





Rua Salvatore Renna, 875
Fone (42) 3621-1097 Fax (42) 3621-1090
<http://revistas.unicentro.br/index.php/guairaca/index>
rguairaca@gmail.com
CEP: 85015-430 Guarapuava - Paraná - Brasil



Editora
UNICENTRO

Rua Salvatore Renna, 875
Fone (42) 3621-1019 Fax (42) 3621-1090
editora@unicentro.br www.unicentro.br
85015-430 Guarapuava - Paraná - Brasil



Φ
GUAIRACÁ
REVISTA DE FILOSOFIA

NÚMERO 28

2012

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CENTRO-OESTE - UNICENTRO

Editor: Ernesto Maria Giusti

Comissão editorial: Evandro Barbosa, UNICENTRO, Brasil - Presidente; Ernesto Maria Giusti, UNICENTRO, Brasil; Evandro Bilibio, UNICENTRO, Brasil; Marciano Adilio Spica, UNICENTRO, Brasil; Darlan Faccin Weide, UNICENTRO, Brasil .

Comissão científica: Dr. Domenico Jervolino (Università Degli Studi di Napoli Federico II/IT); Dr. Constantin Rauer (Universität Tübingen/Deutschland); Dr. Wilson Frezzatti (UNIOESTE/PR); Dr. Diogo Ferrer (Universidade de Coimbra/Portugal); Dr. Anibal Fornari (Universidade Católica de Santa Fé/Argentina); Dr. Maurício de Carvalho Ramos (USP/SP); Dr. Charles Feldhaus (UEL/PR); Dr. Darlei Dall’Agnol (UFSC/SC); Dr. Élsio José Corá (UFFS/SC); Dr. Horácio Lujan Martinez (PUC/PR); Dr. Jair Antônio Krassuski (UFSM/RS); Dr. Lúcio Lourenço Prado (UNESP/MARÍLIA); Darlan Faccin Weide, UNICENTRO, Brasil

Assessoria Técnica: Luiz Gilberto Bertotti, Ruth Rieth Leonhardt, Waldemar Feller

Revisão: Ernesto Maria Giusti, Silvio Kavetski, João Vitor Schmidt

Diagramação: Thaís Alberichi

Capa: Renata Daletese

Impressão: Gráfica UNICENTRO

Guairacá/Universidade Estadual do Centro-Oeste Ano 1, nº1
(1982) - Guarapuava: UNICENTRO, 1982

1982, (1)	1994, (11)	2005, (21)
1983, (2)	1995, (12)	2006, (22)
1984, (3)	1996, (13)	2007, (23)
1985/86 (3)	1998, (14)	2008, (24)
1987/88 (4)	1999, (15)	2009, (25)
1989, (5)	2000, (16)	2010, (26)
1990, (6)	2001, (17)	2011, (27)
1991, (8)	2002, (18)	2012, (28)
1992, (9)	2003, (19)	
1993, (10)	2004, (20)	

Notas: Todos os artigos desta revista foram submetidos a consultoria externa. O conteúdo dos artigos é de inteira responsabilidade de seus autores.

Apresentamos aos pesquisadores da área de filosofia e aos demais leitores o terceiro número da revista Guairacá dedicado à filosofia. Em sua nova fase, a revista vem buscando contribuir para o avanço da reflexão filosófica no Brasil, e a diversidade das contribuições presentes neste volume pretende ser um testemunho da vitalidade da pesquisa filosófica hoje em nosso país.

Assim, constatamos uma grande variedade de temas e autores abordados neste volume. O texto de Gabriel Ferreira da Silva apresenta, a partir da obra do filósofo dinamarquês S. Kierkegaard a relação entre verdade objetiva e decisão subjetiva, mostrando como a relação entre a suposta objetividade da verdade e a asserção individual a esta é problemática, e encontra-se no cerne das discussões contemporâneas em filosofia da religião. Vitor Hugo Reis da Costa traça um paralelo entre literatura e filosofia, através de um filósofo literário, Jean-Paul Sartre, e um escritor filosófico, Milan Kundera, expondo como a temática existencialista do primeiro, em especial os conceitos de má-fé e liberdade, permitem jogar luz sobre o romance *A Insustentável leveza do ser*, do segundo. Três textos aqui apresentados são unidos tematicamente por dedicarem-se à recente discussão sobre as “Origens da Filosofia Contemporânea”, e são resultado dos trabalhos desenvolvidos no Grupo de Pesquisa de mesmo nome, da PUC-SP/CNPQ. Os textos de Lúcio Lourenço Prado e Ernesto Maria Giusti abordam, cada um a seu modo, as relações filosóficas complexas e não suficientemente estudadas que estão na origem da chamada Virada Semântica ou Linguística em filosofia, abordando o papel de Mill, Frege e Trendelenburg nesse

processo. As obras estudadas, o Sistema de Lógica de Stuart Mill, e a História das categorias, de Adolf Trendelenburg, tem o seu lugar específico recuperado nessa história. Nelas, o interesse pela linguagem como matéria e instrumento do fazer filosófico é apontado, em oposição tanto às tendências idealistas do século XIX, quanto àquelas da virada para a práxis. O texto de Evandro de Oliveira Brito apresenta a análise, o problema, a solução e, principalmente, o conceito de verdade formulado por Franz Brentano em 1889. A obra de Brentano, como se sabe, é determinante na constituição daquilo que viria a ser a corrente fenomenológica do século XX. Fecham o volume os textos de Douglas Meneghetti, que examina o conceito de vontade de potência em Nietzsche, de Marcelo Prates de Souza, sobre a passagem de uma fenomenologia a uma ontologia na obra de Sartre, e o artigo de Cláudio Cesar de Andrade sobre questões políticas contemporâneas.

Ernesto Maria Giusti

SUMÁRIO

Verdade e decisão: sobre a relação entre verdade objetiva e decisão subjetiva (a partir de Kierkegaard) 9

Gabriel Ferreira da Silva

Autenticidade e alívio: Kundera além de Sartre27

Vítor Hugo dos Reis Costa

Aspectos do antipsicologismo e da crítica ao empirismo milliano em Frege57

Lúcio Lourenço Prado

Lógica, linguagem e ontologia no século XIX: a interpretação das categorias de Aristóteles por Adolf Trendelenburg93

Ernesto Maria Giusti

Franz Brentano, correspondência e verdade: uma exposição esquemática da análise de Franz Brentano apresentada no texto Über den Begriff der Wahrheit (1889) 113

Evandro O. Brito

SUMÁRIO

■	A crítica do sujeito e a vontade de potência em Friedrich Nietzsche	141
□	Douglas Meneghatti	
■	Fenomenologia e Ontologia em Sartre ..	153
□	Marcelo Prates de Souza	
■	Pesos e contrapesos no tempo presente: a vitalidade da filosofia política em contraposição ao eclipse político	173
■	Cláudio César de Andrade	

Verdade e decisão: sobre a relação entre verdade objetiva e decisão subjetiva (a partir de Kierkegaard)

Gabriel Ferreira da Silva¹

RESUMO

O problema da relação entre sujeito e objeto em suas diversas instâncias – epistemologia, ética e metafísica – constitui um dos panos de fundo mais amplos da história da filosofia e deve ser visto como um dos problemas centrais que atravessa sua história. De Kant a Husserl e Heidegger, mas também Frege, Wittgenstein, Armstrong e Plantinga, as conexões entre os conceitos de sujeito e objeto nas diversas áreas de problemas apontados encontram muitas soluções e explicitações. Podemos dizer que a filosofia de Søren Kierkegaard (1813-1855) também pode, em grandes linhas, ser reconduzida justamente a tal – ou tais – problema(s). A perspectiva kierkegaardiana que parte da radicalização do estatuto ontológico do sujeito enquanto existente, leva às últimas consequências as categorias que conformam as experiências cognitivas, éticas e religiosas do sujeito. Isto significa que há dois eixos entrecruzados que determinam a abordagem do problema da relação entre sujeito e objeto: (a) se o sujeito, qua existente, está em devir, não é possível falar de uma identidade consigo próprio em sentido forte. Desse modo, qua existente, em sentido estrito, sua atividade epistêmica está condicionada pela temporalidade e a ela submetida. Portanto, não é preciso rever o sentido de refletir acerca do sujeito cognoscente a partir de categorias e determinações transcendentais (Kant) e/ou absolutas (Hegel)? Quais as determinações existenciais e subjetivas que condicionam o conhecimento objetivo? Quais os graus de objetividade e certeza possíveis a partir de tais

¹ Doutorando em Filosofia - UNISINOS/CAPES. E-mail: gabriel@gabrielferreira.com.br

RESUMO

determinações? (b) A estrutura das conexões entre certeza e/ou verdade objetiva e adesão e/ou conversão subjetiva parece ser de tal modo que a passagem de uma a outra não se dá de modo necessário: não é suficiente a garantia de certeza ou verdade para que haja uma aderência a paradigmas éticos ou sistemas religiosos de sentido. Qual a relação entre estas duas dimensões? Não haveria uma má compreensão de “a”, que termina por gerar uma preocupação demasiada com o papel ou o “lado” da objetividade nesta relação? Se há um gap entre as duas dimensões, não seria preciso introduzir algo como a categoria de Salto (epistêmico)? Qual o papel da decisão (subjetiva) neste panorama? O que intentamos aqui é (1) apresentar o problema existente entre a relação entre conhecimento objetivo e decisão subjetiva, mais propriamente entre certeza ou verdade e aderência ou conversão subjetiva. Explicaremos topicamente as asserções constituintes do problema para então (2), investigar uma solução possível às questões levantadas tendo como horizonte o tratamento destes problemas por Kierkegaard.

Palavras-chave: Kierkegaard. Subjetividade. Verdade. Decisão.

ABSTRACT

The problem of relationship between subject and object in its various instantiations – epistemology, ethics and metaphysics – is one of the broader backdrops of the history of Philosophy and should be seen as one of the central problems that crosses it. From Kant to Husserl and Heidegger, but also Frege, Wittgenstein, Armstrong and Plantinga, the connections between the concepts of subject and object in the many problem areas highlighted have many and different solutions and clarifications. We can say that the philosophy of Søren Kierkegaard (1813-1855) can also, generally, be traced back precisely to that problem(s). The Kierkegaard's perspective that begins from the radical approach of subject's ontological status as existent, leads to the ultimate consequences the categories that conform the cognitive, ethical and religious experiences. It means there are two intersecting axes which set up the approach to the problem of the relationship between subject and object: (a) if the subject qua existent is becoming, it is not possible to speak of an identity with itself in the strong sense. Thus, qua existing in the strict sense, its epistemic activity is conditioned by and submitted to temporality. Thus, what are the existential and subjective distinctive notes that affect the objective knowledge? What degree of objectivity and certainty is possible from such determinations? (b) The structure of the connections between certainty and/or true and objective adhesion and/or subjective conversion seems to be such that the passage from one to another does not occur necessarily: certainty or assurance it is not sufficient condition for an adherence to ethical paradigms or religious systems of meaning. Thus, what is the relationship between these two dimensions? There would be a misunderstanding of "a", which ends up generating too much concern with the role or "side" of objectivity in this relationship? If there is a gap between the two dimensions, would be necessary to introduce some-

ABSTRACT



thing like the category of (epistemic) Leap? What is the role of the (subjective) decision in this frame? What we intend here is (1) to present the problem between the relationship between objective knowledge and subjective decision, or more properly between truth subjective and appropriation or conversion. We will make explicit some constituents of the problem and then (2) investigate some possible solution to these raised issues departing from Kierkegaard's thought.

Keywords: Kierkegaard. Subjetividade. Trough. Decision.

*Pode-se ser enganado ao acreditar no
que não é verdadeiro, contudo também se é en-
ganado ao não crer naquilo que é verdadeiro.*

KIERKEGAARD

O problema da relação entre sujeito e objeto em suas diversas instâncias – epistemologia, ética e metafísica – constitui um dos panos de fundo mais amplos da história da filosofia e deve ser visto como um dos problemas centrais que atravessa sua história. De Kant a Husserl e Heidegger, mas também Frege, Wittgenstein, Armstrong e Plantinga, as conexões entre os conceitos de sujeito e objeto nas diversas áreas de problemas apontados encontram diversas soluções e explicitações.

O aspecto que queremos focalizar aqui é o da relação entre objetividade e subjetividade em dois campos correlatos, a saber, o da decisão ética e o da decisão religiosa. Pretendemos, portanto, neste trabalho (1) apresentar o problema existente entre na relação entre conhecimento objetivo e decisão subjetiva, mais propriamente entre certeza ou verdade e aderência ou conversão subjetiva. Explicitaremos o quadro que compõe o problema da relação entre objetividade e subjetividade na ética e, sobretudo, na conversão ou adesão religiosa e (2), investigar uma contribuição possível às questões levantadas tendo como horizonte o tratamento kierkegaardiano do problema.

1 Verdade Objetiva e Decisão Subjetiva: o problema

Em grande medida, é o conceito de Verdade que, na história da filosofia, se apresenta como o *tópos* privilegiado para o exame do conceito de objetividade. Ora revestido dos sentidos de “certe-

za”, ora de “evidência”, “adequação”, “conformidade”, “clareza e distinção” ou mesmo de “desvelamento”, é o problema da determinação das características de algo que apresenta certa independência última do sujeito ou mesmo o traço de intersubjetividade que está sob aquelas diversas manifestações. Dissemos que o conceito de Verdade é, muito provavelmente, o grande lugar de destaque da pergunta pela objetividade porque, ao dizer que são justamente os caracteres de “independência do sujeito” e de “intersubjetividade” suas marcas distintivas, o périplo pela definição de tal conceito passa por um distanciamento da ideia de sujeito. Em outras palavras, quanto mais algo se mostra independente em última instância de determinações subjetivas e acessível intersubjetivamente, tanto mais é objetivo e, geralmente, tido como verdadeiro.

Como sabemos, não é por outro motivo que as matemáticas foram geralmente arroladas – ao menos até o século XIX – como padrão de objetividade e de conhecimento verdadeiro. E é justamente o fato de que com Kant surge certa ameaça de que a matemática possa vir a ter certa “dependência constitutiva” do sujeito que move filósofos como Frege ou Husserl no século XIX ao trabalho de uma refundamentação ou justificação que garanta precisamente uma independência intersubjetiva dos “entes” matemáticos. Para sermos mais precisos, é o psicologismo surgido também em grande medida como reação a Hegel, que impele o projeto de tais filósofos. Ora, o psicologismo consiste essencialmente na redução das leis lógicas (e matemáticas) às leis psicológicas de funcionamento do nosso intelecto². Sendo assim, as leis e regras operacionais da lógica (e da matemática) seriam dependentes de nossa constituição psicofisiológica e estariam atreladas, em último caso, à constituição do sujeito. Com isso, ao operar a lógica e/ou a

² Sabemos que o Psicologismo possui diversas nuances diferenciações. Contudo, para nosso propósito aqui, basta enumerar seus caracteres mais gerais.

matemática, o sujeito estaria fazendo uso de leis ou mecanismos inerentes ou internos à sua própria consciência, o que acabaria por minar a garantia de verdade objetiva – entendida justamente como intersubjetividade – destas mesmas leis, devido ao que se pode chamar de Princípio de Imanência³.

Este quadro que acabamos de descrever interessa-nos aqui porque ele encontra certa analogia quando pensamos nos correlatos éticos do conceito de Verdade: correção (no sentido de ação correta), justiça, simetria e, inclusive, adequação (a tais ou tais parâmetros). O caso não é diferente se projetarmos este quadro aos problemas ligados ao domínio da decisão religiosa. Do *Tetra-phármakon* de Epicuro e do *Guia para os perplexos* de Maimônides, passando por Santo Agostinho, Santo Anselmo, Santo Tomás, mas também por Suárez, Descartes, Leibniz, Spinoza, Kant e, contemporaneamente, por Plantinga (2002), Dawkins (2006)⁴, Harris (2005), Hitchens (2007) e Dennett (2007), a relação entre certa garantia de objetividade e a aderência a certa posição religiosa é, provavelmente, o aspecto mais recorrente do tratamento dos problemas religiosos. Provas da existência de Deus – e suas refutações – ou a exposição dos males (objetivos) da crença religiosa, ou ainda a filiação ou redução da crença a aspectos culturais, genéticos ou neurológicos tem, quando não como objetivo primário, ao menos como *background*, a questão pelo modo como, dado certo panorama objetivo – Deus pode objetivamente ser provado ou não, ou a adesão religiosa traz certos prejuízos objetivos ou não –, alguém

³ O Princípio de Imanência afirma, em linhas gerais, que o sujeito só pode acessar os conteúdos que estão contidos em sua própria consciência. Como enxerga Husserl, o psicologismo acarreta o relativismo que, por sua vez, desemboca em ceticismo.

⁴ Dawkins é um caso ímpar em que seu ímpeto crítico só rivaliza com a sua inabilidade para com os textos e argumentos dos filósofos. Veja-se, particularmente, suas análises e tentativas de refutação dos argumentos filosóficos a favor da existência de Deus (cf. 2006, cap. 3).

deve portar-se em relação ao assunto⁵. Desse modo, a relação entre a garantia ou a refutação da verdade objetiva e a decisão subjetiva está sempre no horizonte das discussões. De fato, parece óbvio que à refutação absoluta dos argumentos que visariam provar a existência de Deus ou, ainda, se as houver, provas (objetivas) absolutas da inexistência de Deus, deveria se seguir a anulação da crença e de seus comportamentos derivados ou, ao menos, um certo temor e tremor ao ver abalados os fundamentos daquela. Ou é algo diferente o que desejam, novamente, Dawkins, Harris, Hitchens ou o Dennett de *Breaking the Spell*?

Mas o ponto fundamental que constitui o nosso problema está, no entanto, no inverso dessa posição. Ou seria melhor dizer, é a mesma posição, mas com o sinal trocado. Embora pareça óbvio que a refutação das justificativas objetivas para a crença deva ter como consequência o abandono de tal sistema de crenças, não nos parece igualmente óbvio que frente a uma bem sucedida prova da existência de Deus ou diante da exposição de benefícios sociais e culturais da religião alguém deva imediatamente se converter. A preocupação de Dawkins (2006), que em dado momento de seu livro consiste em refutar as provas clássicas da existência de Deus, exemplifica o que estamos dizendo aqui. Ao atacar as estruturas fundamentais de objetividade da crença em Deus, espera-se que a própria possibilidade de adesão a ela seja comprometida. Mas faria sentido esperar que o biólogo de Oxford aderisse ao deísmo frente a uma exposição perfeita do Argumento Cosmológico de Kalam, a favor da existência de Deus, cuja formulação moderna, por W. L. Craig (2000), faz uso inclusive da teoria de Hilbert sobre impossibilidade matemática de infinitos reais?⁶ Em suma, o problema pode

⁵ Não é outra coisa que se quer ao “quebrar o encanto” da religião ou ao dar dinheiro para campanhas de publicidade ateia, como fez Dawkins. Cf. DENNETT, 2007, parte III.

⁶ Ou seja, conta com o apelo a uma área tida em alta conta do ponto de vista do conhecimento objetivo.

ser exposto pela seguinte pergunta: Qual a relação entre verdade, entendida objetivamente, e a adesão ou decisão subjetiva em favor dela? Se do ponto de vista estritamente epistêmico a dimensão objetiva exerce uma certa forma de constrangimento do intelecto, o mesmo não parece ocorrer no domínio da decisão⁷. A estrutura das conexões entre certeza e/ou verdade objetiva e adesão e/ou conversão subjetiva parece ser de tal modo que a passagem de uma a outra não se dá de modo necessário: para que haja uma aderência a paradigmas éticos ou sistemas religiosos de sentido não é suficiente a garantia de certeza ou verdade.

2 “Ou/ou” X “Até certo ponto” – a decisão subjetiva (a partir de Kierkegaard)

O problema da relação entre objetividade e subjetividade interessou sobremaneira o filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard (1813-1855). É possível dizer, inclusive, que grande parte da recepção de seu pensamento é, até hoje, feita através da má compreensão de uma de suas teses concernentes a este problema, a saber, a ideia de que Kierkegaard é um relativista convicto a partir da sua afirmação “A verdade é a subjetividade” (cf. por exemplo, KIERKEGAARD, 1992, p. 189). Mesmo em seus julgamentos acerca da sociedade dinamarquesa de sua época, sob a forma de objeção a certa hipocrisia religiosa, está presente a mesma questão revestida de crítica à diferença entre a profissão pública – objetiva – de fé e a vivência real – subjetiva – do Cristianismo. Mas é a dimensão filosófica do problema, que se manifesta como uma certa assimetria entre objetividade e subjetividade, que está sob seu foco. Em uma de suas principais obras, *Pós-escrito conclusivo não-*

⁷ É claro que isto expõe não somente a relação entre subjetividade e objetividade, mas também o famigerado problema da relação entre fé e razão, sobre o qual não trataremos aqui, muito embora, algumas de suas formulações possam ser reduzidas a esta relação.

-científico às *Migalhas Filosóficas*, de 1846, o tema da relação entre verdade objetiva e decisão subjetiva é central⁸. Podemos afirmar que é ele o eixo de sustentação da obra, já que é o grande problema que articula as duas grandes partes nas quais o livro está dividido⁹. Aí encontramos o problema que apontamos acima sintetizado bem ao modo kierkegaardiano:

No que tange a relação do sujeito com a verdade reconhecida, aí se supõe que, tão logo a verdade objetiva tenha sido alcançada, a apropriação [*Tilagnelsen*] fica sendo coisa de pouca monta, segue como um brinde, e *am Ende* [em última análise], tudo o que tem a ver como indivíduo é indiferente. (KIERKEGAARD, 1992, p.22).

A ideia de que a apropriação da verdade é algo que está “automaticamente incluída” na própria garantia da verdade é a premissa oculta que o pensamento que liga, sem mais, verdade objetiva e adesão subjetiva (ou a refutação de uma e o afastamento da outra) veicula. E é curioso notar como ela se impõe no caso da refutação, mas mostra-se absurda no caso da afirmação.

O que Kierkegaard gostaria de perguntar àqueles que defendem tal passagem – perguntas as quais que fazem as vezes de pedra angular de sua proposta de abordagem do problema –, são três questões que o *Pós-escrito* como um todo se esmera em explicitar e responder:

a) É possível ao homem determinar o valor de verdade objetivo de proposições ligadas à religião de maneira absoluta?

b) Se a resposta a (a) for positiva, ainda assim é possível dizer que verdade objetiva e apropriação subjetiva são grandezas

⁸ A análise sobre as teses reais e possível de Lessing giram em torno desta problemática: cf. Kierkegaard, 1992, pp. 72-126).

⁹ As duas partes são intituladas “A questão objetiva da verdade do Cristianismo” e “A questão subjetiva ou como a subjetividade deve ser constituída a fim de que a questão possa ser manifestada a ela”

qualitativamente comparáveis (como pressuposto para tal simetria ou passagem de uma a outra)?

c) Se a resposta a (b) for negativa, não é então necessária a introdução de

d) uma nova categoria que faça a passagem ou mediação entre uma e outra?

A questão (a) diz respeito a uma dúvida epistemológica bastante complexa e que, não por outro motivo, conhece longa história na Filosofia. Desse modo, seria necessário um trabalho inteiro dedicado somente a expor a posição kierkegaardiana em sua totalidade. Mas para o que aqui nos propomos, basta expor o núcleo de sua resposta. Ao contrário do que se poderia pensar, Kierkegaard tem uma concepção bastante sólida de objetividade, em consonância com a filosofia de sua época. O índice essencial de objetividade é justamente a indiferença em relação ao sujeito (cf. KIERKEGAARD, 1992, pp. 193; 75) e a verdade objetiva tem seu exemplo paradigmático exatamente na Matemática e na Lógica (cf. KIERKEGAARD, 1992, p. 204). O problema que se impõe é que o tipo dos objetos que se conformam a tal estado de coisas são justamente conceituais – como os da Matemática – e, por isso, *hipotéticos* ou *possíveis*, isto é, carecem de atualidade (*Virkelighed*) ou realidade efetiva e, são, por definição, *a priori* e independentes dos sujeitos¹⁰. Mas seria possível ao sujeito *qua* atualmente existente, conhecer objetos ideais ao largo de sua condição subjetiva? Kierkegaard está antecipando aqui exatamente a dúvida que será

¹⁰ Veja-se a seguinte entrada dos diários de Kierkegaard: “SOBRE OS CONCEITOS DE ESSE E DE INTER-ESSE”. Um ensaio metodológico As diferentes ciências deveriam ser ordenadas segundo os diferentes modos de acentuarem o Ser [Væren]; e como a relação para com o Ser lhes dá vantagens recíprocas. Ontologia. Destas a certeza é absoluta – aqui Pensamento e Ser são um, mas em contrapartida estas ciências são hipotéticas. Matemática Ciência-Existencial” (KIERKEGAARD, 1967, p. 80/Pap. IV C 100, 1842-43. Nossa tradução).

alvo, em maior ou menor grau, de filósofos como Frege, Brentano, Husserl e Heidegger acerca de um sujeito empírico – e não um sujeito transcendental ou absoluto – operando o conhecimento de entidades formais ou ideais¹¹. Em suma, para ter certeza absoluta e objetiva sobre Deus, por exemplo, seria necessário assumir um ponto de vista epistêmico *absoluto*, ou seja, alijado de sua configuração existencial, o que é, claramente, vedado a nós *qua* existentes. Assim, acerca de tais objetos, só nos é possível uma aproximação assintótica: “Segundo minha ponderação, é mais importante que isto seja compreendido e recordado: que mesmo com a mais estu-penda erudição e perseverança, e mesmo se as cabeças de todos os críticos estivessem montadas em um único pescoço, não se chegaria jamais a nada além de uma aproximação” (KIERKEGAARD, 1992, p. 24). Desse modo, a questão (a) recebe de Kierkegaard uma resposta negativa¹². Mas ainda assim a pergunta (b), sobre a semelhança qualitativa entre verdade objetiva e apropriação ou adesão subjetiva, deve receber um tratamento mais detido.

A premissa oculta à qual fizemos referência anteriormente, a saber, que procura incluir a posição do sujeito no interior da afirmação ou refutação da verdade objetiva tem como pressuposto, igualmente sub-reptício, a resposta afirmativa à questão (b). Dito de outro modo, dizer que a verdade objetiva liga-se diretamente à

¹¹ Por diversas vezes Kierkegaard formula tal questão. E de maneira explícita, “Qual é a relação entre o sujeito especulante e a existência histórica? É de continuidade? É de primitividade?” (KIERKEGAARD, 1967, p. 450/ Pap. IV C 92. Nossa tradução).

¹² Kierkegaard analisa ainda, de maneira mais detida, a relação que a garantia de verdade das Escrituras ou dos relatos históricos acerca do Cristianismo teria com a apropriação subjetiva (conferir toda a Primeira Parte do *Pós-escrito*). Optamos por deixar tais considerações de lado a fim de focalizar no tratamento explicitamente epistemológico da questão. Do mesmo modo, é este o núcleo duro da crítica de Kierkegaard ao intento da lógica hegeliana que pretende ser, justamente, “o reino do pensamento puro. Este reino é a verdade ela mesma, tal qual ela é sem véu em si e por si; por esta razão, pode-se dizer: o conteúdo é a apresentação de Deus tal como ele é em sua essência eterna, antes da criação da natureza e de um espírito finito” (HEGEL, 1972, p. 19).

posição subjetiva é assumir um certo parentesco ou similaridade, ou ao menos certa simetria, quase ao modo de vasos comunicantes, entre uma e outra ou, como dissemos, certa semelhança qualitativa. Mas isto é, de fato, verdadeiro? Embora Kierkegaard já vete a consequência de (b) por sua resposta negativa a (a), tal posição é frontalmente atacada no *Pós-escrito*.

