundo físico explicita a relação entre ambos e remove a necessidade de qualquer separação dualista. Essa reciprocidade surge da descrição do ambiente ecológico como o que está disponível para a mente, ou, se você preferir, o que está disponível para se pensar. Esta abordagem rejeita considerações que repousam nas sensações, dado que elas não explicam o relacionamento entre o mundo e o organismo de modo correto; Nesse sentido, explicações físicas são – na melhor das hipóteses – incompletas. (LARGE, 2011, p. 352)

É importante destacar que o conceito de interação é central na Filosofia Ecológica, esta perspectiva desconsidera o monopólio do sujeito sobre o conhecimento do mundo, mas considera que a mente dos diferentes seres é formada e se processa a partir das informações disponíveis no ambiente ecológico, as *affordances*. O termo interação não está presente no pensamento do filósofo italiano, mas é possível estabelecer correlações com este conceito, por exemplo, podemos estabelecer relação com o conceito de mente primigênia. Para Vico, esta se constitui como uma instância anterior à racionalidade, o homem possuía um raciocínio ainda dúbio e incipiente, mas fundamental no processo adaptativo, pois esta com recursos parcos ordena o mundo humano a partir das disposições presentes no ambiente:

Neste arranjo adaptativo a mente primigênia passou a recolher elementos assemelhados em função de uma taxonomia ingente, própria da sensibilidade porque instintiva e a formar e conjugar imagens ainda rudimentarmente fantásticas e divinizantes, numa escala latente e emergente de uma geração imperceptível que aflorava silente num despertar amorfo desta mente lerda e estulta, primordial e incipiente. Assim foram lentamente ganhando contornos, agregando sinais e formando conjuntos imagéticos no transcurso social da vida em grupo. (NUNES, 2012, p. 7)

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Notamos como a concepção viquiana ocasionou uma ruptura de certo modo com o pensamento majoritariamente aceito em sua época, o cartesianismo, através da crítica ao princípio epistemológico cartesiano *cogito ergo sum*, ao considerar que este não pode ter para as ciências a mesma funcionalidade de um princípio matemático, com isto o filósofo italiano afasta-se da pretensa necessidade da evidência, e estabelece na relação do fazedor com a sua obra, a chave para a compreensão do processo cognoscente, na medida em que o conhecimento nesta filosofia é considerado *per causas*, conseqüentemente o conhecimento da história é visto por quem lhe dá causa, ou seja, o homem, e somente este pode conhecê-la.

Vimos também como é possível estabelecer uma aproximação entre o pensamento viquiano com a filosofia contemporânea, mais especificamente com a Filosofia Ecológica, a partir de seu anticartesianismo. Vico já fazia reflexões em uma perspectiva de pensamento que só viria a ter mais espaço na contemporaneidade, principalmente com a crise da ciência moderna, na contemporaneidade o homem começa a se confrontar com as conseqüências de uma forma de pensar que fora erigida na modernidade.

Vico já alertava para os perigos da supervalorização da razão. Se o avanço da técnica e ciência moderna trouxe avanços para a humanidade, a forma de considerar o ser humano como acima da natureza e de outros seres que habitam este mundo trouxe vários problemas. Problemas que vão desde o caráter epistemológico e pedagógico, como os de natureza ambientais, que decorrem da maneira como o homem passou a tratar o ambiente que o cerca, deixando de se sentir parte deste para tratá-lo com o intuito de dominar.

Vico não teve um reconhecimento em sua época, talvez por se colocar diante do pensamento majoritariamente aceito como um crítico impiedoso. Seu reconhecimento só passou a ser dado nas últimas décadas, a partir de alguns estudos de especialistas em sua obra, mas mesmo assim o número de trabalhos

sobre este pensamento ainda é incipiente.

Para nós, a principal contribuição de Vico para humanidade foi, em meio à evolução estridente da técnica, nos fazer refletir acerca da real condição humana e alertar para os perigos de o homem incorrer no abrandamento de sua natureza inventiva e então perder o caráter autoral de sua própria vida, ignorando a importância da imaginação e ingressar em uma forma de vida completamente uníssona, repetitiva, movida pelo ritmo das máquinas, quando muito se assemelhando destas.

Notas

¹ Graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Pará. Pós-graduando do curso de Especialização em Educação para as Relações Étnico-raciais do Instituto Federal do Pará. Membro do Grupo de Filosofia Temática-GFT/UFPA). Orientador: Dr. Sérgio Nunes. E-mail: wirlleyquaresma@outlook.com.

² “*Causa sui*” remete àquilo que é causa de si mesmo, e não depende de outra coisa para existir, este termo começou a ser utilizado na filosofia no medievo referindo-se principalmente a Deus enquanto substância (FERRATER, 2004 p. 442).

³ A ordem do *certum* ou da certeza diferencia-se do conhecimento exato oriundo das matemáticas ao caracterizar-se pela incerteza, portanto tal conhecimento pertence à ordem da verossimilhança, ou seja, aquilo que não é a verdade, mas que dela se aproxima.

Referências Bibliográficas

BARROS, Ivan Kowaleski Figueira de. **A concepção de história em Giambattista Vico**. 2010. 101 f. Tese (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2010.

BERLIN, Isaiah. **Vico e Herder**. Tradução: Juan Antônio Gili Sobrinho. Brasília: UNB, 1982.

DECARTES, René. **Discurso do Método/Meditações Metafísicas**. Tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

GONZALEZ, M. E. **Visões de mundo, uma reflexão a partir da perspectiva da filosofia ecológica**. In: *A (in) sustentabilidade do desenvolvimento: meio ambiente, agronegócio e movimentos sociais* / Org. Mirian Cláudia Lourenção Simonetti – São Paulo: Cultura Acadêmica; Marília : Oficina Universitária, 2011.