A diferença qualitativa radical entre verdade objetiva e apropriação subjetiva deveria ficar patente pela própria definição de objetividade. É justamente a preocupação com a objetividade por parte daqueles propugnam a passagem de uma instância a outra que fornece o ponto nevrálgico da refutação. Se o índice de objetividade é justamente a independência do sujeito e sua consequente intersubjetividade, como dizer que pode haver proximidade qualitativa entre objetividade e apropriação subjetiva se esta caracteriza-se essencialmente pela relação incontornável com a subjetividade e não pode estar disponível, enquanto tal, para outros sujeitos? O que ocorre é que adesão de um sujeito a determinada verdade é algo que, por definição, acarreta a existência de um sujeito que se relaciona com tal verdade de modo que ela deve implicar tais ou tais modificações na existência ou na conduta deste sujeito; há uma ligação afetiva – patética – do sujeito para com aquilo a que adere. Assim, como diz Kierkegaard, não há possibilidade de fé objetiva (cf. KIERKEGAARD, 1992, p. 215). Aqui sim o Princípio de Imanência parece exercer seu domínio; não há a possibilidade de acesso intersubjetivo à apropriação subjetiva e tratar da posição subjetiva objetivamente é um contrassenso ou, no mínimo, uma mistura de registros: “Em nossos dias tudo está misturado; responde-se à estética eticamente, à fé intelectualmente etc.” (KIERKEGAARD, 1992, p. 324)¹³.

¹³ Pode-se dizer, usando a feliz expressão de Frege, que a apropriação subjetiva tem, assim como as representações, apenas um portador (Träger).

Há portanto uma distância, um *gap*, entre o valor de verdade objetivo e a apropriação subjetiva. Devemos, contudo, fazer um apontamento. Não se segue do que dissemos até agora que o valor de verdade objetivo seja indiferente ou que a adesão seja absolutamente independente da razão; tal tese seria ingênua ou superficial. O próprio Kierkegaard não parece duvidar da veracidade (objetiva) do Cristianismo, paradigma da expressão do religioso *par excellence*, e nem cometeria o deslize igualmente ingênuo de tecer um discurso logicamente articulado a fim de negar certa relação da crença para com a faculdade de tecer discursos articulados¹⁴. O centro da questão é que aquilo que Deus espera do homem é que este se posicione em relação a Ele e não que simplesmente possa provar sua existência (ou sua inexistência). É o mesmo que analogamente ocorre na esfera ética: espera-se que, como diz Aristóteles, certas ações transformem-se em hábitos à semelhança de uma segunda natureza. Portanto, é o aspecto contingencial da relação, que aparentemente se mostra como necessária, que é o elemento controverso e o que constitui o problema:

Precisamente porque o Cristianismo (ou a religião¹⁵) não é uma doutrina, é que é verdade, como desenvolvido anterior-

¹⁴ Penso que Kierkegaard não descartaria a definição de Fé fornecida por Santo Tomás: “Pois a Fé é causada não pela cogitatio, mas pela voluntas”; “assentimento do intelecto movido pela vontade” (cf. De Veritate, q. XIV). O Aquinate aponta, como causas da Fé: “Duas coisas são requisitos para a fé. Primeiro, que as coisas que são de fé devam ser apresentadas ao homem: isto é necessário a fim de que o homem creia em algo claro. A segunda coisa que é requisito para a fé é o assentimento do crente às coisas propostas a ele. Assim, no que diz respeito à primeira destas, fé deve vir de Deus. Porque aquelas coisas que são de fé ultrapassam a razão humana, então elas não devem vir ao conhecimento humano a menos que Deus as revele.” (ST, II, IIae, q. VI, art. 1). Compare-se com “Sem risco, sem fé. Fé é a contradição entre a infinita paixão da interioridade e a incerteza objetiva. Se eu sou capaz de apreender Deus objetivamente, eu não tenho fé; mas porque eu não posso fazê-lo, devo ter fé.” (KIERKEGAARD, 1992, p. 304), bem como com as principais teses de Migalhas Filosóficas.

¹⁵ Não é necessário aqui introduzir a distinção kierkegaardiana entre as religiosidades A e B (ou ainda, C).

mente, que há uma enorme diferença entre saber o que o Cristianismo é e ser um Cristão. Com respeito a uma doutrina, esta distinção é impensável, porque a doutrina não é relacionada com a existência.” (KIERKEGAARD, 1992, p. 380)

Em suma, é possível ver Cristo ressuscitar Lázaro depois de três dias e ainda gritar “Crucifica-O” diante de Pilatos.

Não obstante não haja uma passagem necessária da verdade para a apropriação subjetiva, e não obstante nosso conhecimento acerca de determinados objetos seja aproximativo há, de fato, a possibilidade de uma adesão ou de uma ligação – Kierkegaard diria um *continuum* – entre os dois âmbitos. Contudo, a heterogeneidade entre os dois campos só pode ser ultrapassada pela resolução subjetiva que escolhe, opta aderir a tal ou tal coisa, não obstante e, exatamente por isso, objetivamente, seu conhecimento seja aproximativo. Aquilo que possibilita a passagem de uma a outra deve, contudo, ser de uma natureza diferente da puramente intelectual (que se deixa constringer pela veracidade objetiva). Deve-se introduzir aí o conceito ou categoria da Decisão. É ela que resolve a diferença entre a explicação e a relação com o que é explicado (cf. KIERKEGAARD, 1992, p. 222) e que se apresenta como resposta a (c).

Para Kierkegaard, porque “toda decisão reside na subjetividade, é importante que, objetivamente, não fique vestígio de nenhum caso, pois, no mesmo momento, a subjetividade irá querer esquivar-se um tanto da dor e da crise da decisão, ou seja, quererá tornar o problema um pouco objetivo” (KIERKEGAARD, 1992, p. 129). É a decisão que perfaz o salto – “o salto é a categoria da decisão” (KIERKEGAARD, 1992, p. 99) – entre a verdade e o sujeito, no que diz respeito à adesão e a apropriação. É portanto uma relação *sui generis* a que se dá entre as duas esferas: estas têm seu ponto de tangência no encontro entre uma dimensão estritamente

intelectiva e uma afecção que coloca em jogo a totalidade da experiência existencial. É justamente a radicalidade do colocar em jogo esta totalidade que preenche – ou salta por sobre ele – o fosso existente entre a certeza objetiva e a adesão subjetiva. Se por um lado a dimensão objetiva conhece gradações aproximativas, a decisão é a inserção da disjunção absoluta: “O que significa afirmar que uma decisão é até certo ponto? Isto significa negar a decisão. A decisão é designada especificamente para por um fim a aquele balbuciar perpétuo sobre ‘até certo ponto’” (KIERKEGAARD, 1992, p. 221). O absoluto é trasladado para terreno da decisão na definitividade da escolha frente a Deus, por exemplo. É por isso que Kierkegaard reafirma o primado do Princípio do Terceiro Excluído contra uma visão que pensa poder ser possível passar da verdade à adesão dialeticamente; a decisão é um aut/aut absoluto (cf. KIERKEGAARD, 1992, p. 307), ou se crê ou não se crê¹⁶. Por isso estamos num terreno qualitativamente distinto daquele da especulação objetiva e, portanto, de nada valem os esforços no sentido de forçar aquela ligação necessária: “A especulação não tem medo de usar expressões de decisão; a única coisa que ela teme é pensar alguma coisa de decisiva com elas” (KIERKEGAARD, 1992, 222).

Referências

AQUINO, T. de. *Suma teológica*, São Paulo: Loyola, 2002.

AQUINO, T. de. *Verdade e conhecimento : questões disputadas “Sobre a verdade” e “Sobre o verbo” e “Sobre a diferença entre a palavra divina e a humana* (trad. L. J. Lauand e Mario Bruno Sproviero), São Paulo: Martins Fontes, 2002.

¹⁶ Poder-se-ia introduzir aqui a relação entre Decisão/Fé e Vontade; Kierkegaard fala dela recorrentemente nas *Migalhas filosóficas* e no *Pós-escrito*. Contudo, isto abre uma nova frente de perspectivas mais amplas do que o pretendido no escopo deste trabalho.

CRAIG, W. L. *The Kalam cosmological argument*, Eugene: Wipf and Stock, 2000.

DAWKINS, R. *The God delusion*, London: Bantam Press, 2006.

DENNETT, D. *Breaking the spell*, New York: Penguin, 2007.

HARRIS, S. *The end of faith*, New York: W. W. Norton, 2005.

HEGEL, G. W. F. *Science de la logique – premier tome – premier livre L'ÊTRE* (trad. P-J. Labarrière e G. Jarczyk), Paris: Aubier Montagne, 1972.

HITCHENS, C. *God is not great*, New York: Hachette, 2007.

KIERKEGAARD, S. *Concluding unscientific postscript* (trad. e org. H. V. Hong e E. Hong), Princeton: Princeton University Press, 1992.

_____. *Journals and papers* (trad. e org. H. V. Hong e E. Hong), Bloomington and London: Indiana University Press, vol. I, 1967.

PLANTINGA, A. *God, freedom, and evil*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2002.

Autenticidade e alívio: Kundera além de Sartre

Vítor Hugo dos Reis Costa¹

RESUMO

O presente artigo pretende apresentar uma leitura da obra de Milan Kundera a partir da ótica existencialista oferecida pela filosofia de Jean-Paul Sartre. Intenta-se mostrar uma franca familiaridade temática entre os autores, bem como apresentar os personagens de Kundera como exemplos de fecundas ilustrações dos conceitos do existencialismo sartreano. À guisa de conclusão, intentamos mostrar como a prosa romanesca de Kundera explora possibilidades existenciais inexploradas por Sartre.

Palavras-chave: Sartre, Kundera, liberdade, autenticidade, alívio.

¹ Professor na Faculdade Palotina de Santa Maria (FAPAS). Mestre em filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (PPG-Fil/UFSM) sob a orientação do prof. Dr. Marcelo Fabri. Email: victordafilosofia@gmail.com

ABSTRACT

This article presents a reading of the work of Milan Kundera from the perspective offered by the existentialist philosophy of Jean-Paul Sartre. It attempts to show a frank theme familiarity between the authors, as well to introduce the characters of Kundera as examples of fruitful illustrations of the concepts of Sartrean existentialism. In conclusion, we show how the novelistic prose of Kundera explores existential possibilities unexplored by Sartre.

Keywords: Sartre, Kundera, freedom, authenticity, relief.

Introdução

Poucos filósofos foram tão fecundos do ponto de vista romanesco quanto Jean-Paul Sartre (1905-1980) que, além de seus ensaios propriamente filosóficos, produziu uma vasta obra literária². Por outro lado, poucos romancistas são tão reflexivos e manejam tão bem a história da cultura ocidental quanto Milan Kundera (1929-), que além de romancista é também ensaísta e crítico das próprias obras. Pretendemos mostrar como estes dois autores não se aproximam apenas pelo seu *modus operandi* interdisciplinar, mas também e sobretudo em função das temáticas existenciais que, em diferentes registros, suas obras ventilam. Desse modo, devemos nos ater àquelas que são as obras mais conhecidas de ambos os autores. Da obra de Sartre, nos serviremos sobretudo de seu ensaio de ontologia fenomenológica intitulado *O Ser e o Nada*, de 1943. Da obra de Kundera, escolhemos seu romance mais conhecido: *A insustentável leveza do ser*, publicado em 1984. Ao final deste artigo, pretendemos mostrar como a literatura de Milan Kundera realiza o projeto literário sartreano ao construir, em seus romances, uma perfeita atmosfera existencialista, sem que, porém, tenha que sacrificar seu gênio literário à mera ilustração de teses filosóficas.

1 – A ontologia existencial de Sartre

Mesmo que não seja o maior ou mais importante filósofo do século XX, Sartre é provavelmente o mais famoso. Dono de uma obra de tamanho colossal, Sartre era um escritor prolixo e compulsivo: suas maiores obras têm em média algumas centenas

² Além de suas obras filosóficas, Sartre escreveu diversos contos e romances. Entre estes, destacam-se: *A Náusea* (1938), *O Muro* (1939), *A Idade da Razão* (1945), *Sursis* (1947), *Os Dados Estão Lançados* (1947) *Com a Morte da Alma* (1949) e o romance autobiográfico *As palavras* (1964).

de páginas. Além disso, nunca couberam no registro estritamente filosófico: romances, contos, ensaios e biografias também estão entre seus textos mais famosos. Não bastando ser um ávido escritor, Sartre também era figura indiscreta e protagonizou, por décadas, o cenário intelectual europeu: sem a figura de Sartre, o existencialismo não teria tomado a proporção que tomou no cenário cultural da Europa na primeira metade do século XX. Sua personalidade excêntrica, seu histórico de abuso de substâncias químicas e sua controversa relação amorosa com sua parceira Simone de Beauvoir são, até hoje, tema para inesgotáveis textos biográficos³ que buscam, na investigação dessa unidade entre vida e obra, entender o acontecimento que foi a passagem de Jean-Paul Sartre pelo palco da cultura ocidental no século passado.

Do ponto de vista filosófico, sua obra mais fecunda é, sem dúvida, *O Ser e o Nada* (1943). Neste texto, encontramos o melhor momento do filósofo Sartre, envolvido na empreitada de tecer uma completa descrição ontológica da condição humana através do instrumental teórico da fenomenologia. Contudo, mesmo a fenomenologia não consegue conter o pensamento sartreano: a múltipla inspiração e o alcance das teses de *O Ser e o Nada* colocam a obra no seio do contexto de crise da metafísica ocidental⁴. Desse modo, é entre as páginas desse ensaio que localizamos as idéias a partir das quais pretendemos reconstruir, brevemente e sem a pretensão

³ Dentre os mais diversos textos biográficos sobre Sartre, destaco ao menos três: *Sartre*, de Annie Cohen-Solal, *O Século de Sartre*, de Bernard-Henri Levy e o recente *Tête-à-Tête*, de Hazel Rowley – este último, focado na excêntrica relação amorosa entre Sartre e Simone de Beauvoir.

⁴ Sobre essa temática, ver *Sartre, metafísica e existencialismo* de Gerd Bornheim. Em seu livro – provavelmente o maior livro escrito sobre o pensamento de Sartre em língua portuguesa – Bornheim revela um sentido metafísico na obra de Sartre, na medida em que esta leva a cabo certos aspectos do pensamento ocidental que protagonizaram o debate filosófico em um arco que vai de Platão à Hegel, inserindo o pensador francês em uma linhagem idealista-metafísica que permite uma melhor compreensão de sua obra.

de esgotar a temática, o horizonte de sentido no qual o filósofo francês tece suas teses sobre a condição humana.

1.1 – A liberdade ontológica

Sem dúvida, o conceito central a partir do qual a condição humana deve ser pensada é, para Sartre, o conceito de *liberdade*. Contudo, o conceito de liberdade que o filósofo francês nos oferece é completamente distinto daquele que a tradição metafísica, sobretudo em seu período moderno, nos oferece. Vejamos isso em mais detalhes.

Durante o período moderno – de Descartes à Hegel – salvaguardando as distintas formulações dos conceitos nas inúmeras obras filosóficas desse período, é possível afirmar, sem exagero, que a liberdade era pensada como uma faculdade humana mais ou menos associada ao exercício da razão e do pensamento reflexivo. Dessa forma, os filósofos modernos em geral concebiam a liberdade como uma propriedade da vontade humana, que poderia ser ou não ser livre. Esta vontade só poderia ser considerada livre quando seu exercício fosse acompanhado do paralelo exercício da razão e da reflexão. Dessa forma, toda sorte de experiências humanas que não pudessem ser consideradas como frutos do exercício reflexivo e racional do pensamento seriam explicadas através da vinculação à outros âmbitos da natureza humana: desejos, emoções, sentimentos, impulsos, etc., toda a sorte de experiências não-rationais reportava à âmbitos obscuros, geralmente não-iluminados pela razão e pela consciência reflexiva. A própria psicanálise freudiana, antagonista recorrente de Sartre nas páginas de *O Ser e o Nada*, seria uma cristalização dessa perspectiva em que as luzes da razão seriam a única via pela qual o ser humano se torna digno e propriamente humano, sobrepujando tudo aquilo que o atasse à animalidade e à natureza.

Em Sartre, o conceito de liberdade ganha uma amplitude radicalmente mais extensa. Partindo do conceito fenomenológico de *intencionalidade* e redefinindo a consciência humana inteira a partir desse conceito, Sartre pretende despoluir completamente o âmbito subjetivo de qualquer traço de eventual substancialidade. Isto é: traindo a premissa com a qual nasce a filosofia do sujeito, a saber, a de que somos coisas pensantes, Sartre concebe todo o âmbito subjetivo como relação pura, e não mais como substância. Atividade e movimento perpétuo, a consciência humana é como um rio, ou como uma ventania, que não se pode apanhar de forma alguma, mesmo pela via do conceito: sem substância e concebida como puramente relacional, a consciência é indescritível como só poderia ser indescritível uma não-coisa.

A partir da fenomenologia da consciência, Sartre consegue dar o salto ontológico: afirmando que a consciência exige um ser, Sartre se vê obrigado a tentar o discurso sobre o ser da consciência – que Sartre chamará de *ser-para-si*. Não poderia chegar em outro resultado: a consciência é um *nada*, e é pela consciência humana que a ontologia se torna possível: claramente inspirado em Heidegger, Sartre afirma que a consciência humana é o *locus* ontológico no qual se dá o aparecer do ser; isto é, o âmbito onde o ser é posto em relevo e aparece, como fenômeno. A própria consciência, contudo, é um nada e, sendo nada, não pode ser determinada por nada. Habita um reino ontológico distinto daquele em que habitam os objetos que se lhe aparecem. Não é uma coisa, mas é a própria *anticoisa*, o contrário do ser; sua *contradição* e elemento pelo qual é possível o discurso porque torna possível a *diferença*.

A indeterminação da consciência – e, portanto, da condição humana – é a chave a partir da qual é possível entender o conceito sartreano de liberdade: indeterminada e indeterminável, a condição

humana escaparia à qualquer tentame de determinação. Esta é uma das razões pelas quais o existencialismo produziu polêmica em torno de si: ao afirmar a condição humana como inalienavelmente livre, Sartre liberta, de um só golpe, a realidade humana das garras de qualquer determinismo possível. Nem mesmo Deus seria capaz de produzir efeitos em um âmbito da realidade que é totalmente caracterizado por ser pura e imprevisível espontaneidade.

Se do ponto de vista conceitual é possível visualizar o sentido da liberdade ontológica, do ponto de vista existencial esse sentido se torna ainda mais palpável: o existencialismo de Sartre afirma, através dessa descrição da condição humana a partir do conceito de liberdade, a perpétua abertura à possibilidade de renovação de uma vida individual. Se o ser humano é liberdade em seu próprio ser, isso significa que a existência individual está constantemente sujeita à revisão de seus rumos. E isso é verdade tanto pela via racional e reflexiva quanto pela via da paixão e do desejo: ao ser liberdade pura, o ser humano também é livre quando não age de forma deliberada, racional e reflexiva. O ser humano é constantemente livre e todo o âmbito de experiências que outrora pertenciam à um domínio obscuro estão agora recuperadas como “modos da consciência” humana – e, portanto, de sua existência. Sob a luz da liberdade sartreana, o indivíduo se torna responsável tanto por suas razões quanto por suas paixões.

1.2 – Angústia e má-fé

Vê-se que o conceito de liberdade ontológica tem um alcance absoluto no plano individual, e o ser humano está identificado ao fazer humano. Esse fazer é uma espontaneidade imprevisível e, não obstante, é uma unidade de responsabilidade individual. A pessoa é quem ela se faz ser, e o ser humano é ato puro. Se essa

liberdade é absoluta, contudo, a responsabilidade também o é. E essa é uma razão para o surgimento de um fenômeno que, segundo Sartre, caracteriza uma degradação da existência humana, o fenômeno da má-fé.

Ora, existir sob a forma de senhor e dono de uma realidade que surge pela força do mais puro acaso e contingência e não poder lançar âncoras em nenhuma instância metafísica⁵ a partir da qual a própria existência possa ganhar sentido é profundamente angustiante. E essa angústia pode ser evitada – e geralmente o é. As páginas da literatura sartreana – *A Náusea*, *Idade da Razão*, *O Muro* – nos oferecem belos exemplos de como os indivíduos são capazes das mais distintas estratégias psicológicas para disfarçarem, para si mesmos, sua responsabilidade pela realidade individual. O problema é que com essa estratégia de fuga da angústia os indivíduos perdem acesso àquilo que os torna mais propriamente humanos, a saber, a consciência da própria liberdade. Os personagens de Sartre são pessoas de má-fé, pois enganam a si mesmas a fim de elidir a angústia de serem responsáveis por quem são – e, portanto, pelo que fazem.

Como é possível, contudo, na transparência de uma consciência concebida como pura atividade e movimento, *enganar a si mesmo*? É nesse momento que Sartre recorre novamente à fenomenologia e à distinção entre reflexão e vivência irrefletida⁶.

⁵ Sartre mantém aberta, ao final de *O Ser e o Nada*, a possibilidade do discurso metafísico. Muito embora sua ontologia fenomenológica seja capaz de oferecer apenas descrições da existência humana no âmbito de seu horizonte de finitude, o próprio aparecimento da realidade humana não pode ser explicado pelo discurso estritamente ontológico, colocando a questão propriamente metafísica. Contudo, um dos principais sentidos filosóficos do existencialismo é o de mostrar que a despeito da possibilidade do discurso metafísico, há uma realidade incontornável da existência humana, que é a realidade de sua radical liberdade e responsabilidade. Essa realidade humana não seria diferente a despeito do que qualquer discurso metafísico pudesse oferecer.

⁶ “Reflexão” e “vivência irrefletida” não são, exatamente, os termos propostos por Sartre em *O Ser e o Nada*. Inspiramo-nos aqui em artigo do prof. Simeão Sass no qual este

Através destas noções, Sartre nos mostra como a atitude humana de *crer* na mentira envolve também um *conduzir-se* na mentira e, portanto, como a má-fé é à um só tempo um fenômeno que atinge tanto o pensamento quanto a conduta, infestando-se por toda uma existência individual e produzindo um sujeito de má-fé.

“*Fazemo-nos* de má-fé como dormimos e somos de má-fé como sonhamos” (SARTRE, 2008, p. 116) afirma categoricamente Sartre, mostrando como não é por um ato voluntário e reflexivo que o indivíduo engana a si mesmo, mas por uma determinação espontânea (SARTRE, 2008, p. 116) de sua própria personalidade. Ao existir sempre situado – isto é, em determinados locais históricos, espaços geográficos, sob um gênero sexual, etc. – o sujeito sempre existe dentro de um contexto de compreensão de si mesmo que oferece modelos e padrões a partir dos quais é possível compreender-se longe da única verdade humana (SARTRE, 2008, p. 695), a saber, a liberdade ontológica. Assim, se nasço em um contexto cristão ou comunista, eventualmente posso servir-me da herança simbólica que meu contexto me oferece e me compreender equivocadamente. E Sartre é categórico: qualquer compreensão de si mesmo que ofereça uma imagem determinística da condição humana é uma compreensão de má-fé.

Uma das conseqüências de não pensar a subjetividade humana como substância é fazer com que o ato reflexivo seja considerado, então, uma perpétua possibilidade – possibilidade que pode nunca ser efetivada: pode-se viver na má-fé, dirá o filósofo francês. Pior do que isso: a própria potência reflexiva da consciência humana pode ser sacrificada à cumplicidade da má-fé: é possível servir-

realiza uma leitura dos conceitos sartreanos e permite a visualização de um conceito de vivência na obra daquele. Para nossos fins, entendemos que os elementos textuais apresentados dão conta de explicitar as diferentes modalidades da consciência representadas por tais conceitos.

-se da reflexão e construir complexas racionalizações a partir das quais a existência e a ação humanas não são mais apenas vividas, mas também pensadas a partir de quadros determinísticos. Assim, a fuga da angústia pode se transformar em uma sofisticada teia de sentido que dá sentido à existência, mas um sentido completamente distante e distinto da verdade do homem, a saber, a liberdade.

Haveria, assim, alguma possibilidade de salvação para o ser humano? Mais: na medida em que oferece sentido e dissipa a angústia, a má-fé pode ser considerada um *mal*? Poderíamos acompanhar a argumentação sartreana e ver como o filósofo francês oferece um sucedâneo de “salvação” através da combinação de uma psicanálise existencial realizada a partir da ontologia fenomenológica. Contudo, esse é o momento em que a pena romanesca de Milan Kundera se fará fecunda na medida em que, segundo nossa pretensão, torna-se possível visualizar, através das páginas de seu romance *capital*, a perfeita ilustração do ideário sartreano.

2 – O existencialismo de Milan Kundera

Milan Kundera não é um filósofo. Ou, pelo menos, insiste que não faz filosofia. Em entrevista à Christian Salmon publicada em seu *A arte do romance*, o entrevistador sugere que os romances de Kundera substituem o monólogo interior pela “meditação filosófica” (KUNDERA, 1988. p. 31), citando o exemplo da reflexão acerca de Nietzsche, que abre seu romance *A insustentável leveza do ser*. Em uma resposta longa e recheada de exemplos, Kundera explica seu fazer romanesco e mostra algumas razões pelas quais ele próprio não pode ser considerado como filósofo. A principal delas é que “a filosofia desenvolve seu pensamento num espaço abstrato, sem personagens, sem situações”. Não obstante tal declaração, logo em seguida, Kundera nos revela um aspecto essencial

de seu programa estético: após confessar que não saberia se servir do recurso do monólogo interior, Kundera diz que “Apreender um eu” é “(...) apreender a essência de sua problemática existencial. Apreender seu *código existencial*”.

Após essas definições – de inspiração claramente existencialistas – Kundera pontua alguns momentos, em sua obra, de tentativa dessa apreensão existencial. Citamos aqui alguns exemplos de conceitos, citados pelo próprio autor ainda na mesma resposta ao entrevistador. Tais conceitos são encarnados de modo existencial e circunstancial por seus personagens: *vertigem*, *fraqueza*, *idílio*, *ternura*, *lirismo*. O que todos esses termos tem em comum é que, para Kundera, são termos que expressam *atitudes* de seus personagens. A virtude de seus romances – e, portanto, de seu gênio artístico pessoal – é a capacidade de se servir dos personagens para narrar tais atitudes. Desse modo, poder-se-ia dizer que o romance de Milan Kundera se serve de personagens para falar de atitudes humanas muito fundamentais – o que, em mais de um momento, o autor afirma como sendo um dos itens de seu programa estético pessoal e uma das suas convicções sobre qual deve ser a atitude específica da arte do romance⁷.

A ideia de que atitudes são mais especiais (no sentido de serem mais *singulares*) do que as pessoas que as realizam reaparece nas primeiras páginas de *A imortalidade*:

“Se nosso planeta viu passar oitenta bilhões de seres humanos, é pouco provável que cada um deles tenha seu próprio repertório de gestos. Matematicamente, é impensável. Ninguém duvida que não haja no mundo incompa-

⁷ Embora tal tema já rendesse um estudo ele mesmo, sugerimos aos interessados a leitura das seguintes obras: *A arte do romance* (em especial a segunda e a quarta partes, em que o autor fala sobre a arte do romance e a técnica de composição) e *A cortina* (em especial a *Parte 4: o que é um romancista?* e a *Parte 5: Estética e Existência*).

ravelmente menos gestos do que indivíduos. Isso nos leva a uma conclusão chocante: um gesto é mais individual do que um indivíduo. Para dizer isso em forma de provérbio: *muitas pessoas, poucos gestos.*” (KUNDERA, 1990, p. 13).

Essa é uma afirmação de inspiração profundamente existencialista e se vê, neste ponto preciso, uma semelhança crucial com o pensamento sartreano no que tange nossos interesses neste trabalho: também Sartre parece pensar que os gestos e os padrões de combinações de gestos nascem da e retro-alimentam as condutas de má-fé: os papéis sociais (o garçom de café é um exemplo emblemático) possui seu próprio repertório de gestos sem os quais não seriam convincentes. Sobre esse aspecto da filosofia de Sartre, cito Bornheim:

“Se o médico não realizasse os gestos típicos de sua profissão, talvez não convencesse suficientemente ao exercer as suas funções; o público exige que o médico, o vendeiro, o garçom desempenhem as atribuições inerentes a cada função à maneira de um cerimonial, executando como que uma ‘dança’.” (BORNHEIM, p.49).”

Se um gesto é mais individual que um indivíduo, a singularização autêntica de uma pessoa só pode se processar mediante uma apropriação adequada desse repertório de gestos. Essa é a opinião de Sartre: uma apropriação adequada do repertório de gestos implica numa atitude adequada perante a própria existência. É o que se chamará *autenticidade*. E uma das características principais da autenticidade é que ela é uma desvinculação dos padrões de conduta e reflexão de má-fé, não permitindo que se estabeleça assim um “padrão de autenticidade”. Sartre nos adverte que “se você procurar a autenticidade pela autenticidade, você já não é mais autêntico”⁸ (SARTRE, 1983 I. p. 12). Isso não apenas impos-

⁸ “Si tu cherches l’authenticité pour l’authenticité, tu n’es plus authentique.” no original.

sibilitou que Sartre tenha escrito uma “narrativa da autenticidade” como também está intimamente ligado com as premissas de sua ontologia existencial, a saber, o “desejo de ser Deus”: a tendência ontológica humana à conceber a própria existência de forma hipostasiada.

Embora Kundera jamais trate o tema da autenticidade por um viés especulativo – e, portanto, filosófico – vemos em diversos momentos de sua obra que o romancista se serve do recurso da *ironia* para ilustrar o fracasso existencial intrínseco aos projetos que se desenrolam segundo padrões da condição humana hipostasiada. Uma das conseqüências que o estabelecimento de uma hipóstase e dos padrões subseqüentes à ela se verifica na profunda obsessão de Kundera em ironizar a atitude dos comunistas que invadiram a República Tcheca no final da década de 40. O padrão moral maniqueísta dos comunistas vela uma das verdades mais básicas da existência segundo Kundera: a “relatividade essencial” dos valores humanos. Tal relatividade seria mesmo um dos grandes ensinamentos da arte do romance ao ocidente⁹.

A obra de Kundera pode, então, ser dividida em dois grandes eixos: os romances e os ensaios sobre literatura e arte em geral. Sua obra mais famosa, por sua vez, é *A insustentável leveza do ser* (1984), onde o autor narra a história de dois casais que tem de lidar com a aventura de suas existências individuais ao mesmo tempo em que tentam reorganizar suas vidas atingidas em cheio pela invasão da República Tcheca pelos comunistas russos. Embora fique evidente o teor autobiográfico da atmosfera em que se dão os acontecimentos do romance, o próprio Kundera afirmou, mais de

⁹ Sobre isso ver o primeiro dos sete ensaios de *A arte do romance*, intitulado *A herança depreciada de Cervantes*.

uma vez, que a recorrência temática em seus primeiros romances não tem valor senão narrativo e literário. Assim, embora pareçam expressões de convicções pessoais do autor, Kundera nos convida a reflexão existencial na medida em que o foco são as situações vividas pelos personagens, e não o cenário. É possível notar esse convite à reflexão existencial mesmo nos títulos das partes de seu romance, como, por exemplo, *A leveza e o peso*, fórmula que intitula duas das sete partes do romance. E é no sentido de encontrar elementos para uma analogia com a filosofia sartreana nos servimos, precisamente, desses dois conceitos.

2.1. – A leveza

Embora se exima do rótulo de filósofo, é com a reflexão sobre um conceito filosófico que Kundera abre seu romance, mais precisamente sobre o conceito de “eterno retorno”, colhido das páginas de Friedrich Nietzsche (1844 – 1900). Iniciando o romance com uma franca digressão reflexiva, Kundera nos faz refletir sobre o sentido de uma existência que se vive uma única vez. O sentido dessa ideia de existência efêmera se explicita quando comparada com a proposta nietzscheana, de que a existência se repete eternamente e que uma vida individual é um fenômeno que se repetirá infinitas vezes. Segundo Kundera, não há alternativa confortável: se a existência individual, por alguma razão cósmica, se repete, estamos “pregados na eternidade como Cristo na cruz” (KUNDERA, 1985, p. 10) e nossa vida tem um peso infinito. Contudo, se a existência individual é um acontecimento efêmero que se dissolve no esquecimento universal depois de seu fim, é a leveza que é infinita e igualmente insuportável. Nas palavras do autor:

(...) a ausência total de fardo faz com que o ser humano se torne mais leve do que o ar, com que ele voe, se distancie da terra, do ser terrestre, faz com que ele se torne semi-real, que seus movimentos sejam tão livres quanto insignificantes (KUNDERA, 1985, p. 11).

Eis, então, a chave conceitual de leitura do romance: o eterno retorno é uma hipótese metafísica e, portanto, desconhecida por natureza. Contudo, a incerteza pela possibilidade da repetição nos condena ao âmbito da mais estrita finitude humana: um indivíduo é um acontecimento casual, sua vida é um acontecimento com início e fim e seu desaparecimento o condena à efemeridade do esquecimento universal. É nesse horizonte de finitude que a leveza insustentável é experimentada no laboratório existencial das páginas de Kundera:

Digamos, portanto, que a ideia do eterno retorno designa uma perspectiva na qual as coisas não parecem ser como nós as conhecemos: elas nos aparecem sem a circunstância atenuante de sua fugacidade (KUNDERA, 1985, p. 10).

A palavra “fugacidade” exprime perfeitamente um aspecto essencial do horizonte de finitude que se desenha a partir da consideração de que a existência humana seja um acontecimento fortuito e que desaparece com a morte do indivíduo. Através dessa imagem, Kundera parece querer ilustrar certos aspectos da existência humana que serão personificados pelos personagens do romance em seus dramas pessoais, a saber: a unicidade da vida tal como ela é experimentada deve parecer, àquela pessoa que reflete sobre isso, uma razão forte o suficiente para que uma escolha seja feita com consciência lúcida. A leveza, metáfora utilizada para ilustrar toda efemeridade da existência humana, torna essa própria existência uma experiência angustiante.

2.2. – O peso

Se a leveza é a metáfora para a efemeridade da vida humana, o peso é seu contrário: é a vida vivida sob a segurança de algum lastro de solidez e realidade que permita a fuga da consciência da finitude e da falta de sentido intrínseco à uma existência destinada ao desaparecimento. Respeitando a letra da reflexão com a qual Kundera abre o romance, o peso deveria ser, por essência, *pesado*, isto é, *insustentável*: uma existência que se repetirá eternamente é uma existência que convida, mesmo que silenciosamente, à sua efetivação mais plena. Esse é o sentido da noção nietzscheana de “eterno retorno”: o que você faria da sua vida se soubesse que ela se repetirá? Tentaria vivê-la como exuberância de experiências ou a desperdiçaria, tornando-a um desperdício eternamente repetido? Nietzsche nos faz um convite existencial através do qual tenta nos mostrar um beco sem saída da existência humana: seja a vida uma experiência singular e única ou a expressão de uma repetição perpétua, a existência *per se* convida o ser humano ao desfrute de uma realização plena.

Na leveza ou no peso, a existência por si mesma ameaça com a falta de sentido. O peso, contudo, aparece implicitamente como modo de existência através do qual o deserto de sentido da existência fica velado sob um mundo de significações estanques, sólidas e capazes de oferecer uma segurança. Kundera nos diz, com todas as letras, que o peso tem um aspecto “desejável”:

O mais pesado fardo nos esmaga, nos faz dobrar sob ele, nos esmaga contra o chão. Na poesia amorosa de todos os séculos, porém, a mulher deseja receber o peso do corpo masculino. O fardo mais pesado é, portanto, ao mesmo tempo a imagem da mais intensa realização vital. *Quanto mais pesado o fardo, mais próxima da terra está nossa vida, e mais ela é real e verdadeira* (KUNDERA, 1985, p. 11. Grifo nosso).

Ou seja: mesmo que seja tão insustentável quanto a leveza, o peso confere contornos de realidade à existência humana. Se a imagem da leveza nos remete ao caráter efêmero e fugaz de uma existência que se dissipa como fumaça ao vento, a imagem do peso nos remete à uma imagética da solidez na qual a existência humana, tal como os objetos sólidos, tem peso, matéria, realidade; é constituída de uma substância que perdura pelo tempo e resiste à ação das forças que poderiam desgastá-la.

3. Da angústia ao alívio

Agora, depois da breve exposição dos elementos especulativos presentes nas obras destes dois pensadores, acreditamos estar em condições de tentar a articulação de suas ideias. Na primeira parte deste trabalho, expusemos dois conceitos centrais do pensamento sartreano, a saber, *liberdade* e *má-fé*. O primeiro diz respeito àquilo que é, para o filósofo francês, o núcleo da condição humana, a saber, seu caráter de absoluta indeterminação, espontaneidade, imprevisibilidade. Essa é a verdade que a ontologia fenomenológica alcança, e é a verdade fenomenologicamente mascarada pela consciência de má-fé, que se faz dessa maneira para fugir da angústia.

Na segunda parte do trabalho, ilustramos as categorias existenciais metafóricas a partir das quais Kundera pensa o horizonte de sentido da existência de seus personagens: *leveza* e *peso*. A primeira diz respeito à possibilidade da finitude ser a verdade metafísica da existência humana. A segunda, à possibilidade do “eterno retorno” ser a verdade metafísica. As duas possibilidades, contudo, nos oferecem o mesmo horizonte existencial: seja um acontecimento fortuito e efêmero, seja uma ocorrência de uma série de infinitas repetições, a existência humana é *insustentável*. E

como nenhuma das hipóteses pode ser verificada, a leveza se torna o horizonte propriamente dito da existência humana.

Tendo isso em vista, qual é a articulação possível entre o pensamento de Sartre e o romance de Kundera? Quais são as pontes possíveis entre uma descrição teórica e filosófica da realidade humana e uma narrativa romanesca ficcional que ilustre essa mesma realidade humana? Sem pretender oferecer respostas unívocas a essas questões, pensamos poder estabelecer aqui uma ponte que, por um lado, parece sacrificar ambos os registros por pensá-los como incompletos e mutuamente complementáveis. Por outro lado, entendemos que a aproximação do registro filosófico da narrativa literária pode enriquecer a leitura de ambas as obras, e que essa aparente incompletude pode ser entendida, na verdade, como *inesgotabilidade*. Para isso, entendemos que seja necessário o estabelecimento de um mínimo horizonte comum entre as obras tendo em vista que, ainda que sob registros distintos, sejam discursos sobre as mesmas realidades, a saber: a condição humana compreendida como nucleada pela temática da escolha individual.

3.1 – Sartre e Kundera: pensadores da finitude

A metáfora que abre *A insustentável leveza do ser* nos oferece uma imagem da *fatalidade* do caráter insustentável de uma vida humana, seja vivida na leveza ou no peso. Essa imagem não difere muito daquela que se pode deduzir de um dos adágios sartrianos mais famosos, a saber, o que nos diz que estamos condenados à liberdade¹⁰. Sobretudo porque a consciência autêntica da liberdade é acompanhada da experiência da angústia, indicativo do sentido da incontornável responsabilidade ontológica que nos

¹⁰ Essa formulação que fala de uma “condenação à liberdade” aparece em *O Ser e o Nada* e em *O Existencialismo é um Humanismo*.

constitui de ponta-a-ponta. Essa angústia que acompanha a consciência da liberdade é o que se poderia traduzir no caráter insustentável da leveza em que se dá a experiência humana sobre a terra: a liberdade, angustiante, é uma leveza insustentável. Sobretudo porque a hipótese metafísica do peso não pode ser verificada: se o discurso ontológico é o limite do sentido que pode ser honestamente alcançado pela via filosófica, a experiência da insustentável leveza de ser uma unidade de liberdade absolutamente responsável é completamente inescapável à consciência individual. Vejamos isto um pouco melhor.

Desde Kant, a possibilidade do discurso metafísico entra em profundo descrédito: afirmações categóricas sobre a natureza do mundo não parecem mais dignas de crédito filosófico desde a separação kantiana entre fenômeno e númeno. O que o mundo seja, em si mesmo, é completamente desconhecido: o discurso humano só alcança proposições referentes àquilo que constitui a experiência humana do mundo. Ou seja: estamos absolutamente condenados à viver uma perspectiva necessariamente humana, proibidos de afirmar, sobre a realidade, qualquer coisa que não seja discurso necessária e estritamente humano. A metafísica entra em xeque, e o sentido existencial desse corte kantiano só é liberado no século XX, nas obras de pensadores como Heidegger e os fenomenólogos franceses, como o próprio Sartre. É esse horizonte de finitude, desenhado por Kant, que é explorado pelo existencialismo de Sartre mediante a ontologia fenomenológica de *O Ser e o Nada*.

É também nessa região semântica que Kundera se move. Se a fenomenologia francesa flerta com a ideia de que o discurso artístico alcança âmbitos ainda mais originários da descrição da realidade humana que o faz o discurso filosófico, Kundera poderia ser considerado um realizador desse projeto de descrição originária-

ria. Ao fim de *A Náusea*, o próprio Sartre faz com que o personagem principal, Antoine Roquentin, flerte com a possibilidade de empreender a composição de uma obra literária. Kundera não apenas realiza a literatura, como também pretende realizar uma literatura independente do discurso teórico: a literatura tem personagens e, através deles, explora situações humanas. É nessas situações humanas, descritas pela narrativa ao mesmo tempo artística e filosófica, que se torna possível alcançar o sentido profundo da obra de Kundera: servindo-se de personagens, explora *situações*. A relação entre a composição dos personagens de Kundera e as situações que sua pena pretende alcançar são mesmo um excelente local para visualizarmos as semelhanças de sua reflexão romanesca com a reflexão filosófica do existencialismo.

3.2. – Kundera e sua composição existencialista dos personagens

Obedecendo as premissas da filosofia sartreana, encontramos uma definição da pessoa humana centralizada pelo conceito de liberdade e, portanto, definida pelo fazer. Em sentido estrito, a categoria do ser, absolutamente cardeal e tradicionalmente capaz de açambarcar todas as demais categorias metafísicas, entra em colapso na realidade humana: ao configurar-se como ser-para-si, o ser se converte em fazer, e o homem define-se por sua atividade, estando desde sua constituição mais íntima destituído de qualquer tipo de essencialidade. Toda aparente positividade e solidez pessoal de um indivíduo não é senão uma positividade e solidez relativa, sustentada na ventania da liberdade que, isenta de qualquer tipo de força de inércia, deve repor constantemente seus projetos. Assim, não temos apenas a devastação do âmbito da essência individual – ideias como “caráter”, “índole”, etc – mas da *possibilidade* da instituição definitiva destas categorias.

Kundera não é categórico sobre o que seja um ser humano, não pretendendo construir posições especulativas metafísicas ou ontológicas. Seu discurso digressivo limita-se a, no máximo, levantar questões especulativas. No que concerne à uma possível concepção de personalidade que pudesse ser deduzida de seus escritos, nos resta atentar para aquilo que sua narrativa oferece sobre os personagens. Isto é: pensando sobre a forma que Kundera descreve os personagens, descobrimos traços de uma clara inspiração existencialista no tocante àquilo que caracteriza um indivíduo humano.

Ao definir o ser humano a partir do fazer humano, Sartre sabota qualquer possibilidade de definir uma pessoa pelo seu passado. A pessoa é definida, sobretudo, por sua atividade presente e pelos fins que essa atividade presente visa. Não obstante, o passado tem significado e pode ser reivindicado por um ser humano como elemento capital da definição de seus rumos. Contudo, para Sartre, essa valorização do passado é um flerte com a má-fé, na medida que valorizar o passado é, quase sempre, uma maneira de justificar o presente por uma via determinística. Essas duas possibilidades aparecem claramente nos personagens de *A insustentável leveza do ser*.

3.3. Sabina e a insustentável leveza do ser

O título do romance mais famoso de Kundera é, na verdade, a tentativa de nomeação de uma experiência fundamental. Uma experiência fundamental acedida por Sabina em um momento especial de sua vida: um momento de “tomada de consciência”.

Sabina sentia o vazio em torno de si. E seria esse vazio o objetivo de todas as suas traições? Até aqui, não tinha consciência disso, o que é compreensível: a meta que perseguimos é sempre velada. (...) Aquilo que dá sentido à nossa conduta sempre nos é totalmente desconhecido. Sabina também ignora que o objetivo está oculto por trás de seu desejo de trair. A insustentável leveza do ser, seria esse seu objetivo? (KUNDERA, 1985. p. 127-128)

A ideia de que a meta da existência – o sentido de um projeto pessoal – fica sempre velada é conforme a ontologia existencial sartreana na medida em que esta descreve o ser humano decaído na inautenticidade, na má-fé. Só o indivíduo convertido à autenticidade teria consciência autêntica dessa meta e, sobretudo, de que a realização dessa meta é impossível. Sabina encontrou na conduta de traição uma maneira de fazer manutenção de sua liberdade. Em uma experiência muito parecida com a angústia, acaba tomando consciência de sua meta secreta precisamente quando perde todos os vínculos com a alteridade que permitiam a manutenção de uma identidade pessoal. A fragilidade ontológica do projeto se revelou quando um de seus lastros – a existência de Tomas – desapareceu: em solidão, Sabina não tinha como não olhar para a meta que perseguiu secretamente através de suas condutas concretas.

Para nossos fins, importa que Sabina personifica um aspecto intrínseco dos projetos de má-fé: eles estão fadados ao fracasso. O projeto de má-fé “infecta” a existência e dá aparência de identidade à projetos pessoais que não podem dispor senão de uma unidade em perpétua possibilidade de revisão e, eventualmente, abandono. A angústia – ou a experiência da leveza insustentável – aparecem, no romance de Kundera, no momento preciso: quando um dos pilares do sentido de seu projeto desmorona – Sabina é informada sobre a morte de Tomas – ela se vê diante do deserto ontológico que compõe o horizonte sobre o qual um indivíduo constrói o sentido da própria existência, de maneira totalmente responsável.

Curiosamente, o tipo de má-fé que Sabina personifica é um dos mais sofisticados possíveis: a má-fé que se impõe àquele que tenta realizar a autenticidade em definitivo. Sabina é obcecada com a própria autenticidade. Nas palavras de Kundera:

“Para Sabina, viver dentro da verdade, não mentir nem para si nem para os outros, só seria possível se vivêssemos sem público. Havendo uma única testemunha de nossos atos, adaptamo-nos de um jeito ou de outro aos olhos que nos observam, e nada mais do que fazemos é verdadeiro. Ter um público, pensar no público, é viver na mentia. (...) Quem perde sua própria intimidade perde tudo, pensa Sabina.”. (KUNDERA, 1985. p. 118).

Sabina chegou às portas da autenticidade, mas não entrou¹¹. Permaneceu refém do próprio ego, embriagada de si. Considerou a existência em termos de “verdade e mentira” e intuiu a má-fé dos comportamentos sociais, tendo uma relação lúcida com seu caráter de representação quase teatral. Não questionou radicalmente o caráter representacional da ação humana e se deixou iludir de que na solidão, era verdadeira consigo mesma. É o que Sartre denuncia como *sinceridade* e/ou *boa-fé* (SARTRE, 2008. p. 118). Faltou à Sabina se despojar do próprio ego e perceber como

¹¹ Sobre isso, é interessante notar que o próprio Sartre, em seus diários de guerra, afirma não ter realizado a autenticidade: “É verdade, não sou autêntico. Tudo o que sinto, antes mesmo de sentir, sei que o sinto. E, então, sinto apenas pela metade, absorvido que estou em definir meu sentimento e pensar sobre ele. Minhas maiores paixões não passam de movimentos dos nervos. O resto do tempo, sinto às pressas e depois traduzo em palavras, aperto um pouco daqui, forço um pouco dali, e surge a sensação exemplar, digna de um livro encadernado. Tudo o que os homens sentem posso adivinhar, explicar, transformar em palavras. Mas não sentir. Crio uma ilusão, pareço uma pessoa sensível e sou um deserto. Mas, quando considero meu destino, ele não me parece tão desprezível é como se tivesse à minha frente uma porção de Terras da Promissão nas quais nunca entrarei. Não senti a Náusea, não sou autêntico, parei à porta das Terras Prometidas. Mas mostro o caminho para que outros possam entrar. Sou o indicador, esse é o meu papel. Parece-me que neste momento utilizo-me da parte mais essencial de minha estrutura, dessa espécie de amargura desolada de me ver sentir e me ver sofrer, não para conhecer a mim mesmo, mas para conhecer todas as ‘naturezas’, o sofrimento, a alegria, o ser-no-mundo. É o meu eu, esta introspecção contínua e reflexiva, esta precipitação ávida de tirar partido de mim mesmo, este cuidado. Sei muito bem - e muitas vezes sinto-me cansado disso. Daí é que vem esta atração mágica que exercem sobre mim as mulheres obscuras e infelizes. Além disso, de tempos em tempos, gozo os prazeres inocentes da alma pura, prazeres logo identificados, despistados, transformados em palavras, espalhados na minha correspondência. Sou todo orgulho e lucidez.” (SARTRE, 1983 II).

ele próprio é uma estrutura contingente, instável e superficial, um resíduo da atividade ontológica da existência humana. Quando um dos ingredientes essenciais de seu caráter empírico desapareceu – a pessoa de Tomas, cuja presença meramente imaginária era essencial para a manutenção de seu projeto. Perdendo a última e tênue linha de sua identidade, Sabina viu-se em uma solidão inédita: percebeu seu ego “de fora” e viu seu projeto em bloco. Como alguém que tem uma criança abandonada às portas de sua própria casa, Sabina tinha, então, de decidir o que fazer com esse projeto pessoal recortado em bloco e todo inteiro diante de sua consciência: abandoná-lo ou assumi-lo autenticamente? A “sorte” que Sabina teve não é uma sorte de todos os seres humanos, a saber, a sorte da contingência lhe revelar o essencial sobre si mesma. Pode-se viver na má-fé”, afirma o filósofo francês. Sartre concebe a “psicanálise existencial” para, precisamente, produzir esse efeito: definir o projeto existencial de alguém a partir de sua finalidade última para, então, oferecer ao indivíduo a possibilidade de assumi-lo autenticamente ou não. Mas a narrativa termina e não sabemos o que Sabina faz.

3.4. – Tomas e a experiência do alívio

Na época de efervescência do existencialismo, o teólogo Romano Guardini já advertia de que a finitude e a angústia não tem uma relação necessária. Isto é: não é necessário que a finitude enquanto traço fundamental da condição humana tenha de aparecer em uma experiência desagradável ou indesejável como a angústia. Nas palavras do próprio Guardini:

“A filosofia dos últimos decênios vê na angústia a própria experiência do ser finito, que se sente oprimido pelo Nada. E julga que ela seja inseparável da consciência de ser, que lhe seja mesmo idêntica; ser significa estar angustiado.

É tempo de refutar esta ideia. Ao ser finito não cabe necessariamente viver em angústia; tem também como possibilidade viver com coragem e confiança. Se nossa existência tem a marca da angústia, não é por causa da primeira, mas da segunda; pois a finitude que aqui se angustia é culpada por sua própria angústia. É a finitude revoltada que, justamente por sua revolta, caiu no abandono. Como primeira finitude, o homem, em seus primórdios, sabia-se criado e entregue a si mesmo por Deus (...). Sabia que sua liberdade era fundada na livre bondade de Deus; desse conhecimento vieram-lhe o direito e o poder de seguir sua vida. A finitude era sentida como uma forma de felicidade, uma possibilidade de realização plena. Nela não havia angústia, mas coragem, confiança e alegria. Sua expressão era o Paraíso. A angústia só apareceu quando o homem se rebelou contra sua finitude; quando não quis mais ser imagem, mas modelo, ou seja, quando pretendeu ser infinito-absoluto. Certamente, permaneceu finito, mas perdeu contato com sua origem. A confiança se transformou em arrogância, a coragem em medo. A finitude, antes considerada como coisa preciosa, apresentou-se à consciência como algo questionável; a incomensurável amplitude do possível se converteu no vazio. Até que, finalmente, a negação de Deus, que hoje se observa, criou em torno da própria finitude o vácuo ameaçador, o nada, discutido até o tédio, o espectro do Deus negado. Quem se encontra nessas condições tem motivos para se angustiar, não porque a angústia pertença à natureza da finitude, mas porque o homem, levando ao extremo a herança do pecado original, optou pela existência sem sentido da pura finitude.” (GUARDINI, 1987. p. 26-27).

A despeito do teor cristão que perpassa as palavras de Guardini – teor que não se coaduna nem com Sartre, nem com Kundera – é possível entrever algo que será fundamental para se compreender a autenticidade de Tomas: a assunção da liberdade deve ser mediante uma “experiência negativa” (BORNHEIM, p.20), já que o próprio homem é uma negatividade. O próprio Sartre, em uma formulação parcial, define a má-fé como “mascarar uma verdade desagradável ou apresentar como verdade um erro agradá-

vel” (SARTRE, 2008. p. 94). Isso poderia até mesmo ser pensado como uma idiossincrasia de Sartre que, tal qual um Schopenhauer, quereria temperar suas intuições filosóficas com um pessimismo pessoal. Mas não: é próprio do homem decaído na inautenticidade sentir-se desconfortável com responsabilidade pelo sentido de sua existência. Contudo, após a purificação da reflexão e a conversão à autenticidade, o homem se apraz com a liberdade. É o que acontece com Tomas.

No início do romance, Tomas é apresentado como um médico divorciado, cuja único compromisso é com sua própria existência individual. Mantém relações sexuais com um grande número de mulheres e não espera nada delas. Sua “libertinagem” é como um jogo, um passatempo através do qual o médico está convicto de que se apropria de características especiais das mulheres: aquelas que só se revelam na intimidade. Por ir completamente livre de expectativas para seus encontros românticos, sempre apreende aquilo que se lhe oferece. Joga um jogo em que nunca perderá: sempre levará consigo uma narrativa, uma experiência, uma memória das relações que, por mais risíveis que sejam, sempre tem a oferecer. Assim conduz sua vida até conhecer Tereza, uma garçonne do interior.

A primeira aparição da personagem de Tomas no romance é emblemática, e poucas imagens ilustram tão bem a angústia existencial. Kundera, em primeira pessoa, nos diz claramente quais atitudes e situações serão personificadas por Tomas:

Eu o vejo de pé, numa das janelas de seu apartamento, os olhos fixos, do outro lado do pátio, na parede do prédio defronte, sem saber o que fazer. (...) ‘Devo ou não propor que ela venha se instalar em Praga?’ Essa responsabilidade o assusta. Se convidá-la agora, ela virá oferecer-lhe toda a sua vida. (...) Desejava que ela ficasse? Sim ou não? Olha o pátio, os olhos fixos no muro defronte, e procura uma resposta. (KUNDERA, 1985. p. 12).

A angústia aparece na captação reflexiva de si. Permite à consciência pôr-se na perspectiva impessoal que lhe é própria, e ver em bloco o projeto existencial que poderá abandonar ou abraçar de forma, a partir de então, distinta e responsável.

É evidente que a reflexão pode produzir novas perspectivas de má-fé, e é por isso que faz-se mister a purificação da reflexão: a reflexão cúmplice, em um momento como esse, trataria de oferecer pretextos e desculpas para qualquer que fosse a alternativa e o projeto escolhido por Tomas. A reflexão também não pode “produzir” autenticidade: é preciso um dispor-se originário – ontologicamente “pré-racional” e “pré-passional” – para a autenticidade, e esse dispor funda a possibilidade da reflexão pura, purificada, libertadora.

Embora Tomas não se desvincule imediatamente dos hábitos do projeto em que está envolvido no início do romance, vemos como na medida em que os contornos da situação concreta e histórica vão mudando, Tomas se adapta sem arrependimentos ou ressentimentos á eles. Tema caro à Sartre a partir de sua fase de aproximação com o pensamento marxista, a História se impõe também nas páginas de Kundera e simplesmente faz com que o médico Tomas seja destituído de seu cargo e passe a trabalhar como lavador de janelas. Ao fim do romance, Tomas e Tereza simplesmente decidem ir viver no interior. Tomas já não realiza cirurgias e nada na narrativa de Kundera sugere que ele mantenha relações extraconjugais. Não obstante, Tomas permanece sereno.