FERRATER MORA, José. **Dicionário de Filosofia Vol. 1**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

GUERRA, Andreia; BRAGA, Marco; REIS, José Claudio. **Breve história da ciência moderna.** das luzes ao sonho do doutor Frankenstein. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005. 3 v.

GUIDO, Humberto. **A barbárie da reflexão e a decadência moral:** a crítica de Vico a cultura do Iluminismo. Editora Philosophia, UFU, 2002.

_____. **A positivação da história como negação do projeto de Vico para as Ciências Humanas.** Educação e Filosofia, UFU, 1999.

LARGE, David. **O que é filosofia ecológica?** Trad. Juliana Moroni, Eunice Gonzalez, João Moraes. Revista Kínesis, Vol. III, n° 05, Julho-2011, p. 349-355. Marília-SP, 2011.

NUNES, A. S. C. **A arqueologia da linguagem em Giambattista Vico.** 2009. 164 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

_____. **A linguagem incipiente ou a formação da mente primigênia.** Revista Kínesis, Vol. IV, n° 08, Dezembro 2012, p. 1-12. Marília-SP, 2012.

ROVIGH, Sofia Vanni. **História da filosofia moderna:** da revolução científica a Hegel. São Paulo: Loyola, 2002.

VICO, Giambattista. **Opere Filosofiche.** Introduzione di Nicola Badaloni. Firenze: Sansoni Editore, 1971.

_____. **Princípios de ciência nova.** acerca na natureza comum das nações. Tradução do original italiano intitulado Principi di Scienza Nuova. Tradução: Jorge Vaz de Carvalho. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

ARTIGOS DAS PALESTRAS

A Política como Expressão do *Amor Mundi* em Hannah Arendt.

Verônica de Araújo Capelo¹

O pensamento de Hannah Arendt se constitui como uma reflexão fundamental da filosofia política contemporânea sobre a dignidade da política, e que assume capital importância nos dias atuais, frente a um mundo onde se opera o crescente esvaziamento do espaço público e a transformação do cidadão em mero consumidor, sendo a política reduzida à gestão burocrática das pautas econômicas da sociedade.

Nascida em Linden, subúrbio de Hannover, na Alemanha, em 14 de outubro de 1906, e pertencente à classe média judaica assimilada, Hannah Arendt ingressa, aos 18 anos, na Universidade de Marburg. Tendo como orientador o filósofo existencialista cristão Karl Jaspers, Arendt defende sua tese de doutorado em 28 de novembro de 1928, sob o título *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*, onde desenvolve uma reflexão política e filosófica sobre a importância de Agostinho para a doutrina e o pensamento cristãos.

Julia Kristeva², renomada psicanalista, filósofa e semióloga búlgara, naturalizada francesa, no tomo I de sua trilogia *O Gênio Feminino: A vida, a loucura e as palavras* (Rocco, 2002) onde perscruta trajeto de três importantes figuras femininas – Arendt, Melanie Klein e Colette –, que nos legaram “uma obra enraizada na biografia de sua experiência”, faz o seguinte comentário sobre *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*, de Arendt.

Efetivamente essa primeira pesquisa abstrata, puramente filosófica, questiona – no cerne do elo transcendental que é o amor cristão – o elo plural que une os homens ao mundo. O programa de uma obra por vir já é traçado: o **tema da vida** por intermédio do **amor**, estrutura esse trabalho inaugural e nos permite reler Santo Agostinho com Arendt à maneira de seu pensamento ulterior. (Kristeva, Julia. *O Gênio Feminino: a vida, a loucura e as palavras*. Tomo I. Rio Janeiro: Rocco, 2002, p. 42 – grifos da autora).

Kristeva assinala que a obra de Arendt sobre o *Amor em Santo Agostinho*, gravita em torno de uma tríade temática – mundo, vida e amor –, tríade esta que irá conferir a própria direção e o sentido mais profundo de toda sua obra vindoura.

A ascensão dos nazistas ao poder, na Alemanha, em 1933, leva Arendt a engajar-se no grupo sionista liderado pelo seu amigo Kurt Blumenfeld. Após ser presa, Arendt foge sem documentos do país, e fixando-se em Paris onde

torna-se amiga de outros refugiados como seu futuro esposo Henrich Blücher, e o filósofo Walter Benjamin.

A obra *As Origens do Totalitarismo*, considerada um clássico do pensamento político do século XX, começa a ser escrita por Arendt logo após sua chegada aos Estados Unidos em 1941, sendo publicada dez anos mais tarde.

Nesta obra, e em outras subseqüentes, Arendt constata que a marca da modernidade consiste na *ruptura da tradição*, e que implica na *transmissibilidade* de certos bens ou “tesouros culturais”, que possibilitam estabelecer um vínculo entre passado e presente. O rompimento desse fio que une passado e presente resulta na perda dos “tesouros” do passado, tendo-se como conseqüência o obscurecimento de nossa compreensão sobre o presente.

No ensaio sobre Walter Benjamin, da obra *Homens em Tempos Obscuros*, Arendt comenta a relação entre tradição e autoridade:

Na medida em que o passado foi transmitido como tradição, possui autoridade; na medida em que a autoridade se apresenta historicamente, converte-se em tradição. Walter Benjamin sabia que a ruptura da tradição e a perda de autoridade que ocorriam durante sua vida eram irreparáveis e concluiu que teria de descobrir novas formas de tratar o passado. (Arendt. Hannah. *Homens em Tempos Sombrios*. SP: Companhia das Letras, 1987. p. 165-166).