O compromisso de Tomas com a própria liberdade não se desenrolou segundo nenhum padrão de conduta especial, como foi o caso de Sabina e seu caminho de traições. O compromisso de Tomas com a própria liberdade foi radical, levado até as últimas consequências: ao final do romance, simplesmente já não é o mesmo

médico libertino que dança com Tereza em um salão do interior. É um outro Tomas, um outro projeto fundado num horizonte de perpétua possibilidade de revisão. Despojado de si, Tomas deixa para trás sem remorsos o projeto em que vivia anteriormente. Entende-se então porque a liberdade de Tomas se lhe apareça para o próprio Tomas na experiência do alívio: o alívio é uma experiência negativa. Nem indesejável, nem desagradável. Negativa. Alívio do fardo do projeto fracassado, do paradigma dos projetos de má-fé, do ego embriagado de si, da sinceridade, da boa-fé. Tomas representa, assim, um personagem que encarna a autenticidade nas páginas de Kundera. E embora não seja apropriado falar em felicidade ou infelicidade como valores norteadores dos projetos autênticos¹², as palavras de Tomas ao final do romance, na última página, em resposta à atitude sentimentalista de uma Tereza se sentindo culpada por ter-lhe “destruído a vida”, não poderiam ser mais apropriadas:

“É um alívio imenso perceber que somos livres.”

Referências

BORNHEIM, Gerd. *Sartre, Metafísica e Existencialismo*. 3ª edição. Editora Perspectiva S.A. São Paulo – SP.

BURDZINSKI, Júlio César. *Má-Fé e Autenticidade: um breve estudo acerca dos fundamentos ontológicos da má-fé na obra de Jean-Paul Sartre*. Ijuí. Ed. UNIJUÍ, 1999.

CASTRO, Fábio Caprio Leite de. *Conseqüências Morais do Conceito de Má-Fé em Jean-Paul Sartre*. Dissertação de Mestrado. PUC-RS. Porto Alegre, dezembro de 2005.

¹² Deve-se mencionar aqui uma adaptação cinematográfica do romance de Kundera para o cinema, realizada por Philip Kaufmann em 1988. Neste filme, vemos Tomas dizer, na última cena, que se sente feliz. Embora o filme de Kaufmann não mereça ser considerado uma “descaracterização” do romance, para nossos fins, essa mudança é crucial e comprometeria a compreensão existencialista da obra.

COHEN-SOLAL, A. *Sartre*. Trad. Milton Persson. São Paulo: L&PM, 1986.

GUARDINI, Romano. *A aceitação de si mesmo*. Tradução do Alemão por João Câmara Neiva. São Paulo: Palas Athena, 1987.

KUNDERA, Milan. *A Arte do Romance*. Tradução de Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca. Rio de Janeiro. Nova Fronteira, 1988.

_____. *A Cortina: Ensaio em Sete Partes*. Tradução de Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca. São Paulo. Companhia das Letras, 2006.

_____. *A imortalidade*. Tradução de Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca e Anna Lucia Moojen de Andrade. São Paulo: Círculo do Livro, 1990.

_____. *A insustentável leveza do ser*. Tradução de Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca. Rio de Janeiro. Nova Fronteira, 1985.

LÉVY, Bernard-Henri. *O Século de Sartre: Inquérito Filosófico*. Tradução Jorge Bastos. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2001.

SASS, Simeão Donizete. *Uma Idéia Fundamental do Existencialismo de Sartre: A Vivência. Cadernos Sartre – Revista do G.E.S. – Grupo de Estudos Sartre da Universidade Estadual do Ceará – UECE – n. 3 (2010) – Fortaleza. EDUECE, 2010.*

SARTRE, J.-P. *A náusea*. Trad. Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986b.

_____. *Cahiers pour une Morale*. Paris: Gallimard – NRF, 1983.

_____. *Diário de uma guerra estranha. Novembro de 1939 – Março de 1940*. Trad. Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

_____. *O ser e o nada. Ensaio de uma ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. 16ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes 2008.

Aspectos do antipsicologismo e da crítica ao empirismo milliano em Frege

Lúcio Lourenço Prado¹

RESUMO

Este artigo busca apresentar alguns aspectos da relação entre as filosofias de Frege e Stuart Mill, a partir da perspectiva da crítica fregeana ao psicologismo e ao empirismo. É defendida a tese de que, nos Fundamentos da Aritmética, Frege dirige suas críticas ao empirismo professado por Mill em seu Sistema de Lógica, crítica essa que se constitui numa 'acusação' de que o filósofo inglês é um psicologista. Para tanto, serão apresentados vários aspectos concernentes ao papel que o antipsicologismo tem no pensamento fregeano e sua direta relação com o projeto logicista de redução da aritmética à lógica. Como sustentação à nossa tese são apresentados argumentos que visam mostrar que o empirismo não necessariamente e diretamente implica em psicologismo

Palavras-Chave: Frege, Mill, empirismo, logicismo, psicologismo, fundamentos da lógica

¹ Professor do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Unesp-Marília. Email: lucioprado@gmail.com

ABSTRACT

This article presents some aspects of the relationship between the philosophies of Frege and Stuart Mill, from the standpoint of the Fregean critic of psychologism and empiricism. I defend the thesis that, in *Foundations of Arithmetic*, Frege directs his criticism to the empiricism professed by Mill in his *System of Logic*; this critic does not constitute a 'charge' of the English philosopher as being a psychologist. For this, we presented several aspects concerning the role that the antipsychologism has in the Fregean thought and its direct relationship with the logicist project of reduction of arithmetic to logic. To defend our thesis, some arguments intended to show that empiricism not necessarily and directly imply psychologism are presented.

Keywords: Frege, Mill, empiricism, logicism, psychologism, foundations of logic

Introdução

A pergunta acerca de um possível psicologismo milliano não pode receber uma resposta simples, do tipo sim ou não. Em primeiro lugar, devido à falta de uma definição precisa com respeito ao próprio conceito de psicologismo. Por ser a expressão ‘psicologismo’ um rótulo utilizado, sobretudo, por parte daqueles que, de alguma forma, buscavam criticar uma certa maneira de se considerar a natureza da lógica, e não um ‘título’ cunhado e reivindicado por parte daqueles pensadores que defendem posturas consideradas psicologistas, muitas vezes os critérios utilizados para se enquadrar uma determinada filosofia da lógica ao psicologismo são confusos, imprecisos e, sobretudo, demasiado genéricos. E, nesse sentido, de acordo com o acento que se dê a esta ou aquela característica considerada como sendo central na estipulação do conceito de psicologismo, Mill pode ser aproximado ou afastado da ‘acusação’ de ser um psicologista.

Psicologismo é um conceito pertencente à filosofia da lógica que, de uma maneira geral, pode ser definido como a posição que afirma ser a lógica não uma disciplina autônoma, mas, ao contrário disso, é uma parte, um ramo da psicologia. Nesse sentido, as leis da lógica, as regras e princípios utilizados para fundamentar a validade das inferências, devem ser tomados não como princípios racionais objetivos, mas como leis psicológicas que descrevem os processos subjetivos envolvidos no ato de pensar. A lógica seria, pois, de acordo com tal ponto de vista, uma ciência empírica, uma vez que suas leis nada mais seriam do que generalizações realizadas a partir da observação exaustiva de como os homens efetivamente pensam. E, mais do que isso, seria uma ciência descritiva,

tal como uma ‘física do pensamento’²; uma ciência marcada pela identificação das leis que regem os processos mentais envolvidos quando se realiza uma inferência. Certamente, problemas importantes estão envolvidos na polêmica acerca da natureza da lógica na qual o psicologismo está inserido. Entre outras coisas, a própria objetividade princípios dos lógicos mais elementares está comprometida dentro de tal ponto de vista, pois a lógica teria um caráter eminentemente subjetivo e prioritariamente factual.

Ora, se o conceito de psicologismo é tomado assim, de uma forma genérica como acabou de ser feito, fora de qualquer contexto sistemático, a tentativa de se considerar Mill um psicologista é muito grande, e tal posição pode parecer, em princípio, inevitável. Em primeiro lugar, porque Mill é adepto de um empirismo ultra-radical, considerado por Frege como preconceituoso; tão radical ao ponto de afirmar ser a lógica (como também as matemáticas) uma ciência empírica, e suas leis as mais elementares generalizações realizadas a partir da experiência. E, como veremos mais adiante, o psicologismo é uma posição eminentemente empirista: todo psicologismo é necessariamente empirista – embora a recíproca não seja necessariamente verdadeira. Por isso, o empirismo de Mill pode, ao menos em princípio, parecer direcioná-lo ao terreno psicologista, dada a tentativa que se pode ter de assimilar, sem mais, empirismo e psicologismo.

Mas existe ainda um elemento mais forte e aparentemente definitivo que parece decidir de vez a questão em favor de um Mill psicologista. Trata-se de uma passagem textual do próprio Mill citada por Husserl numa célebre passagem de suas Investigações

² Segundo nos informa Wolfgang (1995), havia uma discussão acalorada na Alemanha dos tempos de Frege acerca natureza prescritiva ou descritiva das leis da lógica. Seria a lógica algo como a ‘ética’ ou a ‘física’ do pensamento? Lipps, defendeu a segunda hipótese contra Wundt. (*Frege’s theorie of sense and reference*, pag. 14)

Lógicas³: Mill afirma com todas as letras que a lógica não é uma ciência autônoma, mas que, ao invés disso, é uma parte, um ramo da psicologia. Ou seja, Mill repete com todas as letras aquele que é, ao menos em princípio, a principal característica do psicologismo lógico: a submissão da lógica à psicologia. Tal estado de coisas levou não só Husserl, mas uma série de pensadores e interpretes a considerar a lógica milliana com um modelo lógica psicológica, e a alguns anti-psicologistas a tomá-la com um inimigo a ser batido. No entanto, as coisas, nesse particular, não podem ser tomadas de uma maneira tão simplista; a postura de Mill com relação ao papel dos processos subjetivos na edificação da ciência da lógica e à objetividade dos princípios lógicos, além de seu manifesto realismo semântico, podem sugerir a possibilidade de se desvendar, por de trás de seu empirismo ‘ingênuo’, uma lógica com fortes traços anti-psicologistas.

Esse estado de coisas indica-nos a necessidade que temos de tomar uma premissa sistemática que será fundamental ao presente trabalho: pelo fato de Mill não ser - ao menos do ponto de vista daqueles que observam sua filosofia a partir de categorias conceituais a ele anacrônicas - um pensador coerente no que se refere à sua posição com respeito àquilo que se acostumou chamar de psicologismo lógico, de acordo com o maior ou menor acento que se dá a este ou aquele aspecto do seu pensamento lógico milliano ou mesmo do próprio conceito de psicologismo lógico, Mill pode e não pode ser considerado psicologista. Tanto quem acusa Mill de psicologismo, quanto quem busca defendê-lo de tal acusação podem estar certos e têm motivos bastante fortes para defender esta ou aquela posição.

³HUSSERL, B.: *Logical investigation*; (3, §18)

Diante disso, nosso objetivo aqui não será o de tentar decidir se Mill é ou psicologista, nem tampouco de realizar um inventário das diversas interpretações que o situam deste ou daquele lado da polêmica. Ao invés disso, buscaremos abordar o problema do suposto psicologismo milliano a partir de um ponto de vista bastante específico. Não se trata de responder sim ou não à pergunta sobre se Mill é psicologista, mas de responder a uma pergunta mais especificamente formulada. Nosso objetivo será responder se, de acordo com a crítica que Frege realiza ao psicologismo e com o papel que exerce o anti-psicologismo dentro da arquitetura interna do seu pensamento, Mill pode ser considerado um psicologista. Em outras palavras: quando Frege critica implacavelmente o psicologismo, é Mill um dos destinatários de sua crítica? Nosso objetivo não será decidir se Mill é ou não um psicologista, mas de verificar se, e até que ponto, Frege o considerava com tal. Para isso, será necessário, primeiramente, compreender qual o significado sistemático da crítica fregeana ao psicologismo a fim de verificar até que ponto as coisas que pensa Mill com relação à lógica são ou não incompatíveis com a posição fregeana frente ao papel executado pelos processos e ‘entidades’ subjetivas na edificação de uma ciência demonstrativa. Em segundo lugar, será necessário analisar as críticas que Frege abertamente faz ao pensamento de Mill, a fim de constatar se existe nelas alguma acusação de psicologismo.

O antipsicologismo fregeano

O antipsicologismo de Frege não deve ser compreendido como algum tipo de preconceito contra questões e explicações psicológicas, nem tampouco com uma postura ideológica que visa simplesmente privilegiar uma ciência em detrimento de outra. Em realidade, o antipsicologismo de Frege é somente a contraparte ne-

gativa de seu projeto filosófico fundamental, de seu logicismo: todo vigor de seu pensamento esteve sempre voltado à sua intenção de reduzir a aritmética à lógica. E a fundamentação da aritmética em bases puramente lógicas exige, como um preceito metodológico inegociável, uma radical e precisa distinção entre conceitos envolvidos na demonstração das verdades aritméticas, as razões que fundamentam as inferências, em oposição àqueles conceitos envolvidos nas explicações causais referentes aos processos subjetivos de raciocínio (psicologismo), ou a quaisquer outros elementos que possam estar envolvidos de alguma forma nas atividades aritméticas, mas que não exercem nenhuma função positiva com relação à justificativa racional do cálculo (formalismo, fisicalismo, indutivismo). Somente devem ser considerados, na redução dos teoremas aritméticos até os primeiros princípios, aqueles conceitos que exercem efetivamente alguma função na cadeia demonstrativa; e todas as explicações que se mostrem irrelevantes à redução das verdades aritméticas até seus primeiros princípios, serão simplesmente desprezadas e excluídas do corpo de conceitos que devem constituir a aritmética enquanto ciência dedutiva. Há uma passagem, na introdução dos Grundlagen que ilustra bem esta posição: ao referir-se à definição de número de Stricker como representações motoras dependentes de sensações musculares, Frege aponta para o fato de que o matemático não saberá o que fazer com uma tal definição, e que ela será absolutamente inútil para as demonstrações aritméticas. Em outra passagem importante, Frege nos diz:

Uma tal descrição dos processos internos que precedem a formulação do juízo numérico, ainda que correta, nunca poderá substituir uma determinação genuína do conceito. Nunca se poderá recorrer a ela para a demonstração de uma proposição aritmética; por meio delas não aprendemos nenhuma verdade sobre os números .

O número dos matemáticos não pode ser o número dos psicólogos. E a aritmética somente estará fundamentada sobre alicerces seguros, se unicamente razões demonstrativas estiverem envolvidas no corpo de verdades que a constitui.

Frege aponta razões históricas para endossar a pertinência de seu projeto: a aritmética, diferentemente do que ocorrera com a geometria – em parte, segundo ele, graças à origem hindu de seus conceitos – não se desenvolveu clamando pelo rigor de suas demonstrações. A aparente trivialidade dos conceitos aritméticos mais elementares fez com os matemáticos desenvolvessem ao longo dos séculos a ciência aritmética a partir de uma forma de pensamento mais frouxa que o da geometria. Nesse sentido, o projeto fregeano está voltado não somente a se igualar à geometria em rigor nas demonstrações dos teoremas aritméticos até seus primeiros princípios, mas em superá-la. Estamos diante de um projeto de axiomatização da aritmética. E, certamente, a aritmética, para ser axiomatizada e fundamentada de forma cabal, necessita que se posua uma definição precisa do conceito de número natural, aquele que pode servir de resposta á pergunta “quantos?”. Todos os outros conceitos mais complexos envolvidos na aritmética, como os de números negativos ou irracionais, em última instância, devem ser obtidos por dedução a partir do conceito de número natural. Tal como Descartes necessitava do cogito para erguer, a partir dele, o edifício dedutivo de sua metafísica, Frege necessita do conceito de número natural para assentar sobre ele o edifício da aritmética.

Nesse sentido, o status epistemológico da aritmética, bem como sua relação com as demais ciências dentro do universo do conhecimento humano, será decidido de acordo com a maneira como o conceito de número natural for definido. Para Mill, por exemplo, para quem o número é propriedade dos objetos exteriores e, por-

tanto, algo que se fundamenta na experiência, a aritmética é uma ciência empírica; para Kant que estabelece como princípio das leis fundamentais da aritmética a intuição pura do tempo, a aritmética será sintética a priori. Para Frege, só existe uma possibilidade: o conceito de número natural deve ser definido em termos puramente lógicos. Assim, em última instância, os teoremas da aritmética devem ser considerados teoremas da lógica e a aritmética uma ciência analítica.

Uma nova lógica

Vimos, a partir da análise da tese de que a aritmética é, ao contrário, por exemplo, da geometria, uma ciência analítica, em que sentido deve ser compreendido logicismo fregeano. Trata-se, pois, de um trabalho de ‘purificação’ da aritmética que deve ser fundamentada a partir de princípios lógicos. E é com vistas a esse projeto de fundamentação lógica da aritmética que deve ser abordado o chamado antipsicologismo de Frege. Entretanto, a empreitada fregeana esbarra em dificuldades significativas; em primeiro lugar, do ponto de vista do instrumental lógico que lhe estava disponível: a lógica, enquanto sistema silogístico aos moldes aristotélicos, aquela mesma que Kant havia proclamado com pronta e acabada, é por demais simplória, imprecisa e mal fundamentada, para servir ao projeto fregeano. Uma lógica que se estabelece a partir de uma estrutura proposicional baseada nas categorias de sujeito e predicado, que não é capaz de dar conta de maneira não artificial de enunciados tão simples quando “João ama Maria” ou ‘todo homem ama alguma mulher’, certamente não pode estar apta a servir de fundamento para a derivação da aritmética, tal como exige o projeto logicista de Frege. Para citar um único exemplo dessa insuficiência, podemos mencionar que Frege definiu número na-

tural como algo relacionado aos conceitos . No entanto, na sintaxe da teoria silogística sequer figura a categoria lógica de conceito. Conceito, tal como figura ao longo da história da filosofia desde Aristóteles até, pelo menos, Locke e seu séquito, tem uma roupagem muito mais epistemológica, ou mesmo psicológica, do que propriamente lógica, uma vez que são produtos do processo subjetivo da abstração. Foi necessário, portanto, que Frege concebesse a lógica de uma maneira bastante diferente daquela que manteve-se praticamente intacta durante mais de dois mil anos. E nessa nova lógica de Frege, a categoria conceito deve ser logicizada, a fim de que a definição de número natural enquanto propriedade de conceitos seja uma definição lógica. Definir número natural como propriedade de conceitos e manter que conceito é uma categoria psicológica, uma ideia geral obtida por meio do processo de abstração, ou coisa do gênero, não resolveria o problema do ponto de vista do projeto logicista. Nesse sentido, Frege elabora uma teoria da proposição na qual conceito e objeto, e não mais sujeito e predicado são as partes constituintes do conteúdo proposicional. Esse expediente, conjugado com uma poderosa teoria da quantificação, produziu um sistema lógico engenhoso que, se não conseguiu de fato proporcionar ao projeto logicista de Frege o êxito esperado, fez, contudo, com que a lógica nunca mais fosse a mesma, e que a afirmação kantiana de que ela estava pronta e acabada fosse refutada implacavelmente.

No entanto, essas dificuldades técnicas referentes às limitações da teoria silogística não nos interessam aqui particularmente. A afirmação de que Frege refundou a ciência da lógica deve ser compreendida em mais de um sentido. Não só os problemas referentes ao instrumental lógico analítico necessário ao seu projeto de fundamentação lógica da aritmética impuseram a Frege a necessidade de conceber a lógica em outras bases; não só problemas mera-

mente instrumentais deveriam ser superados. Interessa-nos, pois, um outro problema, relacionado não ao instrumental lógico analítico que Frege necessitava, mas a questões ligadas mais diretamente à filosofia da lógica ou, mais precisamente, à epistemologia da lógica: o projeto fregeano consiste na descontaminação da aritmética com relação a elementos de outra ordem que não efetivamente lógicos; entretanto, a própria lógica, do ponto de vista de muito de seus contemporâneos, era concebida de uma maneira que a tornava impregnada de elementos extra-lógicos. Era comum entre os contemporâneos de Frege a postura de vincular a lógica à psicologia, de subordinar a primeira à segunda. Nesse sentido, como seria possível a construção de uma aritmética edificada a partir de princípios puramente lógicos, se a própria lógica não se mostrasse ‘puramente lógica’? É, pois, dentro do contexto dessa problemática que deve ser abordado o antipsicologismo fregeano. Aquele espírito purificador incorporado por Frege no que se refere à distinção precisa entre aquilo que efetivamente exerce algum papel na demonstração das verdades aritméticas, e que garantiria sua analiticidade, deve também, e sobretudo, estar presente no que tange à fundamentação da própria lógica. O racionalismo fregeano é o racionalismo das razões demonstrativas, das verdades objetivas que devem ser encadeadas na edificação das ciências dedutivas. Assim sendo, o projeto de fundamentação axiomática da aritmética, que aos olhos de Frege exige uma purificação racional das verdades, tem como condição de sua possibilidade o antipsicologismo lógico. Trata-se, pois, do projeto de delegar à lógica, e conseqüentemente à aritmética dela derivada, um caráter absolutamente objetivo. Antipsicologismo, nesse sentido, deve ser entendido antes como uma valorização da lógica do que desvalorização da psicologia. Não se trata, simplesmente, de dizer: ‘tudo o que é psicológico deve ser descartado’ mas, ao contrário, deve-se dizer: ‘tudo o que não é ló-

gico (o psicológico, entre outras coisas) deve ser descartado'. Isso porque a lógica, assim como a aritmética é uma ciência dedutiva, analítica, objetiva e absolutamente a priori..

Representação e conteúdo proposicional

Como sabemos, a atividade racional, em Frege, passa pela 'captação de Gedankes', conteúdos proposicionais objetivos que se apresentam enquanto unidades de sentido. Assim, da mesma forma como acontecimentos psíquicos não devem exercer papel relevante no que tange à demonstrações de verdades a partir de razões objetivas, também no que se refere à captação do sentido proposicional ocorre algo semelhante. As representações que são produzidas nos diversos sujeitos quando captam Gedankes, quando têm acesso a um conteúdo proposicional objetivo, não podem interferir na própria constituição desse mesmo conteúdo. São, por isso, semanticamente irrelevantes. Se alguém pronuncia, por exemplo, diante de um grupo de pessoas, uma proposição como "o carro é branco", certamente cada ouvinte irá representar, na forma de uma 'imagem mental', um carro branco qualquer. E o que cada um representará em seu universo subjetivo dependerá exclusivamente de suas respectivas histórias mentais. E, embora não seja possível serem comparadas essas diversas representações, temos fortes razões para imaginar que são todas diferentes umas das outras. Mas, seja como for, o que importa é que possuem uma validade absolutamente subjetiva, e não podem guardar relação alguma com a objetividade do pensamento expresso pela sentença. Isso, porque, mesmo representando imagens mentais privadas e não intersubjetivamente comunicáveis, todos entendem a mesma coisa; o mesmo conteúdo objetivo é expresso pela sentença e captado pelos ouvintes. Imagens e processos psicológicos exercem alguma função no

ato de captação de um *Gedanke*, de um conteúdo proposicional? Sim; mas de uma forma análoga àquela que os elementos químicos exercem no ato de resolução de um problema por parte de um matemático que usa papel e lápis. No entanto, tal como a composição química do papel e do grafite em nada interfere na objetividade racional do cálculo, também em nada interferem as representações subjetivas com relação à constituição do conteúdo objetivo expresso pela sentença.

As considerações que acabamos de fazer estão diretamente relacionadas à um tese clássica do pensamento fregeano, da qual falaremos a seguir: o chamado princípio do contexto.

Lógico x psicológico: o princípio do contexto

Na introdução dos *Grundlagen der Arithmetik* Frege estabelece três princípios que devem ser obedecidos para que seja levado a cabo seu projeto de fundamentação lógica da aritmética:

- 1) a necessária a separação entre lógico e psicológico, objetivo e subjetivo;
- 2) a necessidade de se perguntar pelo significados das palavras somente no contexto da proposição, e
- 3) a necessidade de se de considerar a diferença entre conceito e objeto.

Dos três princípios mencionados, os dois primeiros nos interessam particularmente. Até porque, de acordo com as palavras do próprio Frege, ambos estão intimamente ligados . E justamente na medida em que vinculamos os dois primeiros princípios, notamos a intrínseca relação entre a lógica e semântica fregeanas. Apesar de Frege, quando escreveu seus *Grundlagen der Arithmetik*, ainda não ter estabelecido sua teoria semântica em bases definiti-

vas - o que só aconteceu anos mais tarde, sobretudo com a publicação de seu *Sinn und Bedeutung* - já podemos encontrar aqui um elemento fundamental da teoria fregeana do significado: a tese de que os significados das palavras não são nossas representações, mas sim a contribuição da palavra para o estabelecimento do sentido proposicional. Ora, estamos tratando, já há várias páginas, do projeto fregeano de redução da aritmética à lógica; e temos visto que tal projeto consiste em ‘purificar’ a aritmética e a lógica de quaisquer elementos que não sejam de natureza racional e objetiva. E é sobre isso que trata o princípio 1); da separação entre as esferas da lógica e da psicologia. O princípio 2), por sua vez, fornece a contraparte semântica desse logicismo. Se devemos separar cabalmente o que é da alçada da lógica daquilo que depende de nossa vida mental, certamente os eventos mentais não podem interferir na constituição do sentido proposicional, uma vez que esse é o portador da verdade; e a verdade, numa lógica que se pretende radicalmente objetiva e racional, não pode ser atribuída a entidades mentais nem a nada que seja dependente dessas entidades. E por que isso acontece? Por uma razão bastante simples: se perguntarmos pelo significados das palavras de forma isolada, seremos levados a acreditar que as palavras têm por referência as representações que suscitam nos sujeitos. Se tomo a palavra “casa” isoladamente, sou levado a representar uma casa na forma de uma imagem mental; e essa imagem mental seria, pois, tomada por sua referência. Nesse caso, teríamos uma semântica psicologista, e a partir dela teríamos uma lógica fundada na psicologia, uma vez que as proposições estabeleceriam relações entre essas representações. O que Frege nos diz, entretanto, é que, se perguntarmos pelo significado das palavras no contexto da proposição, seremos levados a considerá-lo não como sendo as imagens mentais produzidas pela palavra isoladamente, mas algo objetivo, como uma parte do pensamento

objetivo (Gedanke) expresso na proposição, parte essa obtida por meio da análise desse pensamento. O que Frege está propondo é uma inversão na ordem das coisas: a proposição é prioritária com relação às suas partes. Por meio de nossa faculdade racional somos capazes de captar unidades de sentido, e os significados das palavras devem ser considerados como constituintes dessa unidade de sentido. A análise da proposição é algo como uma decomposição na qual o todo é anterior às suas partes. O todo proposicional fregeano não é a união de suas partes, mas é prioritário com relação a elas. Por isso, o significado dos termos, enquanto ‘partes’ do sentido proposicional, somente pode ser estabelecido cabalmente com referência ao conteúdo prioritário da proposição.

Frege possui uma necessidade sistemática que o leva a fazer uso de seu princípio do contexto. Como sabemos, nos *Grundlagen* Frege pretende fornecer uma definição lógica do conceito de número natural; por isso, está prioritariamente preocupado em acomodar, num sistema lógico-semântico coerente, o sentido das proposições aritméticas, aquelas nas quais figuram expressões numéricas. Frege constata, pois, algo importante: os objetos que são a referência das expressões numéricas não são capazes de produzir representações, mas nem por isso deixam de ter significado. Não podemos ter uma intuição, nem criar uma imagem mental que possamos associar ao símbolo “5”, mas isso não significa que tal expressão não tenha um significado. Esse significado, no entanto, somente pode ser compreendido na medida em que se compreende o sentido de uma proposição no qual ele figura. E tal significado deve consistir tão somente no papel exercido pelo termo no contexto proposicional, sua contribuição para sentido proposicional.