Assim como Benjamin, Arendt buscará novos caminhos de acesso e compreensão sobre a relação passado–presente, e numa operação de “desmontagem” tomará os cacos e fragmentos da tradição destruída como elementos para a instituição de uma nova concepção de política e mesmo de filosofia, exercendo o “*pensar sem corrimão*” (**Denken ohne Geländer**), expressão utilizada por Arendt para referir-se à capacidade humana de julgar sem parâmetros anteriores.

Afirmando tal capacidade humana de julgar sem parâmetros e ciente da impossibilidade de adotar um “*valor último*” para *julgar* ao ser questionada por Hans Jonas sobre tal preceito, no Colóquio sobre a Redescoberta do Mundo Público em 1972, Arendt responde:

Se o nosso futuro dependesse disso que você afirma – ou seja, de que alcançássemos um valor último que do alto decidisse por nós [...] quem reconhecera este absoluto [ultimatum]? e Quais as regras para reconhecê-lo? [...] [Na catástrofe totalitária] não havia princípios últimos para os quais apelar com validade. [...] Aqueles que estavam firmemente convencidos dos denominados velhos valores foram os primeiros a substituí-los por um conjunto de

valores novos [...] A única coisa que o indivíduo chega a acostumar-se é a ter ‘um corrimão’ [um apoio] e um conjunto de valores, não importa quais. (apud. Melvyn. Hill. *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. in Wagner, Eugenia Sales. 2006: 237).

Hannah Arendt repudiava precisamente essa adesão cega a qualquer conjunto de valores que servisse como ‘corrimão’ para segurarmo-nos nos momentos de perplexidade e desamparo, evitando, assim, a tarefa de *pensar por si mesmo*, que remete à máxima kantiana de uma razão nunca passiva e erigida como instância crítica contra o preconceito e o “pensamento tutelado”, que são alimentados por nossa “preguiça e covardia”, como afirma Kant no célebre artigo “Resposta à Pergunta: Que é Esclarecimento? (*Aufklärung*)”. (Kant. Immanuel. 1985: 100-101).

A literatura, tão cara à Arendt, como uma das expressões do pensar mais profundas e encantadoras, tece reflexões incisivas sobre o sentido da existência humana e a importância da interrogação para o genuíno conhecimento de si mesmo e do mundo.

Clarice Lispector, cuja obra, segundo Benedito Nunes, “insere-se no contexto da filosofia da existência, por tratar de questões como a angústia, o fracasso, a comunicação intersubjetiva, geralmente ignoradas pela filosofia tradicional” (Nunes, 1976: 93), relata em seu romance *A Paixão Segundo GH*, a **desorientação, espanto e desamparo** – marcas da reflexão filosófica – sofridos por sua personagem, ao visitar o quarto dos fundos de seu próprio apartamento, e que ela desconhecia.

Não sei o que fazer do que vivi, tenho medo dessa desorganização profunda [...] Perdi alguma coisa que me é essencial, e que já não me é mais. Não me é necessária, assim como se eu tivesse perdido uma terceira perna que até então me impossibilitava de andar mas que fazia de mim um tripé estável. [...] É difícil perder-se. É tão difícil que provavelmente arrumarei depressa um modo de me achar. Mesmo que achar-me seja de novo a mentira de que vivo. [...] Não sei o que fazer da aterradora liberdade que pode me destruir. [...] Sei que precisarei tomar cuidado para não usar sub-repticiamente uma nova terceira perna que em mim renasce fácil como capim, e essa terceira perna protetora chamar de ‘uma verdade’. (Lispector. Clarice. 1979: 7-10, *grifos nossos, aspas da autora*).

A perda da “terceira perna”, no texto de Clarice Lispector, provoca desorientação, espanto e desamparo na personagem *GH*. Esta “terceira perna” é como uma muleta, que sob o nome pomposo de “verdade” – tão recorrente no discurso ideológico – nos impede precisamente de caminharmos por nós mesmos, embora nos acene com uma estabilidade enganadora. Clarice nos convida à necessária e feliz desilusão, pois que essa falsa verdade e esperança

propiciadas pela ilusão não que dar lugar à difícil e inevitável aventura da liberdade.

A ideologia totalitária, em sua versão nazista e stalinista, se pretende “detentora da chave da história” e assim capaz de “poder apresentar a solução dos ‘enigmas do universo’”, por conhecer de forma íntima as leis universais “leis universais ‘ocultas’” que “regem a natureza e o homem”. (**Arendt. *Origens do Totalitarismo*. op.cit. p. 189).**

O advento do totalitarismo, em sua terrível originalidade, apresenta-se como a expressão maior da ruptura da tradição na modernidade, e que se caracteriza pela destruição e perda de inteligibilidade das categorias do pensamento político clássico, e dos nossos padrões de juízo moral.

Criticando a submissão da historiografia moderna à noção de causalidade, onde as “causas” são tomadas como fundamentos absolutos manifestados em diversas figuras ou processos como “desenvolvimento”, “progresso”, “espírito absoluto”, “luta de classes”, etc., Arendt enfatiza que tal concepção leva os historiadores a minimizar o papel dos próprios atores em prol da *objetividade* e de uma pretensa perspectiva totalizante, o que resulta na negação do caráter singular e efetivamente novo de cada evento histórico. (*ver Arendt. H. “O Conceito de História, Antiga e Moderna” in Entre o Passado e o Futuro. SP: Perspectiva, 1988, p. 69-126).*

Referindo-se à marca de singularidade dos eventos históricos, Arendt irá ressaltar a importância do *novo*, na análise histórica:

O novo é o domínio do historiador que, ao contrário do cientista natural, preocupado com acontecimentos sempre recorrentes, lida com eventos que sempre ocorrem somente uma vez. Esse novo pode ser manipulado se o historiador insiste na causalidade e arroga-se a capacidade de explicar os eventos por meio de uma corrente de causas. [...] o real significado de todo evento transcende qualquer número de causa passadas que possamos atribuir a ele [...] o acontecimento ilumina o passado, jamais pode ser deduzido dele. [...] O que o evento iluminador revela é um começo no passado que até então estivera oculto. (*idem. p. 49).*

Fazendo da noção de *evento* a pedra de toque de sua concepção de história, e entendendo o *evento* como a instância de ruptura em relação ao passado e à tradição, Arendt está interessada em resguardar, a marca de *natalidade* que caracteriza as ações humanas, ou seja, a capacidade de iniciar, dar nascimento, proceder a um novo começo, o que configura, assim, o caráter de

imprevisibilidade do agir humano.

A Compreensão como Abordagem da História em Arendt.

Arendt adotará a perspectiva da compreensão na análise dos fatos históricos e da realidade como um todo, abordagem esta fundada na fenomenologia e no existencialismo.

Distinguindo-se da informação correta e do conhecimento científico a compreensão é um processo complexo, jamais produzindo resultados inequívocos. Trata-se de uma atividade interminável, [...] aprendemos a lidar com nossa realidade reconciliando-nos com ela, isto é, tentamos nos sentir em casa no mundo. [...]. (Arendt. H. "Compreensão e Política" in *A Dignidade da Política: Ensaios e Conferências*. RJ: Relume-Dumará, 1993, p. 39).

O caráter político da compreensão é ainda articulado por Arendt ao conceito de *phronesis* definida por Aristóteles como virtude cardinal para a **aptidão política**, geralmente traduzida como **prudência**, referente à sabedoria prática. A compreensão do homem político, na perspectiva arendtiana, consiste em: "*Ter presente a maior visão geral das possíveis posições e pontos de vista, dos quais o estado das coisas pode ser visto e a partir dos quais pode ser julgado*". (Arendt. Hannah. "A Questão da Guerra – A) A Guerra Total" in *O Que é Política?* RJ: Bertrand Brasil, 1999.p.101).

Dessa forma a *aptidão política*, remetendo à visão geral e dos vários pontos de vista sobre uma questão, requer a pluralidade, ou seja, a visão de conjunto de diferentes indivíduos.

Arendt, em *Origens do Totalitarismo*, aponta algumas condições básicas que propiciaram o advento do totalitarismo – enquanto expressão extrema de quebra da pluralidade –, entre as quais destacamos aquelas de caráter mais eminentemente político, como: o declínio do Estado-Nação, as guerras civis, o crescente avanço do ódio racial e nacional e o surgimento das massas. (Arendt. H. 1989: 31-76, 188-215, 300-324).

O declínio do Estado-Nação, que se verifica a partir da I Guerra Mundial (1914-1917), irá propiciar o dilaceramento da comunidade dos países europeus, e que se articula as guerras civis entre as nações, terão como um dos seus resultados mais dramáticos a "fabricação" de apátridas e minorias étnicas, ou seja, de povos sem pátria e Estado e que surgem após a liquidação de Estados multinacionais europeus, como a Rússia e a Áustria-Hungria. Tais povos não dispunham de governos que os representassem e protegessem, constituindo-se

como *povos sem Estado*. Juntamente com as minorias, esses povos sem Estado sintomatizam que um “elemento de desintegração completamente novo foi introduzido na Europa de pós-guerra”, a *desnacionalização*, que implicando na perda de nacionalidade e de todos os direitos civis, tornou-se uma poderosa arma da política totalitária. (Arendt. 1989: 301-302).

No que tange ao papel do ódio racial, no processo de desintegração da vida política europeia, Arendt nos alerta que a “ideologia racial” não foi uma invenção alemã, e se exerceu tão forte influência internacional nos anos 30, tornando-se inclusive doutrina estatal na Alemanha, é porque refletia a opinião pública de todos os países. Tal ideologia racista tinha profundas raízes no século XVIII, emergindo simultaneamente em todos os países ocidentais no século XIX, e tendo a política imperialista e colonialista reforçado tal ideologia. (*idem*, p. 188).

O surgimento das massas no início do século XX terá profundo impacto na vida sócio-cultural europeia e produzirá relevantes desdobramentos políticos. A massa, para Arendt, enquanto agregado numeroso de indivíduos atomizados e isolados, destituídos de referências ou interesses comuns, é um fenômeno sem precedentes históricos, generalizado após a Primeira Guerra Mundial, tendo como marca a indiferença quanto a si mesmas (*selflessness*) e quanto aos assuntos públicos e políticos, constituindo-se assim, como importante elemento de manobra dos governos totalitários e mesmo dos liberais, imersos numa cultura de massa. (Arendt. *As Origens do Totalitarismo*. p. 358, 361, 365).

Buscando explicitar a singularidade do fenômeno totalitário Arendt elenca como elementos centrais desta forma de governo a organização burocrática das massas, o terror total, a ideologia racista/imperialista.