Existe um ponto importante a ser salientado aqui com relação ao princípio fregeano do contexto: o raciocínio utilizado

por Frege quando estabelece seu princípio é similar àquele utilizado por Mill em sua crítica ao conceitualismo, do qual tratamos no capítulo anterior. De acordo com Mill, o conceitualismo (a tese de que os significados das palavras são entidades mentais) estaria equivocado, porque não utilizamos as palavras para comunicar o conteúdo de nossas representações, mas sim para expressarmos nossas crenças. E vimos também que a crença é uma atividade intencional que se refere a um conteúdo proposicional crido, ou seja, tomado por verdadeiro. Ora, se guardarmos as devidas diferenças de vocabulário, notaremos que ambos dizem coisas muito semelhantes: se não vincularmos a semântica à lógica, se não submetermos o significado das palavras ao conteúdo objetivo reivindicado como verdadeiro no ato do juízo, somos levados necessariamente a tomar o significado das palavras por entidades psicológicas. Se levarmos em conta o fato de Frege ter lido o *System of logic* de forma bastante atenta (a julgar pelas críticas incisivas que dirige a essa obra) e atentarmos para a similaridade das duas posturas com respeito à relação existente entre entidades psíquicas e conteúdo proposicional, talvez seja possível identificar aqui um importante fator de influência positiva de Mill com relação a Frege. Mill enxergou, ao seu modo e por meio do repertório conceitual do qual dispunha, a necessidade de serem retirados do reino da subjetividade psicológica os mecanismos semânticos que fundamentam sua teoria do significado; e notou também, claramente, que esse procedimento passa pela atrelagem do significado dos termos a um conteúdo proposicional. É nesse sentido que, de acordo com nossa hipótese, a crítica milliana ao conceitualismo está organicamente relacionada ao princípio fregeano do contexto. Como foi mostrado, Mill refutou a tese conceitualista de que o significado dos termos são ideias apontando para o fato de não usamos a linguagem para comunicar aquilo que concebemos na forma de ideias ou imagens

mentais, mas para expressar o conteúdo de nossas crenças. E vimos também que o ato de crença deve referir-se a um conteúdo objetivo prévio, expresso na forma de uma proposição. Portanto, de acordo com o que podemos entender das palavras de Mill, quando deixamos de perguntar pelo significado dos nomes isoladamente (ou seja, sem referência ao conteúdo de nossas crenças) o conceitualismo se impõe. Mas quando atrelamos o significado dos nomes ao objeto de nossas crenças a tese conceitualista cai por terra. A enunciação proposicional é responsável, tanto em Mill quanto em Frege, pela objetivação do significado dos termos que compõem o sentido proposicional. É claro que Mill não chegou ao extremo fregeano de postular a anterioridade do sentido proposicional com relação às suas partes, pois segue mantendo que a proposição é um signo complexo obtido por meio da associação de dois nomes, mas Mill já enxergou a necessidade de se vincular a semântica à lógica e os significados dos termos a um conteúdo proposicional objetivo.

Leis do ser verdadeiro

A pergunta que se coloca, a partir do que foi exposto até aqui é a seguinte: qual o critério para que se estabeleça o que é racional, da alçada da lógica e, portanto, daquilo que é efetivamente relevante para as ciências demonstrativas analíticas? O que determina a natureza da lógica enquanto ciência autônoma, segundo Frege, é a relação intrínseca que ela mantém com a verdade. Tal como a estética se edifica por referência ao conteúdo da palavra “belo”, a lógica se edifica por referência ao conteúdo da palavra verdadeiro. Em realidade, todas as ciências guardam uma relação íntima com a verdade, na medida em buscam estabelecer verdades acerca de seus objetos. No entanto, a Lógica vincula-se com a verdade de uma forma bastante peculiar, pois trata daquilo que

Frege chama leis do ser verdadeiro. À lógica interessa tão somente as razões a partir das quais uma verdade pode ser justificada, demonstrada com base em outras verdades dadas. E é justamente nesse ponto que a oposição entre lógica e psicologia se estabelece: explicações causais acerca dos processos psíquicos envolvidos no ato do juízo devem explicar as causas que determinam o que ocorre no universo psicológico de quem enuncia ou infere verdades, mas também de quem enuncia ou infere falsidades. Isso, porque, do ponto de vista dos processos psíquicos envolvidos no ato do juízo, a distinção entre verdade e falsidade, tal como interessa à lógica, não é relevante. Determinadas causas psíquicas são responsáveis pelo juízo verdadeiro, mas também determinadas causas psíquicas são responsáveis pelo juízo falso. E a verdade, como Frege insiste em salientar, não depende de seu reconhecimento por parte dos sujeitos ; portanto as causas psíquicas relacionadas ao ato do juízo não guardam nenhuma relação com a verdade e suas propriedades. E a explicação psicológica deve estar vinculada tão somente às essas causas.

Através de uma analogia talvez seja possível compreender a posição de Frege com quando sustenta a necessidade de se realizar uma purificação da lógica com relação a elementos extra-lógicos, e como as leis da verdade estão relacionadas a isso: quando um matemático, por exemplo, resolve uma equação com lápis e papel, certamente podemos dizer que vários fatores estão envolvidos naquele ato em particular. Desde as razões envolvidas na resolução do problema, até coisas como a composição química do papel ou do grafite, ou mesmo a composição da massa encefálica de quem raciocina, entre outras coisas. Ora, embora esses elementos estejam presentes, e dentro de determinados pontos de vista possam ser absolutamente relevantes, eles em nada influenciam nas razões envolvidas na resolução mesma do problema, e, portanto,

não guardam qualquer relação com as leis da verdade. A correção ou não da resolução de um problema matemático não depende em nada da composição química do papel ou do grafite, nem da massa encefálica do matemático. Decerto podemos explicar como o grafite age sobre o papel, ou como a quantidade de fósforo no cérebro do matemático operam naquele ato particular, mas jamais encontraremos aí as razões que garantam a correção de uma demonstração ou a verdade de uma proposição. Ora, tal como a composição química do papel exerce alguma função no ato na resolução efetiva do tal problema matemático, embora essa função seja irrelevante para as razões envolvidas na demonstração, também elementos de ordem psicológica estão envolvidos. Algo se passa no universo subjetivo daquele que raciocina, e isso tem a ver com toda uma história mental do sujeito. No entanto, esses elementos subjetivos são absolutamente privados e nada têm a ver com as razões objetivas que garantem a correção do cálculo.

Pensar e representar

O que foi exposto até aqui nos leva a uma tese fundamental referente ao antipsicologismo fregeano: a distinção entre pensar e representar. Quando se fala, dentro do universo conceitual fregeano, em separar o lógico do psicológico, pode-se, equivocadamente, imaginar que Frege está pensando numa distinção entre duas classes de eventos que se submetem à autoridade da lógica ou da psicologia. Algo como o seguinte: ‘quando faço ciência, estou no âmbito do pensamento lógico, quando reflito acerca de minha condição e meu comportamento, por exemplo, estou no âmbito psicológico’. Poderíamos, pois, se fosse assim, distinguir formas de pensamento diversas dentre as quais identificaríamos o pensamento lógico em oposição ao pensamento psicológico. Vimos, porém, que

não é isso que ocorre. A distinção entre lógico e psicológico está diretamente relacionado com a forma de abordagem dos mesmos fenômenos. Se formos capazes, como acredita Frege, de desvincular o que existe de efetivamente objetivo daquilo que possui validade meramente privada, de desvincular as causas psíquicas de um juízo das razões envolvidas numa demonstração, as imagens mentais produzidas por um sentido proposicional nos sujeitos diversos, do conteúdo objetivo que constitui tal sentido proposicional, então, certamente, poderemos entender que a distinção entre lógico e psicológico, objetivo e subjetivo, não deve ser compreendida como uma ‘demarcação de território’, mas como maneiras diferentes, pontos de vista distintos, de se abordar os mesmos acontecimentos. Em realidade, há uma distinção prioritariamente epistemológica que divide os fenômenos cognitivos com relação às faculdades nos quais se apoiam. Não se pode dizer “isso é um pensamento lógico e aquilo é um pensamento psicológico”, mas, ao contrário, deve-se identificar, com relação aos mesmos fenômenos, o que é da alçada da lógica e o que é da alçada da psicologia. É nesse sentido que devemos entender a distinção fregeana entre pensar e representar. Representação é identificada com a produção de imagens mentais por parte dos sujeitos, entre outras coisas, quando captam um determinado sentido proposicional ou quando têm uma impressão sensível; pensar deve ser identificado com a própria captação do sentido e com a relação que guarda a verdade das proposições com respeito à verdade de outras proposições delas derivadas. Porque somos capazes de pensar, de captar e compreender os conteúdos objetivos das proposições e de experimentar percepções sensíveis, representamos, criamos imagens mentais. Da mesma forma, porque existem razões demonstrativas objetivas que podem garantir a verdade de uma proposição com base na verdade de outras é que raciocinamos de fato, e essas razões devem servir de justificativa

das inferências obtidas pelo raciocínio. No entanto, os raciocínios efetivos realizados pelos diversos sujeitos, enquanto processos psíquicos, não se explicam por meio daquelas razões. Frege, portanto, por paradoxal que possa parecer a primeira vista, objetiva o conceito de pensamento, vinculando-o de forma estreita com a verdade e as leis do verdadeiro. O que é da alçada da psicologia é o que se vincula ao universo da subjetividade, e o que possui validade somente subjetiva são as representações, que são eminentemente privadas. O que é da alçada da lógica é aquilo que possui validade objetiva - naquele sentido que mencionamos há pouco: objetividade racional e não física; pensar está relacionado a essa objetividade.

Frege crítico de Mill

O projeto fregeano de fundamentação da aritmética a partir da lógica, e da lógica a partir de princípios racionais objetivos, exige, por um lado, uma crítica ao empirismo, ou seja, à tese de que a objetividade somente pode ser fundamentada na experiência sensível e, por outro, uma crítica ao psicologismo, ou seja, à tese de que os processos subjetivos envolvidos no ato de pensar determinam e constituem os fundamentos a partir dos quais a lógica se estabelece. Para sermos mais precisos, trata-se de duas manifestações do empirismo, pois o psicologismo também é uma espécie de empirismo⁴. A diferença, no entanto, reside no fato de que Mill busca estabelecer o fundamento da objetividade da experiência empírica não a partir do sujeito psicológico, mas a partir dos próprios fatos do mundo. A observação empírica, em Mill, não precisa da

⁴ Segundo Sluga, o que há de comum entre todos os adversários de Frege na fundamentação lógica da aritmética é o fato de todos serem adeptos de manifestações diferentes do empirismo: *“Anti-empirism is in fact pervasive in Frege’s book (...) The views Frege attacks have one, and only one, feature in common. Inductivism, physicalism, psychologism, and formalism are all different forms of empirism”* (Sluga: *Gotlob Frege*; pag.102)

chancela subjetiva das ideias para se constituir enquanto experiência, uma vez que a objetividade dos fatos do mundo, juntamente com a carga semântica dos nomes conotativos, estabelece, por si só, a unidade do sentido proposicional, sem a necessidade de se considerar entidades psicológicas, como as *proposições mentais* de Locke, por exemplo. Temos aqui, talvez, um importante argumento em favor de nossa tese de que a crítica que Frege dirige a Mill nos *Grundlagen der Arithmetik* não se refere ao seu suposto psicologismo, mas ao seu empirismo. Se Frege distingue três, e não duas, instâncias a partir das quais se pode estabelecer as diversas formas de conhecimento - a saber, subjetividade, objetividade empírica e objetividade racional - e se o projeto fregeano consiste em fundamentar a lógica e a aritmética a partir da objetividade racional em detrimento das outras instâncias, devemos, pois, identificar dois alvos da crítica fregeana: um empirismo *subjetivista*, representado pelo psicologismo lógico, e o empirismo *objetivista*, como aquele de Mill. Trata-se, pois, de duas formas de empirismo: um *empirismo psicologizante*, cujo modelo podemos identificar, por exemplo, nos desdobramentos da filosofia britânica a partir da influência de Locke, e um empirismo *externalista*, representado por Mill, que pretende retirar do reino da subjetividade a fundamentação da certeza do conhecimento – não devemos esquecer que Mill, diferentemente das conclusões que outros autores, sobretudo Hume, extraíram de uma epistemologia empirista, tinha total aversão ao ceticismo e acreditava que o princípio da indução fosse suficiente para evitar uma tal conclusão. De acordo com nossa hipótese, que já foi mencionada, Frege se limita a criticar o empirismo de Mill; e, mais do que isso, o empirismo de Mill, criticado por Frege, em muitos e importantes sentidos, fornece a Frege elementos preciosos para sua própria crítica ao psicologismo.

Podemos estabelecer a principal característica do antipsicologismo de Frege:

a) a distinção precisa, em lógica, entre causas psíquicas e razões demonstrativas⁵;

Para estabelecer tal distinção, responsável pela demarcação das fronteiras entre lógica e psicologia, Frege necessita servir-se:

b) de uma semântica objetiva, ou seja, uma semântica na qual os significados dos termos não sejam representações, e, portanto, as representações causadas nos sujeitos pelos termos da linguagem não exerçam papel algum no estabelecimento do sentido proposicional; e

c) do estabelecimento de uma relação intrínseca da Lógica com a *verdade*, ou, como Frege prefere dizer, com as *leis do ser verdadeiro*⁶.

Nosso objetivo será verificar qual é a posição de Stuart Mill com relação aos três pilares do antipsicologismo fregeano exposto acima. Começemos pelo primeiro: como pudemos verificar no início deste trabalho, Mill, após ter mencionado um suposto duplo caráter da lógica - a saber, sua definição como arte e ciência do raciocínio - só levou em consideração, no decorrer de suas explicações, um desses dois aspectos⁷. A parte científica da lógica seria algo como a análise dos processos mentais envolvidos no ato do raciocínio e a outra parte seria algo como um cânon objetivo a partir do qual os sujeitos pensantes devem guiar-se para raciocinar corretamente; estaria, pois, preocupada com a justificativa das inferências. É importante notar-

⁵ Sobre os detalhes que caracterizam o logicismo e consequente anti-psicologismo fregeano trato no artigo *Frege e o elogio da razão pura* (2009)

⁶ Ver: *Der Gedanke*

⁷ Desenvolvi este tema mais pormenorizadamente no artigo: *Notas sobre a filosofia da linguagem de Stuart Mill* (2012)

mos que, logo após ter estabelecido essa dúplici característica da Lógica, Mill somente desenvolve aquilo que ele mesmo denominou lógica enquanto *arte*. Isso, na medida em que define a lógica como ciência da prova e da justificativa. Somente o que pode justificar inferências são regras que estabelecem, de alguma maneira, a relação entre verdades dadas e suas conseqüências. E certamente aí as explicações causais dos processos psíquicos não podem interferir. Mill, ao seu modo, soube enxergar a necessidade de se distinguir a análise dos processos mentais, as explicações causais a respeito do que se passa no intelecto dos seres pensando quando raciocinam, daquilo que pode justificar a correção dos raciocínios. A lógica, como vimos, deve estar voltada para todo o conhecimento que somos capazes de obter, desde que não sejam conhecimentos intuitivos e imediatos, mas conhecimentos obtidos por meio de inferências. E a lógica deve ser o juiz de tais inferências, devendo julgar de acordo com determinadas regras. Ora, na medida em que perguntamos pelo *status* dessas regras, esbarramos no empirismo radical milliano, uma vez que nosso autor busca derivar tais regras a partir da observação do mundo exterior. Mas é importante notarmos que o ponto de divergência explícito entre Frege e Mill nesse particular está relacionado tão somente ao *status* epistemológico das leis da lógica, e não à uma suposta confusão, cometida por Mill, entre processos psíquicos e razões demonstrativas. Mill é empirista e Frege racionalista; portanto, Mill defende uma fundamentação empírica para as ‘regras’ da lógica, ao passo que Frege defende sua natureza objetiva, racional e independente de qualquer observação. Porém, no que tange à delimitação dos campos da lógica e da psicologia, essa divergência de princípio não é a mais relevante. Frege e Mill discordam com respeito ao *status* epistemológico dos princípios lógicos, mas não no que diz respeito ao papel que exerce a lógica no conjunto das atividades

humanas, nem em sua relação com a psicologia, se entendermos por psicologia, a análise dos processos mentais.

Como foi afirmado mais atrás, há sentidos possíveis nos quais Mill pode ser considerado um psicologista: ele afirma com todas as letras que a lógica inclui uma etapa científica na qual os processos psicológicos devem ser abordados. Mas isso não é o mais importante; importa, pois, salientar aqui simplesmente que Mill enuncia aquele que será um preceito metodológico fundamental para o antipsicologismo fregeano: a distinção precisa que deve existir entre, de uma lado, explicações causais dos processos subjetivos envolvidos no ato do raciocínio e, do outro, as razões que justificam a inferência. Acredito, pois, que o acento deve ser dado não no fato de Mill ter afirmado que a lógica possui uma parte científica que engloba a análise dos processos mentais; se o fizermos seremos direcionados a uma posição que enxerga na lógica milliana uma posição psicologista. A diferença fundamental entre Mill e Frege neste particular é que Mill realizou sua distinção no âmbito da própria lógica, dizendo que as duas abordagens constituem duas partes dessa disciplina, ao passo que Frege faz sua distinção excluindo aquilo que Mill denomina ‘parte científica’ da lógica, relacionando-a tão somente à psicologia. Mas, volto a salientar, Mill afirma que a lógica possui um ‘parte científica’, mas quando propõe uma definição mais precisa de lógica, a define como tendo por incumbência justificar as inferências, o que descarta, segundo a própria organicidade do *System of logic*, a análise dos processos mentais. Nesse sentido, acredito que podemos enxergar em Mill muito mais um aliado de Frege, nesse particular, do que o adversário.

No que diz respeito ao ponto b), à tese fregeana de que as representações subjetivas em nada influenciam na determinação do sentido proposicional, vemos também que nesse ponto Mill antecipou Frege de uma forma importante. A tese de que os significa-

dos dos nomes não podem ser ideias, tal como determinara Locke e seu séquito, retira qualquer determinação psicológica no estabelecimento do sentido proposicional. E, mais uma vez aqui, vemos, ainda que de forma embrionária, o esforço por parte de Mill de separar o joio do trigo: linguagem, que ao ouvir uma determinada palavra os sujeitos em geral representam determinadas imagens mentais. Mas isso não significa que no *uso proposicional* na linguagem tais entidades subjetivas exerçam alguma função relevante. Foi levantada, no capítulo II, a pergunta sobre o que determina, em Mill, a unidade do sentido proposicional; e decidimos que tal sentido se constitui no âmbito da linguagem e de suas condições de significatividade, e não no interior do mundo psicológico dos sujeitos. Apesar de Mill não ter chegado ao extremo fregeano de postular a anterioridade da proposição com relação às suas partes (embora, algumas passagens do *System of logic*, como mencionamos, parecem sugerir isso), e não ter delegado uma objetividade racional ao pensamento expresso pelas sentenças, ele deu, sem dúvidas, o primeiro passo rumo à despsicologização do sentido proposicional. A enunciação proposicional por parte do sujeito (juízo) tem por objetivo apresentar aquilo que o sujeito crê ser verdadeiro. E Mill viu claramente que a verdade não é uma propriedade das nossas representações, mas deve estar vinculada, de forma direta e imediata, com os fatos do mundo exterior. Entre a proposição e mundo exterior ao qual a proposição se refere não existe a mediação do universo psicológico, mas existe simplesmente a carga semântica dos nomes conotativos, principal responsável pela constituição do sentido proposicional. Numa proposição, de acordo com Mill, não são relacionadas ideias por meio da cópula, mas são relacionados nomes. E esses nomes, graças à teoria da conotação, por si só, sem a necessidade de qualquer intervenção subjetiva, são capazes de constituir um sentido proposicional, uma vez associados pela cópu-

la. Os nomes trazem em si algo que os tornam autônomos em relação ao universo psicológico, e esse ‘algo’ é a sua conotação. Creio, por isso, que também no que se refere ao papel (ou melhor, à falta de papel) exercido pelas representações na constituição do sentido proposicional, Mill antecipou Frege de uma maneira importante, apesar de todas as divergências de princípio existente entre os dois autores.

No que tange ao ponto c), à vinculação por parte de Frege da lógica com as *leis do ser verdadeiro*, à determinação de que a lógica trabalha com vistas unicamente a justificar verdades demonstrativas, podemos, mais uma vez, encontrar pontos de contato entre o que dizem Mill e Frege, apesar de utilizarem vocabulários conceituais bem distintos. Como vimos, Mill vincula a lógica à justificação das verdades inferidas. A função da lógica é exclusivamente decidir se verdades extraídas a partir de outras verdades dadas o foram de forma correta e justificada. Ora, isso somente pode significar que, para a lógica, somente deve ser relevante aquilo que de alguma forma exerce alguma função positiva com relação à derivação de tais verdades. Se a lógica deve julgar se, a partir das premissas dadas, as conclusões foram extraídas de forma cabal, claro deve estar que somente interessa à lógica o que for relevante para a justificação das verdades. As leis da lógica são as leis que garantem a verdade das proposições inferidas. É certo que Mill delega às leis da lógica um *status* empírico, o que vai radicalmente contra o racionalismo fregeano. Mas - creio que não haja dúvidas quanto a isso - vincular a lógica à justificação das verdades inferidas nada mais pode significar do que vincular a lógica às *leis da verdade*, leis capazes de estabelecer a derivação de verdades a partir de outras verdades dadas. Ou seja, as leis da lógica, sejam elas leis eternas e *a priori* como quer Frege, sejam elas leis obtidas a partir da observação por indução, como quer Mill, devem ser leis que, exclusi-

vamente, decidam ou ajudem a decidir acerca da correção ou não dos raciocínios. E isso somente pode ser compreendido se tais leis possuírem uma relação orgânica com a verdade, sendo, portanto, utilizando uma expressão fregeana, *leis do ser verdadeiro*.

Pelo que foi exposto até aqui, talvez esteja clara aquela que é a principal tese defendida no presente trabalho: que, ao menos aos olhos de Frege, a lógica de Mill não é uma lógica psicologista; que o empirismo milliano não é um empirismo psicologizante, como o de Locke, por exemplo; e que a tentação que se tem de relacionar a crítica fregeanas a Stuart Mill à crítica fregeana ao psicologismo nada mais é do que fruto de uma precipitação: a de vincular, sem mais, empirismo e psicologismo.

Na próxima seção, abordaremos algumas passagens dos *Grundlagen der Arithmetik* nas quais Frege dirige críticas contundentes a Stuart Mill. Buscaremos, pois, demonstrar que o teor de tais críticas não passa por algum tipo de acusação de psicologismo. O que Frege critica clara e abertamente é o empirismo de Mill, sua incapacidade de fornecer uma alternativa satisfatória àquilo que ele foi tão feliz em refutar: o subjetivismo psicoligizante, representado por aquilo estamos chamando de conceitualismo. Ao retirar do universo subjetivo o fundamento da objetividade do discurso proposicional, Mill não enxergou a via da objetividade não real que foi mais tarde explorada por Frege. A partir da consideração das posições millianas com respeito ao *status* das proposições aritméticas e dos princípios a partir dos quais essa ciência pode ser demonstrada, apontaremos qual o teor da crítica contundente de Frege.

Aritmética e empirismo

Na seção que engloba os parágrafos 5 a 8 dos *Grundlagen der Arithmetik*, Frege pergunta se as fórmulas aritméticas são pas-

síveis de demonstração ou se são verdades indemonstráveis. Vimos que o projeto fregeano de fundamentação da aritmética joga em favor da demonstrabilidade das verdades aritméticas até que se remonte aos seus primeiros princípios, que devem ser verdades lógicas elementares ou definições obtidas no âmbito da própria lógica. Ao tratar da opinião de alguns filósofos sobre este ponto, Frege se refere à posição de Mill:

Dever-se-ia pensar que as fórmulas aritméticas são sintéticas ou analíticas, a priori ou a posteriori, conforme o sejam as leis gerais sobre as quais se assenta a demonstração. John Stuart Mill tem, contudo, outra opinião. Na verdade, desde o início ele parece, tal como Leibniz, pretender fundamentar a ciência sobre definições, pois define os números singulares como este; mas seu preconceito de que todo saber seja empírico arruína imediatamente a concepção correta. Ele nos informa que essas definições não o são em sentido lógico, que elas não apenas estipulam o significado de uma expressão, mas assertam um fato observado.⁸

Ora, o que vemos aqui? Uma clara crítica ao empirismo preconceituoso de Mill e não uma crítica à maneira como ele encara a demonstrabilidade das proposições aritméticas. O que Frege critica claramente é o *status* delegado por Mill às definições envolvidas na aritmética a partir das quais suas verdades devem ser deduzidas, e não o procedimento de assentar a aritmética sobre definições. Como podemos ler, o empirismo radical de Stuart Mill fez com que se estragasse uma postura que Frege considerou inicialmente correta. Frege critica a postura milliana de querer derivar as definições envolvidas na aritmética dos fatos observados, de não admitir que possam haver definições que se baseiem em princípios puramente racionais. Os argumentos que Frege fornecerá na sequência do trecho citado estão todos voltados a demonstrar

⁸ *Der Grundlagen der Arithmetik*, §7

que não há fatos observados que justifiquem e fundamentem as definições envolvidas na aritmética. E aqui, como parece claro, não se faz nenhuma referência a quaisquer participações de processos subjetivos ou explicações causais substituindo as demonstrações. Mas tão somente uma crítica epistemológica com respeito à origem das definições aritméticas. Mais atrás, quando tratávamos da concepção fregeana da aritmética enquanto ciência analítica dentro do contexto de logicismo, afirmamos que, conceber a aritmética como ciência demonstrativa, deduzida a partir do conceito de número natural, mas definir número natural a partir de categorias não lógicas, em nada adiantaria para os objetos do projeto logicista fregeano de fundamentar a aritmética enquanto ciência analítica. É mais ou menos isso o que faz Stuart Mill com relação à aritmética: ele pretendeu fornecer ao conceito de número uma natureza empírica; não enxergou, tal como fizera Frege, que a absoluta universalidade da aritmética e seus princípios não podem derivar de outra fonte que não princípios racionais eternos e imutáveis. Vimos, com relação à geometria, qual era o fundamento de sua sinteticidade: embora seja uma ciência demonstrativa, parte de princípios que dependem de fatores extra-lógicos e extra-rationais, no caso, a intuição pura do espaço. Mill, por seu turno, com relação à aritmética, também colocou elementos de ordem extra-racional em sua base. Pretendeu derivar os princípios da aritmética a partir da observação empírica. Vemos aqui aquilo que estamos apontando insistentemente no presente capítulo: a principal divergência entre Frege e Mill, no que diz respeito ao seu projeto logicista, refere-se ao *status* epistemológico dos princípios a partir do qual se edificam a lógica e a aritmética; porém, uma vez estabelecidos esses princípios, as divergências deixam de ser significativas.

Entre os parágrafos 9 e 11 dos *Grundlagen der Arithmetik*, ainda com o objetivo de estabelecer qual a natureza das proposi-

ções aritméticas, Frege considera e rebate a tese de que as verdades aritméticas são indutivas. Mais uma vez aqui, o ‘adversário’ é Mill. Vimos que o empirismo objetivista de Mill optou por não fundamentar a objetividade da experiência empírica e do discurso sobre o mundo a partir de categorias psicológicas, tal como fizera Locke. Portanto, aquilo que os racionalistas denominam princípios elementares da razão deve ser obtido por meio da observação dos fatos do mundo, mas sua ‘transformação’ em postulados a partir dos quais as chamadas ciências demonstrativas se edificam não podem ser determinados por meio de processos subjetivos, da relação entre ideias. O que garante a generalização a partir das experiências particulares não pode ser a formação, por parte dos sujeitos, de ideias gerais, mas deve estar baseada sobre outro fundamento. Para Mill, tal fundamento é a indução. A generalização, que no modelo lockenano é um processo psicológico, em Mill se torna um processo lógico-indutivo. O teor da crítica fregeana ao empirismo de Mill, aqui, repousa numa crítica ao estatuto da indução. Frege tem razões suficientes para considerar que a indução não pode ser o fundamento das verdades aritméticas e o teor dessa crítica repousa na constatação de que a indução se assenta numa teoria das probabilidades; por isso, pressupõe as leis da aritmética. A indução é um raciocínio enumerativo, depende de uma certa quantidade de experimentos particulares para que se estabeleça a conclusão geral. A conclusão indutiva estará melhor estabelecida quanto maior o número de premissas particulares a corroborá-la. E isso não se consegue sem as leis gerais da aritmética. Ou seja: Mill busca fundamentar a aritmética na indução, mas ocorre justamente o contrário, pois, segundo Frege, é a indução que se fundamenta na aritmética⁹.

⁹(idem: §10)

Pois bem: a aritmética deve ser demonstrada a partir de primeiros princípios e esses não podem ser obtidos por meio da indução. Logo, não pode ser propriedade das coisas exteriores. De acordo com Frege, o problema ocorre porque

Mill confunde sempre as aplicações que se podem fazer das proposições aritméticas, frequentemente físicas e pressupondo fatos observados, com a própria proposição puramente matemática.¹⁰

Assim sendo, Frege utiliza a segunda seção do capítulo II dos *Grundlagen der Arithmetik* para refutar a tese, atribuída a Mill, de que os números são propriedades das coisas exteriores. E o principal argumento utilizado por Frege para isso é também precioso para que sua própria definição de número natural seja estabelecida. Frege nos diz:

De fato, como diz Mill, duas maçãs são fisicamente diferentes de três maçãs, dois cavalos diferem também de um cavalo, cada um sendo um fenômeno distinto. Mas deve-se concluir daí que a doicidade ou a tresidade sejam algo físico? Um par de botas pode ser o mesmo fenômeno sensível e visível de duas botas. Temos aqui uma diferença numérica e que não corresponde a nenhuma física; pois dois e um par não são absolutamente o mesmo, como Mill, de modo singular, parece acreditar. Enfim, como é possível que dois conceitos se distingam fisicamente de três conceitos?¹¹

Ora, no que consiste, então, a principal objeção de Frege com relação a Mill nesse particular? Consiste na acusação de que Mill não foi capaz de enxergar que os números são propriedades dos conceitos e não do mundo físico exterior. O mesmo fato físico pode ser subjugado a partir de conceitos distintos. O mesmo fato

¹⁰ (idem; § 9)

¹¹ (idem; § 25)

físico pode se apresentar como um time de futebol ou onze jogadores, pois o que determina o juízo numérico não é o fato físico em si, mas os conceitos que são reivindicados na 'leitura' do fato físico observado. É possível utilizar os números aplicados aos fatos físicos, mas somente no momento em que ele segue acompanhado de um conceito ao qual, em realidade, se refere. Os números, embora muitas vezes aplicados aos fatos físicos, também são aplicáveis a coisas não físicas. Vimos, quando falávamos da analiticidade da aritmética, comparando-a com a geometria, que uma das coisas que jogaram em favor da postura fregeana em afirmar a racionalidade essencial da aritmética foi sua aplicabilidade universal. Já a geometria, por depender de nossa intuição pura do espaço, tem sua aplicabilidade restrita ao universo físico exterior; a aritmética, por estar fundamenta a partir de princípios racionais objetivos, é aplicável a todo reino do pensável, e não só ao mundo físico. Ora, a acusação de Frege com relação a Mill repousa aqui na incapacidade milliana em desvincular a aritmética do reino da sensibilidade espacial e, conseqüentemente, em notar aplicabilidade universal da aritmética. E de acordo com Frege, essa aplicabilidade universal da aritmética repousa na aplicabilidade universal daquilo que Frege denomina "conceitos", os verdadeiros objetos dos juízos numéricos.

A partir do que foi exposto até aqui, creio ter ficado claro qual o objeto das críticas fregeanas a Stuart Mill: exclusivamente seu empirismo, e não um suposto psicologismo. O empirismo milliano não é psicologista e talvez tenha sido esse o principal incômodo causado em Frege pelo *System of logic*: Mill deu um passo importante na medida em que despsicologiza a lógica e a aritmética, mas esse passo somente o levou à metade do caminho, pois o que foi retirado do sujeito foi jogado, sem mais, para o mundo exterior:

Chegamos à conclusão de que o número não é uma coisa física ou espacial, como os aglomerados de pedrinhas e bolinhas de Mill, nem tampouco subjetivo, como as representações, mas não sensível e objetivo.¹²

A passagem acima é clara e nos mostra que são dois os adversários de Frege: Mill de um lado, e o psicologismo do outro. E as duas críticas não se confundem, mas se contrapõem, pois marcam exatamente o ponto ao qual Frege que chegar: a objetividade não empírica. Faltou a Mill ter dado um passo a mais: sua aversão ao subjetivismo idealista típico dos modernos estava absolutamente correta. O que, segundo Frege, estragou a posição milliana foi o inglês não ter enxergado que, entre a subjetividade psicológica e o mundo físico, há uma terceira alternativa. Por isso, acredito que Frege estava pensando também em Mill quando enunciou, na Introdução de sua grande obra: “*Surpreenderam-me muitas vezes exposições que, aproximando-se muito de minha concepção em um ponto, em outros diverjam delas tão fortemente.*”¹³ De fato, Mill chegou muito próximo de Frege; talvez na metade do caminho. Mas seu empirismo, inconsequente aos olhos de Frege, fez com que, em outros aspectos, sua filosofia se situasse numa posição tão distante daquela do fundador da lógica contemporânea.

REFERÊNCIAS:

FREGE, G.: *Der Grundlagen der Arithmetik*; Georg Olms Verlag; Hildesheim, Zürich, New York, 1990. . (tradução utilizada nas citações: *Os fundamentos da aritmética*; trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos; in: Coleção Os Pensadores. Abril Cultural, São Paulo, 1974)

¹² (idem: §27)

¹³ (idem; Einteilung)

_____ *Der Gedanke*; in: Kleine Schriften. Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildensheim, 1967.

HUSSERL, E.: *Logical investigation*. Trad. Finlay, J, N, Routledge, London, 1970.

MILL, J. S.: *System of logic: ratiotianative and inductive*; in: The Collected Works of John Stuart Mill vol. VII e VIII; Routledge e University Toronto Press, Londres e Toronto, 1973

PRADO, L. L.: *Frege e o elogio da razão pura*; In: *Cognitio* (PUC-SP); vol. 10, número 2, p. 267-280, São Paulo, 2009.

_____ : Notas sobre a filosofia da linguagem de Stuart Mill. In: GONZALEZ, M.E.Q.; BROENS, M.C.; MARTINS, C.A.. (Org.). *Informação, Auto-Organização e Ação Ética*. 1ed. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012, v. , p. 155-170

WOLFGANG. C.: *Frege's theory of sense and reference*. Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

Lógica, linguagem e ontologia no século XIX: a interpretação das categorias de Aristóteles por Adolf Trendelenburg

Ernesto Maria Giusti ¹

RESUMO

Pretendemos aqui apresentar o texto de 1846, a *História das Categorias*, de Adolf Trendelenburg, oferecendo uma interpretação que permita situar o autor no contexto do surgimento da filosofia contemporânea. Neste artigo apresentamos a hipótese de Trendelenburg sobre o fio condutor para a formulação das categorias aristotélicas. Trendelenburg defende a tese de que tal fio condutor foi a gramática grega, que determinou assim de modo decisivo a metafísica e a lógica de Aristóteles. Esta tese foi determinante não apenas no contexto da *Aristoteles-Renaissance* do século XIX mas, igualmente, para a constituição da assim chamada Virada Linguística, ou Semântica. Ela se encontra assim na origem da filosofia contemporânea. Este artigo constitui ainda a tentativa de resgate de um autor pouco estudado hoje.

Palavras-Chave Aristóteles, Categorias, Linguagem, Lógica, Neokantismo, Trendelenburg, Adolf

¹ Professor do Departamento de Filosofia da UNICENTRO (Guarapuava-PR); Bacharel e mestre em Filosofia pela PUC-SP; doutorando em Filosofia pela PUC-PR; bolsista CAPES. Email: egiusti@gmail.com

ABSTRACT

In this paper our aim is to introduce Adolf Trendelenburg's 1846 History of the doctrine of the Categories, offering a reading that locates him in the rise of contemporary philosophy. In it, we present Trendelenburg's hypotheses concerning the guiding thread for the establishment of the Categories. Trendelenburg sustains that such guiding thread is to be found in the Grammar of Greek language, which determines Aristotle's logic and metaphysics. This thesis is central not only to the Aristotle-Renaissance of nineteenth century, but also to the constitution of the so-called Linguistic or Semantic Turn, and, in this way, of contemporary philosophy. Also, this paper wishes to contribute to the rescue of a neglected philosopher.

Keywords: Aristotle, Categories, Language, Logic, Neo-Kantianism, Trendelenburg, Adolf

Introdução

Pretendemos aqui apresentar o texto de 1846, a *História das Categorias*, de Adolf Trendelenburg, oferecendo uma interpretação que permita situar o autor no contexto do surgimento da filosofia contemporânea. Vários motivos orientam esta proposta, que passamos a descrever.

A filosofia do século XIX é, do ponto de vista da historiografia filosófica, essencialmente uma ausência. A história oficial, que podemos encontrar, por exemplo, em Karl Löwith (cujo título é eloquente: *De Hegel a Nietzsche*) descreve este período como sendo marcado pela ruptura com o idealismo hegeliano, e pelo surgimento de filosofias quase singulares que desembocam na tradição continental do século XX. Assim, Nietzsche, Marx, Freud, Kierkegaard, os “mestres da supeita”, acabam por definir o panorama do século dezenove como uma radical separação entre uma filosofia escolar, intrinsecamente desinteressante e reacionária, em face desses outros autores que quase que só por acaso pertencem a este século e são lidos mais como contemporâneos. Tal interpretação está correntemente em revisão, e maior atenção vem sendo dada aos debates internos da filosofia do século XIX e o caráter ao mesmo tempo dinâmico e orgânico desta disciplina. Assim, o panorama que se descortina apresenta antes uma série de eventos e problemas notáveis que determinam não apenas a filosofia daquele período, mas, como agora é possível reconhecer, os desdobramentos que estão na origem da filosofia contemporânea, e representam mais do que uma estéril discussão escolástica. O caso de Trendelenburg é exemplar nesse sentido.

Apontarei aqui apenas três aspectos da influência de Trendelenburg para ilustrar esse ponto. Em primeiro, devemos ressaltar a importância da figura de Trendelenburg nos contrastes com o

hegelianismo (a *Logische Frage*) e com o neokantismo (a polêmica Trendelenburg-Fischer sobre a natureza do espaço e a “hipótese negligenciada” da Estética Transcendental de Kant.). Em segundo lugar, as *Investigações Lógicas*, de 1841, foram extremamente influentes, ajudando a abrir caminhos para a investigação lógico-semântica no século, e preparando a virada semântica da filosofia. A influência das ideias de Trendelenburg alcança, diretamente, autores como Brentano, Frege, Kierkegaard, Lange, Heidegger, Dilthey e Husserl, decisivos para as correntes analítica e fenomenológico-hermenêutica da filosofia contemporânea. O terceiro aspecto é talvez o mais negligenciado: trata-se da contribuição de Trendelenburg à recepção e interpretação de Aristóteles no século XIX, associado frequentemente ao neokantismo na França e na Alemanha. Este processo, que inclui nomes como Bonitz, Ravaisson, Renouvier ou Jaeger, entre outros, foi determinante na transformação do campo semântico original de certos conceitos aristotélicos e do seu modo de compreensão futuro. Os textos sobre as categorias aristotélicas de Trendelenburg, que nos propomos a estudar, foram determinantes ao propor a hipótese, revisitada e, sobretudo, criticada na tradição posterior, de que o fio condutor de Aristóteles no estabelecimento das categorias é a gramática, no caso específico aquela da língua grega, expressa no modelo das proposições simples aristotélicas. Isto abre perspectivas novas, pois coloca a questão de como se relacionam, no estabelecimento das categorias, as considerações linguísticas, lógicas e semânticas por um lado, de considerações sobre o ser e a verdade das categorias, isto é de questões de natureza epistemológica e metafísica, por outro.

Trendelenburg na história da Filosofia

Se no caso da maior parte dos autores, em um trabalho como este, não se faz necessária uma apresentação, o caso de Friedrich Adolf Trendelenburg (1802 – 1872) é diferente. Hoje ele ra-

ramente é citado nas histórias da filosofia e não faz parte dos textos canônicos da formação do estudante de filosofia, e não são dados cursos sobre sua obra. Isto não significa que não haja interesse pela sua obra: a realização em 2003, na Alemanha, do primeiro congresso internacional sobre o autor é um sinal disto. No panorama da filosofia alemã do século XIX, que, ao lado da filosofia francesa, dado um eclipse relativo da produção britânica, domina a cena europeia, Trendelenburg é um notável, e uma figura obrigatória, ainda que longe de unânime. Trendelenburg estudou nas universidades de Kiel, Leipzig, e Berlim. Foi aluno de do filólogo August Boeckh, do orientalista e lingüista Franz Bopp, de August Neander, Friedrich Daniel, e Henrik Steffens. Hegel e Schleiermacher, igualmente, foram seus professores. Sua formação filosófica inclui cursos sobre Platão e Aristóteles, e a filosofia da identidade de Schelling, fonte provável de sua teoria das oposições. Sua tese de doutorado, de 1826, (*Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrate*), é uma expressão direta desses interesses. Recém formado, segue o caminho de outros, como Fichte e Kant, e trabalha como preceptor, ao mesmo tempo em que continua suas pesquisas: é durante esse período, por exemplo, que ele prepara uma edição crítica do *De anima* (1833; 2a ed. C. Belger, 1877) que se torna imediatamente uma obra de referência. Nesse mesmo ano inicia sua carreira universitária, sendo nomeado professor extra-ordinário na Universidade de Berlim, de onde nunca sairá e onde em 1837 é elevado a professor ordinário. Durante as várias décadas de magistério, foram seus alunos, ou foram por ele diretamente influenciados pensadores como o teólogo Julius Kaftan, Franz Brentano, Hermann Cohen, Wilhelm Dilthey, Kierkegaard, Karl Dühring Ernst Laas, Friedrich Paulsen, Alois Riehl, Friedrich Ueberweg, Hans Vaihinger, Georg von Hertling, Otto Willmann, Jürgen Bona Meyer e Andreas Ludwig Kym, o primeiro, e talvez último, “Trendelenbur-

guiano”. Esta simples lista mostra que é impossível compreender a filosofia posterior sem passar por Trendelenburg. Em 1865, inicia-se a polêmica com Kuno Fischer sobre a interpretação da teoria kantiana do espaço, que geram *Kuno Fischer und sein Kant* (1869), e a resposta deste autor: *Anti-Trendelenburg* (1870). Se examinarmos histórias da filosofia escritas no século XIX, podemos encontrar Trendelenburg classificado sob os mais diferentes rótulos: Idealista, aristotélico, hegeliano, anti-hegeliano, neo-kantiano, etc.

A filosofia de Trendelenburg

No contexto da filosofia alemã do século, dois movimentos principais podem ser identificados: o idealismo e o neokantismo. Trendelenburg dialoga diretamente com os dois. Certamente Hegel é o ponto de referência necessário para examinar a filosofia do século XIX. Com efeito, as correntes que, desde a morte de Hegel, buscaram estender sua filosofia em novas direções, são bastante conhecidas, embora nem sempre compreendidas. O caminho da práxis, e do materialismo, são bem documentados. Citemos por exemplo os nomes principais do hegelianismo de esquerda, como Feuerbach, e Marx, e o “Materialismus Streit”. Igualmente conhecidas são a filosofia idealista de Schopenhauer, o irracionalismo (para usar o termo da época) de Nietzsche e Kierkegaard, o positivismo francês, e, em menor medida, o materialismo alemão. As reações idealistas e neokantianas, na Alemanha, França e Grã-Bretanha, estão igualmente presentes na literatura. No caso do idealismo britânico, aliás, presentes com o que podemos denominar uma sobrevalorização de Bradley e outros nomes, principalmente na historiografia britânica e americana.

No período em exame a filosofia, ao mesmo tempo em que se institucionaliza, enfrenta a ameaça à sua própria existência, ad-

vinda sobretudo depois que a ciência se transforma em um rival à altura, após a virada copernicana de Kant. É sintomático desse estado de coisas a tentativa de fundamentar o saber filosófico como um sistema, e a crítica a essa possibilidade, tema que se desenvolve desde os primeiros leitores de Kant, como Schulz, Jacobi ou Maimon, e cujo florescimento de “sistemas completos do saber” no idealismo alemão é um bom testemunho. Igualmente sintomático, e frequentemente associado à ideia de sistema e a uma concepção de ciência como conhecimento necessário, a filosofia busca tornar-se “teoria da ciência”, direcionando-se para a epistemologia e a lógica. Em trechos das *Investigações Lógicas*, é possível ver que Trendelenburg se rende a estas exigências típicas da época, ainda que o conteúdo restante da obra seja mais um desmentido que uma confirmação desses propósitos. Assim, ele se refere à filosofia anterior utilizando o termo fichteano, mas igualmente hegeliano, de “doutrina da ciência” (*Wissenschaftslehre*), e propõe a passagem a uma superior “teoria da ciência” (*Wissenschaftstheorie*), que se reconhece como “filosofia fundamental” (LU, I, 130-131).

A teoria da ciência proposta por Trendelenburg representa uma continuação e uma superação da lógica transcendental kantiana, mas que se diferencia igualmente da lógica formal, da lógica dialética e da psicologia empírica. Antes de reconhecer a ciência, na forma de um saber dado, como o ponto de partida da reflexão, Trendelenburg oferece uma crítica da lógica sua contemporânea naquelas duas vertentes. Neste sentido, o livro de Trendelenburg deve ser colocado ao lado de textos como a *Wissenschaftslehre* de Bolzano, e o *Begriffsschrift*, de Frege, como uma tentativa de compreender as características da ciência e dos sistemas formais necessários para representá-la, sendo fundamental para imprimir à filosofia contemporânea algumas de suas orientações características. Trendelenburg, por exemplo, reconhece na análise de conceitos o

método fundamental da filosofia, e afirma que esta análise se dirige ao “dado”, à realidade posta (*Gegebenheit*). O procedimento da filosofia, assim, é analítico, não apenas no sentido moderno em que vai do particular ao universal, mas em um sentido mais refinado no qual a análise do discurso do saber, na forma dada em uma certa língua, revela certas características deste próprio saber. O texto que propomos investigar, a *História das Categorias*, pode ser lido como uma aplicação dessa tese ao caso particular de Aristóteles, revelando assim tanto sobre o projeto de Trendelenburg quanto sobre o próprio tema da obra.

Trendelenburg leitor de Aristóteles

A filosofia moderna pode ser vista, sob mais de um aspecto, como uma superação do aristotelismo. São conhecidas as críticas à esterilidade da lógica aristotélica, ou à inútil sutileza de suas distinções metafísicas, que encontramos em Hobbes, Descartes ou Bacon, para citar alguns dos exemplos típicos. A ciência moderna, a seu turno, constitui a outra face desse processo, ao substituir o sistema aristotélico-ptolomaico do mundo pela matematização da natureza e seu esvaziamento de formas substanciais. Sem dúvida há autores, como Leibniz, que reconhecem e utilizam a filosofia aristotélica, mas que não são suficientes para contra arrestar esta tendência, que pode ser aliás recuada até os platônicos do Renascimento.

O fato é que o Aristóteles histórico, na figura de seus textos, está ausente da modernidade. O exemplo de Kant, que o cita repetidamente, é relevante: suas citações são ao mais da vezes inexatas, posto que retiradas de manuais ou histórias da filosofia. Sua compreensão do silogismo deriva diretamente da Lógica de Meyer, e em outras questões, os resumos do historiador da filosofia Ritter

parecem ter servido como referência. No século dezenove, depois justamente de Kant, mas, sobretudo depois de Hegel, algumas razões suscitam um recrudescimento do interesse pelos textos aristotélicos. Entre elas podemos identificar a tomada de consciência histórica que a filosofia conquista depois de Hegel, e Schleiermacher, que motiva a retomada e edições críticas dos textos originais dos antigos, e suas traduções. A própria história ganha seus contornos disciplinares contemporâneos neste período. Não menos relevante é a consolidação de um sistema universitário renovado, especializado e departamentalizado, com ênfase na pesquisa, onde surge a figura do filósofo profissional, ou ainda aquela, tipicamente alemão, do “filólogo”, para o qual o contato com os textos originais torna-se um pressuposto para sua atividade.

Embora seja mais difícil de identificar pontualmente, queremos apontar ainda um certo aspecto geral da história da filosofia que não permite ter plena consciência da importância desse fenômeno. A leitura ora tradicional na história da filosofia, ou pelo menos em boa parte dela, vê no século dezenove essencialmente um século que possui valor apenas contraposto ao estado presente e anterior da filosofia. Se é fácil achar uma data para marcar o início da filosofia moderna, por exemplo aquela da publicação *do Discurso do Método*, é muito mais difícil encontrar seu limite final. As sugestões usuais situam o fim da filosofia moderna em algum momento depois de Kant, ou Hegel, até o começo do século XX. Mas isso não é tudo. À uma dificuldade em situar o final da filosofia moderna corresponde outra, aquela de situar o início da contemporaneidade filosófica. O fato é que não se trata apenas de datas, mas da escolha de conceitos para tratar a história da filosofia. Vários filósofos escolheriam algum dos “mestres da suspeita” como candidatos: Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Freud. A tradição analítica adota como ponto de referência Frege, ou mais vaga-

mente uma virada linguística ou semântica, que poderia remontar mesmo até Bolzano, Mill (e Trendelenburg). Os primeiros textos importantes de Husserl, na virada do século, ou a *Psicologia de um ponto de vista empírico*, de Brentano, seriam opções se quisermos escrever a história da tradição fenomenológica. Não creio que seja possível julgar essas opções a não ser percebendo que se tratam de opções feitas tendo em vista uma certa ideia prévia do que é ou não relevante no desenvolvimento posterior da história da filosofia como sendo aquilo que efetivamente era relevante no panorama filosófico da época. É o que poderíamos chamar de uma falácia da ilusão retrospectiva. Expresso de modo absolutamente grosseiro, ela aponta simplesmente para o fato de que nos perguntarmos hoje quem foi importante no século XIX não é a mesma coisa que um pensador do século XIX olhar ao seu redor e perguntar-se quem é relevante na filosofia, e para onde ela vai.

Algumas considerações servem para reforçar esta ideia. Podemos observar que na visão tradicional o século XIX constitui-se basicamente como um século de transição. Ele vem depois da Revolução Francesa, depois de Kant e de Hegel, de Newton. Seus grandes nomes não são os continuadores de tradições anteriores, mas fundadores de uma nova, como Nietzsche, Marx ou Kierkegaard. Nenhum deles adquiriu sua fama em vida, em nenhum deles a adquiriu na academia. No entanto, a maior parte dos filósofos do século XIX o fizeram: a figura do filósofo profissional e do professor universitário passam quase a se confundir. Em um sentido bastante claro, a filosofia do século dezenove é uma filosofia universitária. Não é possível compreendê-la sem compreender, por exemplo, a intrincada rede de influências e amizades que o status social e político do professor universitário gera nesse período. Trendelenburg é típico, neste aspecto, de sua época. Sua influência, para além de suas obras, manifestou-se pela sua presença dominante na Facul-

dade de Filosofia da Universidade de Berlim, a capital da poderosa Prússia, onde exerceu por décadas seu magistério, aliado a tarefas de gestão e cargos administrativos.

Além disso, parece-nos claro hoje que as fontes originais da filosofia contemporânea, como Kant e Hegel, são mais relevantes que seus epígonos e críticos novecentescos. Embora seja um juízo correto do ponto de vista filosófico, não o é historicamente. A pouca fortuna posterior dos movimentos mais característicos deste pensamento, como o neokantismo, o vitalismo, o materialismo, o positivismo, não deve ocultar-nos o fato de que eram eles que apontavam as alternativas relevantes para a filosofia da época. Confrontar Kierkegaard com Trendelenburg mostra isto. Sem dúvida o dinamarquês é um filósofo mais original e importante, e que deve ser mais lido, que Trendelenburg. Muitos só conhecem o nome deste último porque leram que ele foi um dos professores de Kierkegaard. Mas foi Trendelenburg o protagonista dos principais embates filosóficos da época, seja com os hegelianos, seja com os neokantianos, seja com os intérpretes de Aristóteles, Platão ou Espinosa; mas igualmente com herbartianos, materialistas, etc. Trendelenburg, além de Kierkegaard, foi professor de vários outros alunos ilustres. Este projeto busca reconhecer a importância de Trendelenburg para uma compreensão mais orgânica e historicamente acurada da filosofia do século XIX, é crucial.

Como foi apontado, o século dezenove marca uma renovação dos estudos aristotélicos: o contato com os textos originais recorre o estagirita nas discussões filosóficas. Mais do que meras recuperações históricas, as obras de Bonitz, Ravaisson, Trendelenburg, entre outros, constituem uma tentativa de encontrar uma nova ótica para a leitura de Aristóteles, afastadas das esquematizações escolásticas, buscando nela um novo alento teórico. Uma leitura

da obra principal de Trendelenburg, as *Investigações Lógicas*, de 1840, mostra como Aristóteles joga um papel central na tentativa de compreensão da semântica e da ciência que ali se desenvolve. Já em 1833, Trendelenburg escreve em latim uma dissertação sobre as categorias, *De Aristotelis Categorii's*. Em 1836, Trendelenburg publica os *Elementa Logica Aristoteleae*, que são uma seleção de textos de Aristóteles, explicados e acompanhados de uma apresentação do sistema lógico do *Organon*. Foram o que se poderia chamar de um sucesso editorial, alcançando várias reimpressões avulsas e em conjunto outros estudos aristotélicos, e foram amplamente usados nos ginásios e universidades alemãs.

A obra mais interessante para os propósitos deste projeto é a *Geschichte der Kategorienlehre*, de 1846. Ela é composta por dois ensaios separados, *A doutrina das categorias de Aristóteles (Aristoteles Kategorienlehre)* e *A Doutrina das categorias na história da filosofia (Die Kategorienlehre in der Geschichte der Philosophie)*. Nela, Trendelenburg busca levar a cabo seu projeto de ler “Aristóteles por Aristóteles”, *Aristotelis ex Aristotelis*. Ao lado dos outros textos do corpus aristotélico, as categorias receberam uma atenção especial durante o século XIX. Diferentemente da leitura escolástica, em que a regra era o comentário cerrado do texto, o que gerava um isolamento das Categorias das demais obras restantes de Aristóteles, a leitura que Trendelenburg, mas também Bonitz e Brentano adotam insere as categorias no conjunto das interrogações aristotélicas, fazendo-as dialogarem não apenas com os demais textos do *Organon*, mas por também com a *Metafísica* e o *De Anima*, por exemplo. Nas palavras de Trendelenburg, “(n)os comentários sobre as Categorias (..) deixaram de interpretar aquilo que é aristotélico a partir do próprio Aristóteles” (1846, p.1).

Tendo em mente o moto kantiano da Crítica da razão Pura, que opõe uma dedução “sistemática” das categorias, quando dotada de um “fio condutor” (*Leitfaden*), a uma dedução “rapsódica”, quando este inexistente, Trendelenburg se coloca em primeiro lugar esta questão. Se não devemos ver nas categorias de Aristóteles um mero arrazoado de termos, é porque existe um fundamento, uma concepção originária, que as unifica, para além de sua pluralidade aparente, pois permite reconduzi-las a uma origem comum. Este fundamento deve ser encontrado na gramática. São considerações acerca das regras específicas do uso do idioma grego que conduziram Aristóteles na elaboração de sua doutrina das categorias.

No entanto, este fio condutor não se revela diretamente: antes, ele surge na investigação dos modos de composição e análise do juízo (ou proposição) simples, as famosas proposições categóricas aristotélicas. Vários comentadores apontaram a insuficiência das justificativas oferecidas por Trendelenburg para esta opção exegética. No entanto, o que parece mais importante é a orientação impressa por essa leitura, já que seu resultado mediato pode ser expresso como a ideia segundo a qual a análise da linguagem fornece um guia para o acesso às categorias, ou, para afirmá-lo de modo mais enfático, ao pensamento ao ser. Essa ideia, *mutatis mutandis*, é a mesma que se encontra na gênese da filosofia analítica contemporânea, caracterizada por exemplo por Dummett pela tese de que é o exame da linguagem que nos dá acesso à estrutura do pensamento (*The origins analytical philosophy, passim*).