A *organização burocrática das massas* baseava-se na “*lealdade total, irrestrita, incondicional e inalterável de cada membro individual*” aos líderes dos movimentos totalitários, constituídos tais movimentos como organizações maciças de indivíduos atomizados e isolados, e, por isso, facilmente manipuláveis e capazes de uma “*devoção e obediência absolutas*” aos objetivos do movimento e do partido único. (*idem*: 373-376).

O *terror* consiste numa forma de governo que advém quando a violência destrói todo o poder, enquanto capacidade de agir conjuntamente com os outros, e toda forma de oposição organizada, destruindo o espaço público (sindicatos, partidos, parlamento etc.) e a própria intimidade dos indivíduos e desmantelando toda a individualidade.

Referindo-se ao terror e sua modalidade de relação com a violência e o poder, diz Arendt:

O terror não é o mesmo que a violência; ele é, antes, a forma de governo que advém quando a violência, tendo destruído todo poder, ao invés de abdicar, permanece com o controle total. [...] a eficiência do terror depende quase totalmente do grau de atomização social, toda forma de oposição organizada deve desaparecer antes que possa ser liberada à plena força do terror. (Arendt. H. *Sobre a Violência*. RJ: Relume-Dumará, 1994, p. 43).

Arendt ressalta como característica decisiva do terror totalitário, a destruição de todas as redes de comunicação que unem o homem à esfera política e o enfraquecimento dos vínculos afetivos, de modo a facilitar a mobilização de massas despolitizadas, constituída por indivíduos solitários e desenraizados, e que serão facilmente “organizados” – como rebanho – pela burocracia do partido único governamental.

A ideologia racista e imperialista irá revestir-se de justificações biológicas e pretensamente científicas, evocando a superioridade de certas ‘raças’, utilizando-se, portanto, de argumentos pseudocientíficos para fins políticos.

Em sua obra *Sobre a Violência*, Arendt chama atenção para o impacto do pensamento organicista na compreensão de assuntos políticos:

Nada pode ser teoricamente mais perigoso do que a tradição do pensamento organicista em assuntos políticos, por meio da qual poder e violência são interpretados em termos biológicos [...] O perigo de se deixar levar pela plausibilidade enganosa das metáforas orgânicas (como “sociedade enferma”) é particularmente grande onde o tema racial está envolvido [...] o racismo, enquanto distinto da raça, não é um fato da vida, mas uma ideologia. (Arendt. H. *idem*, p. 55).

O terror no Estado totalitário acaba por constituir um Estado Policial, no qual vigora como prática comum a delação e a devoração dos “amigos de ontem”. Será no bojo do regime totalitário que irá vicejar aquilo que Arendt denominou como a “banalização do mal”, termo este cunhado ao assistir o julgamento do criminoso nazista Eichmann em Jerusalém, na qualidade de repórter do *New Yorker*.

A *banalização do mal* apontava não propriamente para a estupidez, maldade patológica ou falta de inteligência (de alguém como o nazista Einchmann, capaz de atos cruéis e hediondos), mas para uma “autêntica incapacidade de pensar”, sendo essa incapacidade geradora de uma obediência cega às ordens e comandos das autoridades defensoras de determinadas ideologias. (ver Arendt.

“Pensamento e Considerações Morais”, p. 145–146 in *A Dignidade da Política: Ensaios e Conferências*, Rio de Janeiro: Relume–Dumará, 1993, 145).

Tal incapacidade de pensar ficava patente pelo uso de uma linguagem feita de clichês, jargões, lugares-comuns – enfim, o falatório diagnosticado por Heidegger – configurando, assim, uma personalidade com ‘extraordinária superficialidade’ e pronta a aderir a qualquer “estoque” de regras ditadas por algum comando.

André Duarte faz o seguinte comentário sobre a noção arendtiana de *banalização do mal*:

Arendt não se dedicou a pensar o problema do mal em seu estatuto filosófico, optando por investigar sua dimensão especificamente política [...] para Arendt, o mal político não se deixa compreender plenamente em termos das suas possíveis motivações, cabendo apenas analisar as suas terríveis consequências para o mundo. (*O Pensamento à Sombra da Ruptura. Política e Filosofia em Hannah Arendt*, 2000: 72).

O horror produzido pelo totalitarismo nazista e soviético terá desdobramentos políticos em termos nacionais e internacionais, que se estenderão por várias décadas. Enquanto várias obras acadêmicas, cinematográficas, e literárias, etc., foram produzidas sobre o nazismo, comparativamente muito pouco se tem sobre a crueldade e o terror produzidos nos *Gulags*³, que consistiam em campos de trabalhos forçados da URSS, para onde eram enviados, não somente os opositores do regime, mas ciganos, judeus, homossexuais, intelectuais dissidentes, como Alexander Soljenitsin, que relata os horrores do regime soviético em seu livro **Arquipélago Gulag**, ganhador do Prêmio Nobel de Literatura em 1970, e que foi expulso da URSS em 1974. Os *gulags* organizados em razão de diversos tipos de trabalho: extração de ouro, carvão e níquel; fábricas de armamentos, produtos químicos e metalúrgicos; construção de aeroportos e prédios residenciais, e de produtos sofisticados como mísseis e outros aparatos militares.

O silêncio e a omissão sobre o terror stalinista e, sobretudo, sobre os campos de trabalhos forçados deveu-se, segundo Anne Applebaum, ganhadora do Prêmio Pulitzer (2004), às seguintes causas: 1º – à falta de informações, além da proibição de acesso à arquivos e locais dos campos de trabalhos forçados; 2º – o silêncio e a cumplicidade de importantes intelectuais de esquerda; 3º – a atração exercida pelos ideais comunistas de “justiça social” e “igualdade para todos”, junto à significativa parcela da população ocidental, em confronto com a repulsa da maioria diante da “defesa nazista do racismo e do triunfo do mais forte”. Os

gulags tem início na URSS, em 1918, com Lenin, e sua dissolução começa em 1987 com Gorbatchev, ele próprio neto de prisioneiros do *gulag* (Applebaum. Anne. 2004: 15-19, 264-265).