O paralelo é tentador, mas exige um exame mais adequado para estabelecer seu verdadeiro valor. Trendelenburg, embora anuncie certas tendências, não pode ser confundido com Frege, Bolzano ou Mill, que parecem familiarmente próximos em certas passagens, e guarda um tom decididamente mais acadêmico e ári-

do em comparação com estes autores. Mas algumas questões que surgem são: em que consiste um “fio condutor”? E o que significa dizer que é a gramática que constitui este fio condutor? Trata-se de uma afirmação sobre a natureza da investigação filosófica, sobre as relações entre pensamento, linguagem e mundo, ou sobre o desenvolvimento do pensamento de Aristóteles simplesmente?

Há em Aristóteles, segundo Trendelenburg, uma confusão entre o juízo (*Urteil*) e a proposição (*Satz*), que associa como iguais predicados e categorias. Esta distinção é no entanto essencial para a filosofia analítica, e ignorá-la promove enganos. Por exemplo: é habitual considerar a verdade como um predicado de proposições, e em Aristóteles, como destaca Trendelenburg, é só no juízo que pode se manifestar o verdadeiro e o falso, e o sujeito real ou originário de uma predicação própria deve ser uma substância. Isto é, as categorias, elas próprias, estão desligadas do verdadeiro e do falso, o que não é certamente o caso das proposições dos lógicos contemporâneos, caracterizadas justamente por sua aptidão à verdade e falsidade. A interpretação que Trendelenburg oferece de Aristóteles parece revelar alguns dos temas típicos de seu próprio pensamento. Assim, a escolha pela análise da proposição em detrimento do juízo, é não apenas uma escolha hermenêutica, mas igualmente um capítulo na luta constante de certos filósofos, como antes Bolzano e depois Frege e o Husserl das *Investigações Lógicas*, contra a psicologia. A opção pelo antipsicologismo é o caminho que permite que sejam tratadas as relações, essenciais para a filosofia posterior, entre lógica e linguagem, assim como a opção pela ciência como dado permitia tratar a relação entre lógica e (o sistema da) ciência. Não é incidental que a década em que se publicam as *Investigações Lógicas* e a *História das categorias*, 1840, seja igualmente aquela em que o interesse pela linguagem, na forma da incipiente linguística, da filologia clássica e da gramática com-

parada, surge na Alemanha. Nomes como Gruppe e Steinthal são notáveis nesse processo. Nossa hipótese é que o responsável pela introdução da linguagem como objeto de estudo e instrumento da reflexão no campo da filosofia é nosso autor.

A alusão à crítica kantiana, no começo do texto sobre as Categorias, revela mais do que uma acusação de inexatidão histórica dirigida contra o filósofo de Königsberg, revela que as categorias, em sua valência ao mesmo tempo lógica e ontológica, revela também que existe, pelo viés da reconstrução da doutrina aristotélica, a pretensão de construir uma nova e melhorada “lógica transcendental” que vá além de Kant. Ir além de Kant, aqui, significa, entre outras coisas, desviar-se dos juízos, e voltar-se às proposições, que são a chave para o pensamento e o ser, e retomar uma crítica contemporânea comum, mas hoje esquecida, que vê uma das deficiências centrais da crítica em ignorar-se nela a linguagem, e o problema semântico. Esta crítica encontra-se manifesta em Herder, mas sobretudo em Hamann, e é um *caveat* para as chamadas interpretações semânticas de Kant. Ignorar a linguagem significa ser incapaz de tematizar as relações entre a lógica e a realidade: não teria sido possível, no contexto kantiano, esclarecer a relação entre lógica e ciência, nem entre lógica e linguagem, já que ambas eram aglutinadas e dissolvidas no idealismo transcendental.

Assim, a leitura de Trendelenburg das Categorias mostra que a análise linguística não apenas era o método pelo qual o Estagirita chegou a essas categorias, mas que é igualmente o único método apropriado para a filosofia. Ao optar por revelar o fio condutor linguístico e gramatical das categorias, surge a questão que estará o tempo todo presente na filosofia posterior: qual é a relação entre uma linguagem lógica e a linguagem comum e sua gramática

ordinária? É a linguagem cotidiana ela própria lógica, e serve ela como acesso à “Lógica” como teoria da ciência?

A nosso ver, não foi dado o devido peso às respostas que Trendelenburg ofereceu a essas questões, nem ao papel que elas desempenharam no desenvolvimento da filosofia. A análise do texto sobre as categorias parece oferecer algumas delas.

Algumas considerações externas servem para reforçar a necessidade de uma tal investigação.

Na tradição historiográfica anglo-saxônica, e em particular no novo campo que se pode chamar História da filosofia Analítica, o papel de Trendelenburg em particular, mas da filosofia alemã, e na verdade austro-alemã, é negligenciado. Se algumas omissões, como as de Bolzano e Mill estão sendo reparadas, outras persistem. A ênfase dada por exemplo a Bradley e McTaggart na gênese da filosofia analítica no jovem Russell ignora que o mesmo tipo de embate já se produzira antes na Alemanha, em seu confronto com o hegelianismo, onde Trendelenburg figura em destaque.

Outro aspecto interessante vem de notar as possíveis semelhanças existentes entre o uso que Trendelenburg faz de Aristóteles e da filosofia antiga e aquele feito por filósofos posteriores, em diferentes tradições. Os primeiros textos de Ryle, sobre filosofia antiga e fenomenologia, citam Trendelenburg diretamente. Por outro lado, há uma linha contínua que vai de Brentano, passa por Husserl e chega a Heidegger. Vários cursos recentemente publicados sobre filosofia antiga são um testemunho claro dessa dívida. O simples fato de Trendelenburg situar-se como uma fonte compartilhada por duas vertentes atualmente tão distintas deveria chamar a atenção para a necessidade de seu estudo.

Finalmente, a análise de Trendelenburg parece ser necessária para que a história das origens da filosofia contemporânea seja

corretamente determinada. Hoje parece consensual que há uma necessidade de situar a virada semântica que supostamente caracteriza boa parte da filosofia contemporânea em algum momento diferente, e anterior, do que se pensava. Ainda que a tríade Frege-Russell-Wittgenstein seja inescapável, hoje é reconhecido o papel de autores como Bolzano e Mill nesse processo, mas certamente outros devem ser acrescentados a esta história. Até mesmo porque talvez a própria ideia de uma virada linguística ou semântica deva ser inserida em um contexto maior, do qual ela não é senão um dos aspectos, que passa pela reescritura da história da filosofia do século XIX como unidade autônoma, e não mero lapso de tempo entre nós e os modernos.

Bibliografia

BELL, D. The revolution of Moore and Russell. A very British Coup? In: O' HEAR, A. (ed.). *German Philosophy since Kant*. Cambridge, Cambridge University Press. 1999. pp. 183-208.

CAMPOGGIANI, M. *L'elemento logico del linguaggio. Grammatica e logica nella riflessione filosofica da Hegel a Steintahl*. Disponível em: <http://utenti.lycos.it>. Acesso em: 11. nov. 2004.

COHEN, H. Zur Controverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer. *Zeitschrift für Völkerpsychologie*, v. 7 (1871) 249-296.

FISCHER, K. *Anti Trendelenburg*. Jena, 1870.

FUGALI, E. *Anima e Movimento*. Teoria della conoscenza e psicologia in Trendelenburg. Laterza, Milano, 2002.

HARTUNG, G. Von einer Misshandlung des Zweckbegriffes. F.A. Trendelenburgs Kritik der praktischen Philosophie Herbarts und eine Anmerkung zur Lehre Darwins. In: HOESCHEN, A. y SCH-

NEIDER, L. *Herbarts Kultursystem*. Perspektiven der Transdisziplinarität im 19. Jahrhundert. Würzburg, 2003.

MANGIAGALLI M. *Logica e metafisica nel pensiero di F.A.* Trendelenburg. Milano, 1983.

PECKHAUS, V. *Logik, Mathesis universalis und allgemeine Wissenschaft*. Berlin, 1997.

POGGI, S. *I sistemi dell'esperienza*. Psicologia, logica e teoria de la scienza di Kant a Wundt. Il Mulino, Bologna, 1977.

_____. Zurück zu Dummett!. Análisis crítico del libro editado por Hans Johan Glock *The rise of analytic Philosophie* (1999). *Veritas* v. 31, n. 2 (2004) 1-25.

_____. Qué es filosofía contemporánea. La unidad de la filosofía contemporánea desde el punto de vista de la historia de la filosofía. *Trans-Form-Ação* v. 25 (2002) 29-52.

REALE. G. *Adolf Trendelenburg*. La dottrina delle categorie in Aristotele. Feltrinelli, Milano, 1994.

TRENDELENBURG, A. *Aristóteles de anima libri tres*. Berlin, 1833. (Editio altera emendata et aucta). Berlín, 1877. Graz, 21957.

_____. *Logische Untersuchungen*. Leipzig, 1840. 2 vols. Reprint da 3a. edición: Hildesheim, Olms, 1964.

_____. *Ein Beitrag zur aristotelischen Begriffsbestimmung und griechischen Syntax*. Rheinisches Museum, 1828, 457ss.

_____. *De Aristotelis categoriis*. Berlin, 1833.

_____. *Geschichte der Kategorienlehre*. Zwei Abhandlungen: I. Aristoteles Kategorienlehre, II. Die Kategorienlehre in der Geschichte der Philosophie. Leipzig, 11846. Reprint: Hildesheim, Olms, 1963.

_____. Über eine Lücke in Kants Beweis der ausschliessenden Subjektivität des Raumes und der Zeit. In: _____. *Historische Beiträge zur Philosophie*. Dritter Band. Verschiedene Abhandlungen. Berlin, 1867.

_____. *Kuno Fischer und Sein Kant*. Eine Entgegnung. Leipzig, 1869.

VAHINGER, H. *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. 2 vols. Stuttgart, 1881-1892.

Franz Brentano, correspondência e verdade: uma exposição esquemática da análise de Franz Brentano apresentada no texto *Über den Begriff der Wahrheit* (1889)

Evandro O. Brito¹

O propósito desse artigo consiste em apresentar a análise, o problema, a solução e, principalmente, o conceito de verdade formulado por Franz Brentano em 1889. Tomaremos como base textual a comunicação de Brentano apresentada à comunidade filosófica de Viena em março de 1889, intitulada Sobre o conceito de Verdade (*Über den Begriff der Wahrheit*), e faremos uma exposição sistemática da análise brentaniana acerca dos problemas que envolveram a interpretação do conceito aristotélico de verdade como correspondência. Nossa análise explicitará o modo como Brentano reinterpreta o conceito aristotélico de verdade como correspondência no contexto da esfera conceitual da sua Psicologia Descritiva.

Palavras-chave: Franz Brentano. Intencionalidade. Verdade. Correspondência. Psicologia Descritiva.

¹Professor do Centro Universitário Municipal de São José (USJ), doutor em filosofia pela PUC-SP e pós-doutorando do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFSC. Email: evandrobritobr@yahoo.com.br

ABSTRACT



The purpose of this paper is to present the analysis, the problem, the solution and, especially, the concept of truth formulated by Franz Brentano in 1889. As a textual basis, we will take the communication of Brentano, presented to the philosophical community of Vienna in March 1889, entitled “On the concept of truth” (Über den Begriff der Wahrheit), and we will make a systematic exposition of the Brentano’s analysis about the problems surrounding the interpretation the Aristotelian concept of truth as correspondence. Our analysis will explain how Brentano reinterpret the Aristotelian concept of truth as correspondence in the context of the conceptual sphere of its Descriptive Psychology.

Keywords: Franz Brentano. Intentionality. Truth. Correspondence. Descriptive Psychology.

Introdução

Com o objetivo de apresentar não apenas a análise, o problema e a solução, mas principalmente o conceito de verdade formulado por Franz Brentano, nós faremos uma exposição sistemática da análise brentaniana do conceito aristotélico de verdade como correspondência. Tomaremos como base textual a comunicação de Brentano apresentada à comunidade filosófica de Viena em março de 1889. Essa comunicação recebeu o título *Sobre o conceito de Verdade* (Über den Begriff der Wahrheit) e foi publicada como primeiro capítulo da obra *Verdade e Evidência* (*Wahrheit und Evidenz: Erkenntnistheoretische Abhandlungen und Briefe*)².

Nossa análise será desenvolvida à luz da interpretação da filosofia brentaniana do psíquico inaugurada por Roderick Chisholm (1969, 1976, 1986) e consolidada nas duas últimas décadas por filósofos da mente como Albertazzi (2006), Crane (2006), Fisette e Fréchette (2007), Mulligan (2004), Simon (1995), Smith (1994), entre outros. Ao tomarmos por base o modo de análise destes filósofos da mente, evitaremos os equívocos interpretativos cometidos por Linda McAlister e seus seguidores, bem como algumas polêmicas levantadas por pupilos de Brentano, como Husserl e Meinong.

O problema da verdade tratado neste artigo, além de ter como horizonte interpretativo a análise de Porta (2002) acerca do problema da equivocidade do ser, pressupõe os resultados das análises que publicamos recentemente em dois trabalhos dedicados à apresentação daquilo que Brentano definiu como esfera conceitual (*Gedankenkreise*) de sua *Psicologia Descritiva*.

² Editada por Oskar Kraus, a obra “*Verdade e Evidência*” (*Wahrheit und Evidenz: Erkenntnistheoretische Abhandlungen und Briefe*) foi publicada em três edições (1930, 1958 e 1974).

Analizamos, em um desses trabalhos³, algumas considerações de Chisholm sobre as mudanças presentes na definição brentaniana de *fenômeno psíquico*, tal como foi apresentada nos trabalhos de 1889-91 que compuseram a obra *Psicologia Descritiva*⁴. Expusemos, além disso, a tese de Chisholm que apontou as mudanças na *doutrina da in-existência intencional do objeto* apresentada na *Psicologia do ponto de vista empírico*, em 1874. De modo mais específico, mostramos como Chisholm encontrou tais mudanças na descrição brentaniana dos *fenômenos psíquicos* e as atribuiu ao abandono da ontologia aristotélico-tomista que fundamentava a *doutrina da in-existência intencional do objeto*. A análise de Chisholm apresentou, ainda, uma nova definição brentaniana de *fenômeno psíquico* formulada na obra *Psicologia descritiva*. Com o propósito de evidenciar essa nova definição, nós destacamos o modo como o novo fundamento epistemológico apontado pela tese de Chisholm descreveu a *relação intencional* própria de todo ato psíquico. Finalmente, destacamos a virtude da tese chisholmeana para interpretar a recepção de Descartes na obra *Psicologia descritiva* e sua nova classificação dos fenômenos psíquicos.

Nosso segundo trabalho⁵ ocupou-se da análise do manuscrito *Psicognose (Psychognosie)*, título original das leituras apresentadas por Franz Brentano na Universidade de Viena em 1890. Tratamos, especificamente, da nova descrição dos atos psíquicos intencionais, explicitada por Brentano a partir da análise da cons-

³ Brito, Evandro O. A descrição da atividade intencional da consciência na obra psicologia descritiva de Franz Brentano. *Kínesis*, Vol. IV, nº 07, Julho 2012. p. 174-187.

⁴ A obra póstuma *Deskriptiven Psychologie* foi composta por alguns trabalhos e palestras oferecidos por Brentano a partir de 1887. As referências que faremos a tal obra no decorrer da nossa análise correspondem principalmente aos trabalhos de 1889-90. No entanto, assumimos que a esfera conceitual (*Gedankenkreise*) da *Psicologia Descritiva* de Brentano está explicitamente definida nos trabalhos produzidos entre 1887 e 1891.

⁵ Brito, Evandro O. *Franz Brentano e a descrição dos atos psíquicos intencionais: uma exposição esquemática do manuscrito Psychognosie de 1890*. p. 87.

ciência desenvolvida nesse manuscrito. Assim, nossa investigação apresentou o modo como Brentano descreveu a unidade da consciência como o todo, distinguido em suas partes, o qual constitui o objeto da *Psicognose*. Além disso, o ponto fundamental da nossa investigação mostrou que, assumindo a interpretação inaugurada por Chisholm (1969), a nova descrição dos atos psíquicos, como relação entre as partes da consciência, introduziu algumas mudanças fundamentais na teoria brentaniana da intencionalidade, ao descrever dois tipos distinguíveis de relações intencionais, caracterizadoras dos atos intencionais de representação e dos atos intencionais de juízo.

Nossa análise mostrou, de modo mais específico, que Brentano descreveu a representação como “a classe das partes dos pares de correlatos intencionais”⁶ e, com base nessa descrição, a representação seria um ato intencional dirigido ao seu respectivo correlato, caracterizado como objeto imanente. Além disso, mostramos que o juízo foi descrito como “a classe das partes meramente distintionais da relação psíquica primária e secundária [*Diplosenergie*]”⁷ e, com base nessa descrição, o juízo seria um ato intencional dirigido a uma representação. Por isso, destacamos ali o fato de que o juízo se dirige à representação como um todo, à medida que a representação se dirige ao objeto imanente. Deste modo, enquanto “*dienergia*” psíquica (*Diplosenergie*), o juízo teria a representação (como um todo e não o objeto imanente da representação) como objeto primário, enquanto tem a si mesmo como objeto secundário.

⁶ “die Teile des intentionalen Korrelatenpaares“. Brentano, Franz. *Deskriptive Psychologie*. p. 25.

⁷ „bloß distinktionelle Teile der psychischen Diplosenergie, (primäre und sekundäre psychische Beziehung)“. Brentano, Franz. *Deskriptive Psychologie*. p. 25.

Portanto, a descrição da atividade intencional do ato de julgar como a classe das partes meramente distintivas da relação psíquica primária e secundária (*Diploseenergie*) é o pressuposto brentiano fundamental para a análise do conceito de verdade como correspondência. Assim, passemos à exposição textual sem perder este pressuposto de vista.

I – A exposição brentiana do conceito de verdade e os problemas a ela concernentes

A análise brentiana, desenvolvida em seu trabalho *Sobre o conceito de Verdade* (*Über den Begriff der Wahrheit*), apresentou uma retomada da clássica definição aristotélica de verdade compreendida como *adaequatio rei et intellectus*. Essa análise, que se opôs à interpretação tradicional desse conceito aristotélico de verdade como correspondência, orientou-se pelas definições, distinções e classificações apresentadas pelo próprio Brentano em sua tese doutoral, a qual desenvolveu uma teoria acerca dos múltiplos sentidos do Ser segundo Aristóteles. Deste modo, Brentano permaneceu sustentando em 1889, tal qual fizera em 1874 com base em pressupostos aristotélicos, que a verdade e a falsidade tomadas no sentido próprio se encontravam no juízo, fosse ele positivo ou negativo⁸. É interessante ressaltar, de modo mais específico, que a análise de Brentano foi pontual e apontou diretamente aquela que seria a principal definição aristotélica de verdade, ao mencionar e interpretar a seguinte passagem da *Metafísica*.

Uma vez que, como a pesquisa anterior mostrou, as palavras

⁸ A verdade e a falsidade tomadas no sentido próprio se encontram no juízo. Assim, todo juízo é verdadeiro ou falso. [„die Wahrheit und Falschheit im eigentlichen Sinne findet sich im Urteil. Und zwar ist jedes Urteil entweder wahr oder falsch“]. Brentano, Franz. *Wahrheit und Evidenz*. p. 6.

‘Verdadeiro’ e ‘falso’ são usadas por Aristóteles com significados diferentes, tudo se resume em determinar, agora, quais destes significados são utilizados quando se trata do $\Pi \nu \zeta \lambda \eta \theta \zeta$ e do $\mu \nu \zeta \psi \epsilon \delta \omicron \zeta$. Esta questão não parece difícil de resolver, porque na *Metaph. E*, 428, com uma clareza que não deixa nada a desejar, Aristóteles diz que o $\Pi \nu \zeta \lambda \eta \theta$ ν e o $\mu \nu \zeta \psi \epsilon \delta \omicron \zeta$ se encontram apenas no juízo, seja ele positivo ou negativo: ‘o que é, no sentido do verdadeiro, e o que não é, no sentido do falso, encontram-se na união e na separação, e entre ambos, por sua vez, compartilham a contradição. De fato, o verdadeiro compreende tanto a afirmação do unido como a negação do separado; o falso, por sua vez, compreende a contradição de ambos... Pois o verdadeiro e o falso não estão nas coisas, ... mas no entendimento, e quando se trata de conceitos simples, nem mesmo neste’. É claro que o juízo é, aqui, o que se denomina verdadeiro ou falso, e, portanto, Ser ou não Ser.⁹

A delimitação do juízo como lugar da verdade e falsidade enunciadas em seu sentido próprio, tal como Brentano mostrou ter encontrado aqui na teoria aristotélica, serviu de pedra de toque para a descrição brentaniana do juízo como um ato psíquico de atribuição de verdade e falsidade (ou valoração, da representação de “algo”, como verdadeiro ou falso). Essa descrição, tal como veremos adiante, estava caracterizada pelo fato de que o juízo, analisado sob a ótica da *Psicologia descritiva* brentaniana de 1889, possuía uma estrutura e, além disso, tal estrutura consistia na predicação existencial de uma representação (ato de representar “algo”), fosse ela simples [(A)é] ou composta [(A é B)é]. Assim, Brentano explicou e exemplificou o ato de juízo nos seguintes termos:

O próprio juízo é o sujeito ao qual se atribuí o *Ser* como predicado. O *Ser* aqui mencionado não é, portanto, a cópula que na própria proposição liga sujeito e predicado - especialmente quando se considera que um juízo negativo também é chamado de *Ser*, e

⁹ Brentano, Franz. *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*. p. 72-73.

um juízo afirmativo de *não Ser*. Trata-se, antes, de um *Ser* que se predica de um juízo completo, já enunciado. Um exemplo pode esclarecer isso. Suponha que alguém quer provar para outro que um triângulo tem com soma de seus ângulos dois (ângulos) retos e que, como ponto de partida de sua demonstração, pede para ser admitido que o ângulo externo é igual à soma dos dois ângulos internos opostos. Pergunta-se, pois, é isso ou não? Quer dizer, é verdadeiro ou falso? – É isso, quer dizer, é verdade!¹⁰

É oportuno ressaltar que Brentano desenvolveu a análise do conceito aristotélico de verdade tomando como base os fundamentos de sua descrição do fenômeno psíquico de julgar, definida a partir de 1889 como relação psíquica primária e secundária (*Diploseenergie*). Nesses termos, o juízo foi descrito como um ato psíquico intencionalmente dirigido à representação e esta, por sua vez, foi descrita como um ato psíquico intencional dirigido a um objeto imanente. Em função dessas orientações teóricas, Brentano considerou que a definição correta de verdade poderia ser estabelecida por meio da análise da resposta aristotélica para a seguinte questão: “Quando um juízo é falso e quando é verdadeiro?”¹¹. Tal como descreve a citação a seguir, a resposta para essa pergunta colocou o ponto de partida da análise brentaniana:

Aristóteles responde que o juízo é verdadeiro quando aquele que julga o faz em correspondência com as coisas, no caso contrário é falso. ‘Quando alguém toma por separado o que é separado, unido o que é unido, seu juízo é verdadeiro. E ele erra quando toma as coisas de modo contrário ao que são’ (Metafísica, IX, 10, 1051b 3). Com isso, se esclareceria a verdade da concórdância de um juízo com as coisas efetivas (*wirklichen Dingen*).¹²

¹⁰ Brentano, Franz. *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*. p. 73.

¹¹ „Wann ist nun aber nach ihm ein Urteil wahr?, wann falsch?“. Brentano, Franz. *Wahrheit und Evidenz*. p. 7.

¹² ARISTÓTELES antwortet darauf, wahr sei es, wenn der Urteilende sich den Dingen entsprechend, falsch, wenn er sich ihnen entgegengesetzt verhalte. „Wenn Einer, was geschieden ist, für geschieden, was verbunden ist, für verbunden hält, urteilt er wahr,

Ao apresentar a definição aristotélica acima, a análise brentaniana reconheceu a necessidade de dissolver os problemas que envolviam a noção de “correspondência”. Vejamos o primeiro deles.

Brentano reconheceu que seria preciso esclarecer o modo aristotélico de conceber a ligação daquilo que está ligado e a separação daquilo que está separado. Tratava-se, disse ele, das seguintes afirmações de Aristóteles:

Em seu *De Interpretatione*, Aristóteles escreve que juízo consiste em uma interligação do pensamento (συμπλοκ τῶν νημάτων) e que ele é uma composição (συνθῆσις). Isto consiste no fato de que, quando se julga, toma-se **algo real** como ligado (unido) ou como separado (distinto) de **outro algo** que é **igualmente real** (grifos nossos). Se considerar-se ligadas as coisas que são efetivamente, e distintas as coisas que são efetivamente, então o juízo é verdadeiro. Ele é falso, no caso contrário, quando se procede contrariamente para com a coisa.¹³

Segundo a análise brentaniana, essa definição de verdade incorria em ambiguidades, pois ela sustentava a interpretação proposta por “[...] aqueles que, por verdade, imaginam dada certa relação de identidade ou similitude, ou mesmo semelhança, entre um pensamento e uma realidade (*Realität*)”¹⁴.

und er irrt, wenn er sich entgegengesetzt verhält, wie die Sachen (Metaph. IX, 10, 1051b 3)“. Damit war eine Wahrheit für die Übereinstimmung des Urteils mit den wirklichen Dingen erklärt. Brentano, Franz. *Wahrheit und Evidenz*. p. 7.

¹³ „ARISTOTELES sagt in seinem Buch De Interpretatione, das Urteil bestehe in einer Verflechtung von Gedanken (συμπλοκ τῶν νημάτων), es sei eine Zusammensetzung (συνθῆσις). Und diese bestehe darin, daß man, wenn man urteile, etwas Reales mit etwas Realem für verbunden, für eins oder etwas Reales von etwas Realem für getrennt, geschieden halte. Halte man für verbunden Dinge, die wirklich verbunden, für getrennt Dinge, die wirklich getrennt seien, so urteile man wahr; falsch dagegen, wenn man sich entgegengesetzt wie die Dinge verhalte“. Brentano, Franz. *Wahrheit und Evidenz*. p. 18-19.

¹⁴ „Welche bei der Wahrheit eine gewisse Relation der Identität oder Gleichheit oder Ähnlichkeit von einem Denken und einer Realität gegeben glauben“. Brentano, Franz.

Orientado pela teoria do juízo fundada na filosofia do psíquico, desenvolvida a partir de 1889, Brentano considerou que “[...] a proposição segundo a qual a verdade seria a concordância do juízo com a coisa (ou toda formulação similar) ou é necessariamente falsa ou deve ser compreendida de uma maneira inteiramente diferente”¹⁵. De fato, Brentano pretendeu afirmar a segunda hipótese dessa bifurcação, para sustentar a tese de que a verdade seria a concordância entre o juízo e “algo”, embora esse “algo” não fosse uma “coisa real”. Assim, por meio de um silogismo disjuntivo, ele apresentou as clássicas contradições que envolviam a possibilidade de concordância entre alguns juízos e as coisas reais. Tais contradições envolviam tanto os casos de alguns juízos negativos, como os casos de alguns juízos afirmativos. Com o propósito de apontar textualmente o problema, exporemos separadamente cada uma dessas classes de impossibilidades que Brentano pretendeu eliminar de sua teoria da verdade, começando pelas primeiras.

A possibilidade de correspondência, entre os juízos negativos e as coisas, foi exemplificada por Brentano, como descreve a citação a seguir, a partir do fato de que aquilo que deveria ser o correspondente do juízo negativo verdadeiro não existe como coisa real. Ou, nos termos brentanianos, é um existente não-real.

A dúvida aparece de maneira particularmente simples em uma simples negação. Se a verdade ‘não existe dragão’ consistisse em uma concordância de meu juízo com uma coisa, qual deveria ser então esta coisa? O dragão, certamente, não, pois ele absolutamente não é dado (*nicht vorhanden ist*), mas tampouco qualquer coisa real que pudesse ser considerada (como concordante).¹⁶

Wahrheit und Evidenz. p. 23.