Anos após a publicação de *Origens do Totalitarismo*, Arendt decide retomar sua reflexão sobre a política à luz do confronto entre a experiência grega da *pólis* e a emergência da modernidade, na qual se opera o obscurecimento do espaço público e a ruptura com os elementos fundantes do pensamento político ocidental, em sua obra **A Condição Humana**.

A Política como expressão do Amor Mundi em Hannah Arendt.

O conceito arendtiano de *amor mundi* se constitui como a ressignificação do mesmo na obra de Santo Agostinho, e desempenha um lugar estratégico no pensamento de Arendt, desde sua tese de doutorado – *O Conceito de Amor em Santo Agostinho* – e em obras subsequentes como, *A Condição Humana* e no ensaio “*A Crise na Educação*”, nas quais se verifica a dimensão política do *amor mundi*, em Arendt.

É sobremodo revelador que o título primeiro escolhido por Arendt para a sua obra – *A Condição Humana* (1958) – foi precisamente *Amor Mundi*, conforme se constata em sua carta de 06/agosto/1955 a Karl Jaspers. Na referida carta à Jaspers, Arendt confessa sua intenção de escrever um livro que selaria sua “reconciliação com o mundo” e que seria intitulado *Amor Mundi*.

A inserção no espaço público tem como elementos fundamentais a *ação* e o *discurso*, configurados como a pedra de toque dos conceitos arendtianos de poder e política. Em *A Condição Humana*, a *pluralidade* é definida como requisito básico da ação e do discurso, que circunscrevem, por sua vez, a própria possibilidade de existência do espaço público.

Se não fossem iguais, os homens seriam incapazes de compreender-se entre si e aos seus ancestrais, ou de fazer planos para o futuro e prever as necessidades das gerações vindouras. Se não fossem diferentes, se cada ser humano não diferisse de todos os que existiram, existem ou virão a existir, os homens não precisariam do discurso ou da ação para se fazer entender. Com simples sinais e sons, poderiam comunicar suas necessidades imediatas e idênticas. (Arendt, H. *Condição Humana*, 1981: 188).

É através da Ação e do Discurso de atos e palavras que os homens aparecem e se expressam para os outros, ao mesmo tempo em que, se distinguem uns dos outros e tecem juntos possibilidades de agir e pensar conjuntamente. Dessa

forma é impossível falar de *esfera pública* e de exercício do poder sem ação e discurso, tendo a ação a marca de imprevisibilidade.

Cabe, desde já, assinalar o caráter radicalmente inovador que assume a noção de poder na perspectiva arendtiana.

O **poder** corresponde à habilidade humana não apenas para agir, mas, para agir em concerto. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e permanece em existência apenas na medida em que o grupo conserva-se unido. Quando dizemos que alguém está ‘no poder’, na realidade nos referimos ao fato de que ele foi empossado por um certo número de pessoas para agir em seu nome. (Arendt, Hannah, *Sobre a Violência*, 1984: 36)

Embora Arendt admita o enorme papel que a violência sempre desempenhou nos negócios humanos, na medida em que *poder* e *violência* usualmente aparecem juntos ou combinados, disto não se segue que poder e violência tem o mesmo significado.

A violência sempre pode destruir o poder; do cano de uma arma emerge o comando mais efetivo, resultando na mais perfeita e instantânea obediência. O que nunca emergirá daí é o poder. [...] Substituir o poder pela violência pode trazer a vitória, mas o preço é muito alto; pois ele não é apenas pago pelo vencido como também pelo vencedor, em termos do seu próprio poder. (*idem*: 42).

Até o final de sua vida Hannah Arendt testemunhou o seu interesse genuíno pelos assuntos humanos, expresso como *amor mundi* (o amor ao mundo), e seu comprometimento com o valor da liberdade como ‘pedra de toque’ para a constituição de um espaço público. Pelo agir o homem dá nascimento ao que antes não existia, sendo a marca da ação e do discurso a **natalidade**. Qualquer ação, por mais grandiosa e bela, que não seja acompanhada pelo discurso, cairá no esquecimento, estará morta para o mundo. O termo *mundo* não designa, para Arendt, a natureza enquanto sistema orgânico e físico, mas sim um complexo de objetos postos pelo trabalho, à arte e o pensamento, configurando, assim, um conjunto de tradições históricas e realizações materiais e simbólicas, através das quais os novos se inserem neste mundo e nele participam. Em *A Condição Humana*, Arendt destaca como uma das acepções do termo *público* o seu sentido de mundaneidade, ao afirmar: “o termo ‘público’ significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que nos cabe dentro dele”. (Arendt, H. *A Condição Humana*. SP. p. 62).

Retenhamos, portanto, esta estreita contigüidade entre as noções de *mundo* e *espaço público* na concepção arendtiana de política. O sentido do espaço

público, em Arendt, é investido de uma dupla acepção: como “espaço aberto à visibilidade geral sob diferentes perspectivas”, constituindo-se assim um **espaço comum** a todos; e referido às instituições políticas e legais que constituem o patrimônio comum de uma sociedade ou comunidade política. (Duarte. André. **Pensamento à Sombra da Ruptura. Política e Filosofia em Hannah Arendt.** RJ: Paz & Terra, 2000, p. 109-110).

Tomando precisamente o espaço público como o lugar específico onde é exercida a liberdade e efetivada à ação, capaz de instituir as aspirações de determinados grupos, e tendo estabelecido a forte correlação entre as noções de mundo e espaço público, Arendt fará do *amor mundi* como que a síntese e a expressão mesma do ‘estar no mundo’, entre os outros homens, e inserida na *condição humana*.

Arendt ressalta, em sua tese de doutorado, a dupla acepção conferida por Santo Agostinho ao conceito de *mundo*, que por um lado designa o mundo enquanto *criação de Deus*, (*fábrica Dei*, céu e terra), e por outro, o mundo humano constituído através do fato de o homem o habitar e amar (*diligere*):

O homem faz o mundo e faz-se a si mesmo pertencendo ao mundo [...] o que advém pela nossa vontade é conduzido pelo amor do mundo (*dilectio mundi*), pelo que o mundo, a *fábrica Dei*, torna-se a pátria totalmente natural no homem. (Arendt. H. s/d. 79).

Eugenia Sales Wagner sublinha a importância da noção de *amor mundi* (amor ao mundo) no pensamento político e filosófico arendtiano:

O amor ao mundo se manifesta, assim, como designio da ação, quando esta encontra o próprio fim em si mesma, isto é, quando o amor à liberdade em cada um se transforma no nós da ação: num anseio de fundação da liberdade. O princípio do Amor ao Mundo, sintetizaria, nesse sentido, a vocação da humanidade para a comunicabilidade segundo Kant, para os novos começos segundo Agostinho e para a liberdade, segundo Arendt. (Wagner. E. Sales. Op.cit. p. 269).

Comentemos brevemente as três dimensões arendtianas de *amor mundi* acima apontadas: a *comunicabilidade*, o *initium* ou os “novos começos” e a *liberdade*. Arendt atenta-nos para a dimensão política do pensamento kantiano e enfatiza a estreita implicação entre pensamento e comunicabilidade nele verificado, chamando atenção para o fato de Kant estar consciente de que o pensamento, embora seja uma ocupação solitária, depende dos outros para se efetivar.

No texto “O Que Significa Orientar-se no Pensamento”, Kant afirma,

A liberdade de pensar opõe-se **em primeiro** lugar a coação civil. Sem dúvida houve-se dizer: a liberdade de **falar** ou de **escrever** pode nos ser tirada por um poder superior, mas não a liberdade de pensar. Mas quanto e com que correção poderíamos nós pensar, se por assim dizer não pensássemos em conjunto com os outros, a quem comunicamos nossos pensamentos, enquanto eles comunicam à nós os deles! Portanto, podemos com razão dizer que esse poder exterior que retira dos homens a liberdade de **comunicar** publicamente seus pensamentos rouba-lhes também a liberdade de pensar. (Kant. 1985: 92-94).

A comunicabilidade é tomada assim como elemento fundamental para o próprio exercício da crítica, assegurando um espaço potencialmente público e aberto ao exercício da liberdade de pensar.

A contribuição de Agostinho para a noção arendtiana de *amor mundi* funda-se na distinção agostiniana entre as noções de *principium*, enquanto início do mundo criado por Deus, e *initium*, que serve para designar o começo representado pelo surgimento do homem no mundo. A importância da distinção agostiniana entre *principium* e *initium* é assinalada por Arendt, no capítulo dedicado à Ação, da obra *A Condição Humana*, no qual afirma:

Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir. [...] ‘Portanto, o homem foi criado para que houvesse um começo, e antes dele nada existia’ diz Agostinho em sua filosofia política. (Arendt, *A Condição Humana*. RJ: Forense Universitária; RJ; Salamandra; SP; EdUSP, 1981, p. 190).

Todo *agir* implica num início, na tomada de iniciativa (como indica a palavra grega *archein*, “começar”, “ser o primeiro”, “governar”, como destaca Arendt), daí toda ação ser marcada pela imprevisibilidade, advinda precisamente da gestação do novo, da natalidade de algo antes inexistente.

Ao assinalar o caráter milagroso do agir humano, Arendt afirma a preeminência do *espaço público* como o lugar, por excelência, da criação e invenção de novos modos de viver juntos pressupondo tal espaço comum a liberdade, definida como o próprio sentido da política:

Se o sentido da política é a liberdade, isso significa que nesse espaço – e em nenhum outro – temos o direito de esperar milagres. Não porque fossemos crentes em milagres, mas sim porque os homens enquanto puderem agir, estão em condições de fazer o improvável e o incalculável. (Arendt. Hannah. *O Que é Política?* op.cit. p. 44).

Ao definir a liberdade como o “sentido da política” Arendt toma a liberdade

como algo intrínseco à própria atividade política, cabendo, pois, demarcar a distinção entre *sentido* e *finalidade*, posto que o último termo designa um objetivo, um resultado exterior, o que implicaria em reduzir a política a um simples meio de obter a liberdade.

A profunda fidelidade de Arendt à sua tarefa do *amor mundi* (do amor ao mundo), fica particularmente clara nas comoventes e certeiras palavras enunciadas ao final do seu célebre artigo “A Crise na Educação”, do livro *Entre o Passado e o Futuro*, onde define a educação de crianças e jovens como o ponto arquimédico do *amor mundi*

A Educação é o ponto onde decidimos se amamos o mundo o bastante para assumirmos a responsabilidade por ele e com tal gesto, salvá-lo da ruína que seria inevitável não fosse a renovação e a vinda dos novos e dos jovens. A educação é também, onde decidimos se amamos nossas crianças o bastante para não expulsá-las de nosso mundo e abandoná-las a seus próprios recursos, e tão pouco arrancar de suas mãos a oportunidade de empreender alguma coisa nova e imprevista para nós, preparando-as em vez disso com antecedência para a tarefa de renovar um mundo comum. (Arendt. Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. SP: Perspectiva, 1988, p. 247).

Essas palavras de Arendt devem calar fundo em nossos corações, na qualidade de alunos e professores, diante das frequentes manifestações de violência, e mesmo barbárie, nas escolas, e que vão desde roubos, furtos e destruição do patrimônio público escolar (incluindo incêndios de bibliotecas escolares), até a agressão física entre alunos, de alunos com professores e vice e versa, bem como frente ao descaso e corrupção das autoridades governamentais encarregadas da educação.

No já citado ensaio “A Crise na Educação”, Arendt afirma, de modo incisivo e mesmo irônico

[...] qualquer pessoa que se recuse a assumir a responsabilidade coletiva pelo mundo não deveria ter crianças, e é preciso proibi-la de tomar parte de sua educação. Na educação, essa responsabilidade pelo mundo assume a forma de autoridade (Arendt. H. 1988: 239).

Num ensaio *Natalidade e Amor Mundi*, no qual examina a relação entre educação e política em Hannah Arendt, Adriano Correia ressalta precisamente a centralidade do conceito de *amor mundi* na obra arendtiana e sua estreita interconexão com a *natalidade* (esse segundo nascimento propiciado pelo ingresso num mundo propriamente humano, produzido pelo trabalho e a cultura), a *educação* e a *política*. (ver. Correia. Adriano. set./dez. 2010: 811-822).

O amor às crianças, de que fala Arendt, reclama urgentemente a recuperação do sentido da *autoridade pedagógica* (que não se confunde com força, violência ou poder) e da *responsabilidade política (coletiva)* pelo mundo, e que implica no interesse conferido às *questões comuns a todos* e, portanto, relativas a dilemas políticos a serem deliberados no espaço público.

Notas

¹ Mestre em Filosofia da Educação pelo IESAE/FGV-RJ; Professora da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal do Pará (UFPA); Coordenadora do Projeto de Extensão “Troca de Olhares: As Interfaces entre Cinema e Filosofia”.

² Autora de obras como *O Feminino e o Sagrado*, *As Novas Doenças da Alma*, *Estrangeiro para Nós Mesmos* e *Histórias de Amor*.

³ O termo “Gulag” é um acrônimo de *Glavnoe Upravlenie Lagerei*, ou Administração Central dos Campos, passando depois a designar o próprio sistema Soviético de trabalho escravo. Eles consistiam numa vasta rede de campos de trabalhos forçados espalhados por toda vasta URSS, e que começaram a ser dissolvidos no governo Gorbatchev, em 1987. O Gulag tinha precedentes na Rússia czarista, quando grupos de trabalho forçado operavam na fria Sibéria, desde o século XVII.

Referências bibliográficas

- APPLEBAUM. Anne. **Gulag. Uma História dos Campos de Prisioneiros Soviéticos**, SP: Ediouro, 2004.
- ARENDDT. Hannah. **A Condição Humana**. RJ: Forense Universitária; RJ; Salamandra; SP; EdUSP, 1981
- _____. **Homens em Tempos Sombrios**. SP: Companhia das Letras, 1987.
- _____. “O Conceito de História, Antiga e Moderna” in **Entre o Passado e o Futuro**. SP: Perspectiva, 1988, p. 69-126.
- _____. “A Crise na Educação” in **Entre o Passado e o Futuro**. SP: Perspectiva, 1988, p. 221-247.
- _____. **Origens do Totalitarismo**. SP: Companhia das Letras, 1989.
- _____. **A Dignidade da Política. Ensaios e Conferências**. RJ: Relume-Dumará, 1993).
- _____. **Sobre a Violência**. RJ: Relume-Dumará, 1994.
- _____. **O Que é Política?** RJ: Bertrand Brasil, 1999.
- _____. **O Conceito de Amor em Santo Agostinho**. Lisboa: Instituto Piaget, s/d.
- _____. **Responsabilidade e Julgamento**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- CORREIA. Adriano. “Natalidade e *amor mundi*: sobre a relação entre educação e política em Hannah Arendt”. In **Revista Educação e Pesquisa**. São Paulo, v.36, nº3, p.811-822, set./dez., 2010.

DUARTE. André. **O Pensamento à Sombra da Ruptura. Política e Filosofia em Hannah Arendt.** SP: Paz e Terra, 2000.

KANT. Immanuel. “Resposta à Pergunta: Que é Esclarecimento? (*Aufklärung*)” in **Textos Seletos**, Edição Bilingue, Petrópolis: Vozes, 1985, p. 100-117.

_____. “Como orientar-se no pensamento?” in **Textos Seletos**. Edição Bilingue. Petrópolis: Vozes, 1985

KRISTEVA. Julia. **O Gênio Feminino: a vida, a loucura e as palavras.** Tomo I. Rio Janeiro: Rocco, 2002.

LISPECTOR. Clarice. **A Paixão segundo GH.** RJ: Nova Fronteira. 1979.

NUNES. Benedito. **O Dorso do Tigre.** SP: Perspectiva, 1976.

SOLJENÍTSIN. Alexandre. **Arquipélago Gulag.** SP: Difel. 1975.

WAGNER. E. Sales. **Hannah Arendt. Ética e Política.** Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2006.