¹⁵ „Wir sehen: der Satz, die Wahrheit sei die Übereinstimmung des Urteils mit der Sache (oder wie man sich ähnlich ausdrücken mag), muß entweder grundfalsch oder ganz anders zu verstehen sein“. Brentano, Franz. *Wahrheit und Evidenz*. p. 23.

¹⁶ „Besonders im Falle der einfachen Leugnung tritt das Bedenkliche klar hervor. Wenn die Wahrheit: ‚es gibt keinen Drachen‘ in einer Übereinstimmung zwischen meinem

O argumento exposto, como sustenta Brentano, propõe a refutação da tradicional interpretação da noção de correspondência de um juízo a uma coisa real, baseando-se no fato de que os juízos negativos verdadeiros, assim o são, independentemente da realidade daquilo que está sendo afirmado. Isto significa que Brentano já está analisando a correspondência dos juízos negativos baseado nos critérios de sua *Psicologia descritiva*. Em outras palavras, ele está pressupondo apenas a realidade do ato de representar “algo” (cuja existência pode ser real ou não real) e não a realidade daquilo que é representado. O mesmo ocorre, como destacamos na citação que se segue, com o juízo negativo de existência.

Ora, o seguinte caso também comporta algo completamente similar. Onde eu não nego simplesmente uma coisa, mas eu nego a tal coisa uma tal determinação real. Quando eu digo: algum homem não é negro, então, para a verdade da sentença, como já dissemos, um negro não está separado do homem, mas a falta de negro no homem, falta que existe efetivamente. Esta falta, este não-negro é como tal coisa alguma (*kein Ding*), logo é por sua vez coisa alguma (*kein Ding*) dada efetivamente que concorde com meu juízo. Assim, como dissemos, todos os juízos negativos verdadeiros são os primeiros a apontar (e da maneira mais inegável uma vez que estes juízos são simples negações) que esta relação de concordância entre juízo e realidade, que seria pretensamente própria de todo juízo verdadeiro, não existe.¹⁷

Urteil und einem Dinge bestände, welches sollte dann dieses Ding sein? Der Drachen doch nicht, der ja dann gar nicht vorhanden ist. Aber ebensowenig ist irgendwelches Reale da, das (als übereinstimmend) in Betracht kommen könnte“. Brentano, Franz. *Wahrheit und Evidenz*. p. 22.

¹⁷ „Ganz ähnlich aber verhält es sich auch in den Fällen, wo ich ein Ding nicht schlechtweg leugne, sondern nur etwas einem anderen als reale Bestimmung abspreche. Wenn ich sage: irgendein Mensch sei nicht schwarz, so ist -- wir sagten es bereits - zur Wahrheit des Satzes nicht ein Schwarz getrennt von Mensch, sondern der Mangel eines Schwarz an dem Menschen, der in Wirklichkeit ist, erforderlich. Dieser Mangel, dieses NichtSchwarze aber ist als solches kein Ding; also ist wieder kein Ding als das, was mit diesem meinem Urteile übereinstimmte, in Wirklichkeit gegeben. - So zeigt sich denn, wie gesagt, zunächst bei allen wahren, negativen Urteilen (und am unverkennbarsten freilich bei den einfachen negativen), daß jene Relation der Übe-

Indicada a primeira impossibilidade de correspondência, passemos à segunda classe de contradição que envolve a impossibilidade de correspondência entre os juízos e as coisas reais. Ainda segundo Brentano, além dos juízos negativos verdadeiros, os juízos afirmativos verdadeiros também explicitam a impossibilidade de correspondência entre um juízo e uma coisa real. Tal como descreve a citação a seguir, a impossibilidade torna-se evidente quando aquilo que deveria ser o correspondente desse juízo verdadeiro não existe necessariamente como coisa real, ou seja, quando se trata de uma coleção de coisas, de partes da coisa, de limites de tal coisa, de algo no futuro ou no passado etc. Portanto, em função desta inexistência de coisas reais, que são necessariamente correspondentes aos juízos afirmativos verdadeiros, Brentano concluiu que a interpretação tradicional da concepção *adaequatio rei et intellectus* estava completamente abatida. Vejamos seu argumento.

A outra classe de casos, onde parece ocorrer o mesmo, é encontrada quando examinamos de modo claro todo o domínio onde se exerce a função afirmativa. Nós descobrimos que o juízo afirmativo se refere sempre, como efeito, às coisas. Mas, como eu clarificarei rapidamente a partir de alguns exemplos, eles também tratam de objetos que não se pode qualificar de modo algum como coisa. Uma vez que um juízo afirmativo se refira à coisa, seja ela uma coisa específica que reconhecemos, seja ela atribuição de uma outra determinação real a uma realidade, nós certamente poderíamos reconhecer uma concordância da coisa com o juízo nos casos onde o juízo é verdadeiro. Mas, onde não fosse o caso, como deveríamos ser capazes de dar conta de semelhante concordância? De fato, nossos juízos afirmativos, verdadeiros, às vezes dizem respeito a uma coisa, a uma coleção de coisas, às vezes a uma parte, um limite de tal coisa, etc. – numerosos objetos que não são eles mesmos coisas. Ou, se alguém no entanto arriscasse a afirmá-los, indubitavelmente seria ele con-

reinstimmung zwischen Urteil und Realität, die angeblich zu jedem wahren Urteil gehören würde, nicht vorhanden ist“. Brentano, Franz. *Wahrheit und Evidenz*. p. 22.

duzido a supor que um ser, que ocorreu há muito tempo ou que se situa no futuro distante, se encontra fora de mim como uma coisa? E ainda, o que acontece quando eu reconheço a falta ou a ausência de uma coisa? Se diria que a falta do que está ausente em uma coisa é também uma coisa? Ou ainda, quando digo que existe uma impossibilidade, ou que existe certas verdades eternas – por exemplo as leis matemáticas – se acreditará então que, de modo semelhante às ideias platônicas, existiriam os seres eternos concordantes com meu juízo em qualquer parte no mundo ou fora do mundo? Certamente não. Parece que a concepção de *l'adaequatio rei et intellectus* foi aqui completamente abatida.¹⁸

A partir da exposição de tais impossibilidades, a análise brentaniana inferiu a necessidade de uma nova interpretação para aquilo que seria a concepção aristotélica de concordância entre o juízo e “algo”. Apresentado o ponto de partida brentaniano, passemos agora à apresentação do problema filosófico da verdade, para

¹⁸ „Der andere Fall, wo sich dasselbe zu zeigen scheint, begegnet uns sofort, wenn wir den Umfang des Gebietes, in welchem die affirmative Funktion geübt wird, klar überblicken. Wir finden dann, daß sich das affirmative Urteil zwar oft auf Dinge bezieht; aber auch - ich werde dies sogleich an Beispielen verdeutlichen - daß es oft auf Gegenstände geht, die keineswegs mit dem Namen „Dinge“ zu benennen sind. Wo sich nun ein affirmatives Urteilen auf Dinge bezieht, sei es daß man einfach ein Ding anerkennt, sei es daß man einer Realität eine weitere reale Bestimmung zuspricht, da werden wir allerdings im Falle der Wahrheit eine Übereinstimmung der Dinge mit dem Urteil aufweisen können. Wo aber nicht, wie sollten wir da noch ebenso dasselbe zu tun vermögen? Und tatsächlich geht unser wahres, affirmatives Urteilen, wie manchmal auf ein Ding, so ein anderes Mal auf ein Kollektiv von Dingen; dann wieder einmal auf einen Teil, auf eine Grenze von einem Ding und dergleichen - lauter Gegenstände, die selber keine Dinge sind. Oder, wenn einer dies doch noch zu behaupten wage, wird er vielleicht ebenso noch behaupten wollen, ein Wesen, das ich als längst vergangen oder als fern zukünftig erkenne, sei außer mir als Ding zu finden? Und weiter noch! Wie ist es, wenn ich den Mangel, wenn ich das Fehlen eines Dinges anerkenne? wird er sagen, dieser Mangel, dieses Fehlen eines Dinges sei auch ein Ding? Und wieder, wenn ich sage, es bestehe eine Unmöglichkeit oder es gebe gewisse ewige Wahrheiten, wie z. B. die mathematischen Gesetze; wird er da vielleicht glauben, daß, ähnlich etwa den platonischen Ideen, mit einem Urteile übereinstimmende ewige Wesen irgend wo in oder außer der Welt beständen? Gewiß nicht. - Der Begriff der *adaequatio rei et intellectus* scheint hier ganz und. gar in Brüche zu gehen“]. Brentano, Franz. *Wahrheit und Evidenz*. p. 22-23.

o qual Brentano apresenta uma solução no interior da sua filosofia do psíquico.

III – A orientação cartesiana para dissolução dos equívocos concernentes ao conceito de verdade

O problema filosófico norteador do conceito de verdade, tal como a análise brentaniana o expôs, foi introduzido na história da filosofia pelo sofista Górgias. Tomando esse fato histórico-filosófico por base, a argumentação brentaniana tomou como boneco de palha a clássica problematização apresentada por Górgias, pois, ao analisar as teses pré-socráticas e sofísticas, Górgias havia sido o primeiro a apontar as consequências problemáticas decorrentes da noção de verdade como correspondência. Brentano sintetizou a crítica de Górgias à noção de verdade como correspondência do seguinte modo:

Górgias nega que alguma coisa seja realmente conhecida e, ainda que fosse o caso, que o conhecimento possa ser comunicado entre um e outro. A não ser consigo mesmo, nada corresponde completamente a qualquer outra coisa. O que está fora de mim, não está em mim. O que está em mim e permanece, não passa para outra coisa. Assim não há verdade e não há possibilidade de comunicação verdadeira. Se alguma coisa por nós pensada fosse tomada como verdadeira, dizia Górgias, então tudo o que nós pensamos seria tomado como verdadeiro, pois cada pensamento é um em si mesmo e diferente de todos os outros. Mas o fato de que cada pensamento fosse tomado como verdadeiro, também seria quando eu pensasse em uma batalha de carroças sobre o mar, o que é uma contradição.¹⁹

¹⁹ „GORGIAS leugnet daraufhin, daß irgend etwas Wirkliches erkennbar, und daß, wenn dies sogar der Fall wäre, die Kenntnis von einem dem anderen mitteilbar sei. Vollkommen stimmt nichts mit etwas überein außer mit sich selbst. Was außer mir ist, ist nicht in mir, was in mir ist und bleibt, geht nicht in einen anderen über. Also ist keine Wahrheit und keine Mitteilung von Wahrheit möglich. Wenn etwas, was wir denken,

Ainda que a questão de Górgias não tenha sido apresentada de modo rigoroso, o propósito de Brentano era descrever o modo como o problema da verdade colocado por Górgias, caracterizado como problema fundamental da teoria do conhecimento, poderia ser dissolvido pela sua filosofia do psíquico. De que modo? Por meio da aplicação dos critérios de análise encontrados na descrição das relações entre as partes e o todo da consciência, norteadores dos fundamentos teóricos da sua *Psicologia descritiva*.

A análise brentaniana explicitou que a solução para o problema levantado pelo sofista Górgias “[...] estava baseado na confusão acerca de uma diferença que Descartes classificou como distinção entre realidade formal e realidade objetiva”²⁰. Ressaltou, no entanto, Brentano, acerca dessa solução cartesiana, “[...] bem antes dele, Aristóteles já havia elucidado inteiramente, o que lhe permitiu superar as absurdidades e os sofismas de Parmênides, Empédocles, Górgias, Protágoras, entre outros”²¹. Tal como comenta a citação a seguir, a solução do problema consistia em distinguir, em um ato psíquico de crença, os elementos constituintes da realidade formal e os elementos constituintes da realidade objetiva:

Quando eu creio em alguma coisa, esta crença existe ‘formalmente’ em mim. Quando mais tarde eu recordo dessa crença, segundo Descartes, ela existe impressa ‘objetivamente’ em mim. Trata-se do mesmo ato individual de crença (*Glaubensakt*), mas no primeiro caso eu o

wahr zu nennen wäre, meinte GORGAS, so wäre alles, was wir denken, wahr zu nennen; denn jeder Gedanke ist mit sich eins und jeder von allen anderen verschieden. Daß aber jeder Gedanke wahr zu nennen wäre, auch wenn ich einen Wagenkampf auf dem Meere denke, sei ein Widersinn“. Brentano, Franz. *Wahrheit und Evidenz*. p. 7-8.

²⁰ „Es beruht auf der Verkennung eines Unterschiedes, den DESCARTES als den Unterschied von formaler und objektiver Realität bezeichnet“. Brentano, Franz. *Wahrheit und Evidenz*. p. 17.

²¹ „den aber lange zuvor schon ARISTOTELES ins volle Licht setzte und dadurch die Absurditäten und die Sophistereien des PARMENIDES, EMPEDOKLES, GORGAS, PROTAGORAS u.a. Überwand“. Brentano, Franz. *Wahrheit und Evidenz*. p. 17.

exerço e no outro caso ele é apenas o objeto imanente (*immanente Gegenstand*) da rememoração da crença que eu exerço.²²

A análise de Brentano, exposta na citação acima, pressupõe as seguintes interpretações para os contextos da realidade formal e da realidade objetiva.

No contexto da realidade formal, o ato psíquico de crer consistiria formalmente na crença. Nesse caso, a crença seria o ato psíquico em seu pleno exercício (ou, nos termos brentanianos, um juízo). Assim, caracterizado como juízo, o ato psíquico de crer pressuporia um ato psíquico de representar “algo”. As seguintes proposições podem ilustrar a análise de Brentano. A proposição “creio que ouço tal som” deve ser reduzida a sua forma psíquica “é verdade, que ouço tal som”. Além disso, estes dois modos são descritos como predicacões existenciais do tipo [(A)é], pois “A” descreve “ouço tal som” e “é” descreve o ato judicativo de atribuição do modo de existência afirmativo à proposição “A”. Do mesmo modo, a proposição “não creio que ouço tal som” deve ser reduzida a sua forma psíquica “não é verdade, que ouço tal som”. Estes dois modos também são descritos como predicacões existenciais do tipo [(A) não é], pois “A” descreve “ouço tal som” e “não é” descreve o ato judicativo de atribuição do modo de existência negativa à proposição “A”.

No contexto da realidade objetiva, o ato psíquico de lembrar estaria constituído objetivamente da crença. Pergunta-se, então, de que modo? Neste caso, a crença seria o objeto imanente ao ato psíquico de lembrar, caracterizado como uma representação.

²² „Wenn ich etwas glaube, so ist dieser Glaube „formal“ in mir. Wenn ich mich später dieses Glaubens erinnere, so ist er nach DESCARTES Ausdruck „objektiv“ in mir; es handelt sich um denselben individuellen Glaubensakt; aber das einmal übe ich ihn aus, das andere Mal ist er nur der immanente Gegenstand der Erinnerungstätigkeit, die ich übe“. Brentano, Franz. *Wahrheit und Evidenz*. p. 18.

Podemos recorrer às proposições anteriores para exemplificar o ponto analisado por Brentano. Tomadas como atos psíquicos básicos, o ato de ouvir “algo” e o ato de lembrar “algo” seriam representações, ou seja, atos de representar objetos imanentes correlatos. Nos exemplos que apresentamos, o correlato do ato de ouvir seria “o som ouvido” e o correlato do ato de lembrar seria “o ato de ter acreditado que ouvi algo”. Assim, para Brentano, aquilo que era um ato de 2º tipo (juízo como crença) passava a ser concebido como uma parte distinguível de um ato de 1º tipo (lembrança, como representação de “uma crença em algo”). Vejamos os detalhes dessa distinção quando aplicada aos critérios de análise encontrados na descrição das relações entre as partes e o todo da consciência, norteadores dos fundamentos teóricos da *Psicologia descritiva*.

No caso da realidade formal da crença, o ato de julgar positivamente (crer) seria distinguível em objeto primário e objeto secundário. O objeto primário teria, por um lado, o ato de representar dirigido ao objeto imanente. E, este último, por outro lado, constituiria o correlato representado. O objeto secundário teria, por um lado, o ato de julgar afirmativo (crer) atribuindo realidade (o ser-real) ao objeto primário (ato de representar o objeto imanente), mas, no caso da realidade objetiva da crença, o ato de lembrar algo consistiria num ato de representar e, portanto, estaria dirigido a um objeto representado. A crença seria, assim, esse objeto imanente representado.

Se aplicarmos as distinções propostas pelos critérios brentanianos de análise, podemos afirmar que, enquanto realidade formal, a crença consistiria na atividade objetiva secundária do ato de julgar; enquanto realidade objetiva, a crença consistiria no correlato do ato de lembrar; ou seja, no objeto imanente dado nessa relação intencional.

Ao tomar por base seus critérios de descrição da relação entre as partes e o todo da consciência, e descrever distintamente esses dois modos cartesianos de atividade psíquica (realidade formal e realidade objetiva), Brentano encontrou a sua tese sobre a verdade como correspondência. Essa tese considerava que apenas a descrição da realidade formal poderia explicitar, de modo evidente, a correspondência que seria própria da atividade de conhecimento. Seriam os juízos, à medida que estavam estruturados pelas relações psíquicas primárias e secundárias (*Diploseenergie*), e não as representações constituídas por realidades objetivas, que explicitariam a noção de verdade como correspondência na teoria brentaniana do conhecimento. Esse era, para Brentano, o argumento fundamental para a rejeição da atribuição de verdade à classe das representações. Por isso não havia como conceber as representações como conhecimento.

É importante notar que essa distinção, estruturada pelas relações psíquicas primárias e secundárias (*Diploseenergie*), constituiu não apenas as atividades psíquicas de segunda classe (juízos), mas também as atividades psíquicas de terceira classe (sentimento de amor ou ódio). Tal como Brentano ressalta na citação seguinte, esse deveria ser o *locus* de toda teoria do conhecimento e, inclusive, da teoria do conhecimento moral:

Algo análogo ocorre com todas as outras funções psíquicas como vontade, desejo, rejeição, etc. Com os atos psíquicos dados formalmente, algo é dado como objeto imanente dos atos psíquicos. Dado objetivamente, para falar como Descartes, ou dado intencionalmente, como nós consideramos melhor expressar a fim de evitar equívocos. Evidentemente, não há qualquer contradição em que algo individual seja intencional em mim e não seja formal, ou o contrário, o que poderíamos explicitar por meio do exemplo da memória e outros mil. O desconhecimento deste fato manifesta-se

como um retorno à pré-história da teoria do conhecimento.²³

O exposto é suficiente para apresentar a estrutura psíquica utilizada por Brentano para interpretar a noção aristotélica de verdade como correspondência.

IV – A interpretação brentaniana e a evidência do juízo como dissolução para os equívocos concernentes ao conceito de verdade

Passemos, então, à interpretação brentaniana propriamente dita, tomada à luz dos critérios de análise da obra *Psicologia descritiva*. Vejamos o que ele disse:

Como Aristóteles, uma vez que ele declara que o juízo verdadeiro tem por reunido o que é reunido, e assim por diante, nós podemos de todo modo dizer daqui em diante: é verdadeiro o juízo que afirma de algo que é, que ele é. E, nega que algo que não é, que ele seja (de modo contrário, falso, uma vez que, em vista disto que é e disto que não, o juízo adotaria uma posição contrária).²⁴

²³ “Ähnlich ist bei jeder anderen psychischen Funktion, Wollen, Begehren, Fliehen usw. Mit dem psychischen Akt, der formal gegeben ist, etwas als immanenter Gegenstand des psychischen Aktes, also mit DESCARTES zu reden objektiv, oder wie wir, um Mißverständnisse zu vermeiden, uns besser ausdrücken werden, intentional gegeben. Und es enthält offenbar gar keinen Widerspruch, daß individuell dasselbe intentional in mir und formal nicht in mir sei oder umgekehrt, was wie durch das Beispiel der Erinnerung durch tausend andere anschaulich gemacht werden könnte. Die Verkenning dieser Tatsache erscheint wie ein Rückfall in die rohesten Zeiten der Erkenntnistheorie“. Brentano, Franz. *Wahrheit und Evidenz*. p. 18.

²⁴ „Und so können wir denn, ähnlich wie ARISTOTELES, wenn er erklärt, wahr sei ein Urteil, wenn es für zusammen geeinigt halte, was zusammen geeinigt sei, und wie er sich des weiteren ausdrückte, allerdings nunmehr sagen: wahr sei ein Urteil dann, wenn es von etwas, was ist, behaupte, daß es sei; und von etwas, was nicht ist, leugne, daß es sei (falsch aber, wenn es mit dem, was sei und nicht sei, sich im Widerspruch finde)“. Brentano, Franz. *Wahrheit und Evidenz*. p. 24.

A citação acima nos coloca diante da relação entre verdade e ser. Antes de abordarmos esse ponto, é interessante ressaltar os pressupostos da análise brentaniana. Brentano sustentou a tese aristotélica de que a verdade e a falsidade, tomadas no sentido próprio, se encontravam no juízo²⁵, mas, segundo sua análise, isso significava que o juízo consistia na predicação existencial da representação, fosse ela simples [(A)é] ou composta [(A é B)é]. Por isso, a análise brentaniana precisou definir o estatuto epistemológico desse modo de ser caracterizado pela predicação existencial.

Brentano movimentou-se dentro dos limites da sua própria tese doutoral e valeu-se da *teoria dos múltiplos sentidos do ser* para distinguir entre realidade e existência. Assim, em 1889, as partes constituintes de um ato psíquico de juízo foram distinguidas também em função dos múltiplos sentidos do ser que caracterizam os componentes distinguíveis mais elementares. Por um lado, o correlato do ato constituinte da relação psíquica primária seria existente ou não existente. Nesse caso, enquanto relação intencional básica, a representação referia-se ao correlato que seria “algo” existente, mas também seria “não algo” ou não existente. Por outro lado, o ato constituinte da relação psíquica secundária seria o modo de atribuição de realidade ou negação de realidade. Nesse caso, enquanto atividade psíquica, o juízo seria real em sentido positivo e negativo. Essa realidade (*wirklichkeit*) consistiria na própria atividade da consciência. Enquanto relação intencional complexa (*Diploseenergie*), o juízo se dirigiria (valoraria) positivamente ou negativamente a representação de “algo” e “não algo” correlata. Embora fosse uma reorientação relativamente simples, o próprio

²⁵ “A verdade e a falsidade tomadas no sentido próprio se encontram no juízo. Assim, todo juízo é verdadeiro ou falso”. [„Die Wahrheit und Falschheit im eigentlichen Sinne findet sich im Urteil. Und zwar ist jedes Urteil entweder wahr oder falsch“]. Brentano, Franz. *Wahrheit und Evidenz*. p. 6.

Brentano reconheceu que a tradição filosófica não se apercebeu das vantagens dessa distinção:

Enfim, nós não sucumbiremos mais à tentação recorrente de confundir o conceito de real com o conceito de existente. Já faz milhares de anos que Aristóteles analisou os múltiplos sentidos do ser. É lamentável, mas verdadeiro, que ainda hoje a maior parte não tire nenhum proveito de suas investigações.²⁶

Essa reorientação epistemológica assumida por Brentano no interior do pensamento aristotélico e cartesiano teve outra implicação. Ela estabeleceu o critério que sustentava as quatro consequências fundamentais da definição de verdade como correspondência. Vejamos como isso ocorreu.

Em primeiro lugar, tal como estabelece a citação a seguir, esse critério permitiu que Brentano reconhecesse o campo coberto pelo juízo como ilimitado. Em outras palavras, ao ser caracterizado como uma relação psíquica secundária, todo juízo tinha por base uma representação que se caracterizava como relação psíquica primária. Assim, qualquer representação poderia fazer parte do campo de atividade do juízo. Ora, isso significava que poderia ser julgada como verdadeira ou falsa a representação que supunha “algo” (existente), como correlato do ato de representar, mas também poderia ser julgada verdadeira ou falsa a representação que supunha “não algo” (não existente) como correlato do ato de representar. E, por que isso foi possível a partir de 1889? Porque o fenômeno psíquico do juízo foi descrito como uma atribuição de realidade (ser-real

²⁶ “Wir werden endlich nicht, wie es immer und immer wieder geschieht, den Begriff des Realen und den des Existierenden zu verwechseln versucht sein. Ein paar tausend Jahre ist es her, seitdem ARISTOTELES die mannigfachen Bedeutungen des Seienden untersuchte; und es ist traurig, aber wahr, daß noch heute die meisten aus seinen Forschungen keine Frucht gezogen haben“. Brentano, Franz. *Wahrheit und Evidenz*. p. 27.

ou não-ser-real) à atividade psíquica de representar. Desse modo, disse Brentano:

O campo coberto (pelo juízo) é totalmente sem limite. O material do juízo pode ser escolhido de maneira totalmente arbitrária: de fato, ‘algo qualquer’ será sempre julgável. Mas o que significa ‘algo qualquer’? É um termo que pode ser aplicado a Deus, ao mundo, a toda coisa e não-coisa.²⁷

Em segundo lugar, o modo de referência intencional do juízo à representação explicitou uma estrutura bipolarizada em afirmativa e negativa. Isso significava, tal como afirmou Brentano, que “[...] este domínio totalmente ilimitado se divide de imediato em dois”²⁸: o juízo afirmativo e juízo negativo. Além disso, essa “[...] oposição entre juízo afirmativo e juízo negativo implica que, em cada caso, de fato, uma única das duas modalidades será apropriada, enquanto a outra não será”²⁹. Ainda segundo Brentano, tratava-se aqui “[...] disto que nós exprimimos ordinariamente quando dizemos que, de dois juízos contrários, um é sempre verdadeiro e outro é falso”³⁰. Por isso, tratava-se, em terceiro lugar, das descrições do domínio afirmativo do juízo como atribuição de ser-real à representação e do domínio negativo como atribuição de ser-não-

²⁷ „Was den Umfang des Gebietes betrifft, so ist es schlechterdings unbegrenzt. Die Materie kann ganz beliebig gewählt werden. ‚Irgend etwas‘ wird freilich immer beurteilt. Aber was bedeutet dieses ‚Irgend etwas‘? Es ist ein Terminus, der auf Gott und die Welt, auf jedes Ding und Unding angewendet werden könnte“. Brentano, Franz. Wahrheit und Evidenz. p. 24.

²⁸ „Dieses völlig grenzenlose Gebiet scheidet sich nun aber sofort in zwei Teile“. Brentano, Franz. Wahrheit und Evidenz. p. 24.

²⁹ „Der Gegensatz des bejahenden und verneinenden Urteils bringt es nämlich mit sich, daß in jedem Falle die eine und aber auch nur die eine von den beiden Beurteilungsweisen passend und die andere unpassend ist“. Brentano, Franz. Wahrheit und Evidenz. p. 24.

³⁰ „Was wir gemeiniglich so ausdrücken, daß wir sagen, von zwei kontradiktorischen Urteilen sei immer das eine wahr und das andere falsch“. Brentano, Franz. Wahrheit und Evidenz. p. 24.

-real à representação. Como partes do todo psíquico, o ser-real constituinte da atividade de julgar estaria relacionado de alguma maneira com o existente, ou seja, com o constituinte do correlato do ato de representar. Essa relação, como ressalta Brentano a seguir, é o primeiro indicativo da harmonia ou correspondência entre as partes do ato psíquico:

O domínio no seio do qual o juízo afirmativo é apropriado, nós o chamamos domínio do existente. Conceito que deve, certamente, ser distinguido de conceitos tais como coisa, efetivo de ser e real. O domínio onde o juízo negativo é apropriado, nós o chamamos domínio do não existente.³¹

Brentano tomou, então, o que se explicitou a partir desses três pontos para definir a noção de verdade como correspondência ou concordância. Sua análise considerou que a clássica definição aristotélica deveria reconhecer que a verdade é a *justa atribuição de realidade (ser-real) e irrealidade (ser-não-real)*. Nesse caso, a contribuição da filosofia do psíquico está na possibilidade de descrever a *justeza* desse ato de julgar.

V – A verdade como correspondência

A verdade é um juízo, relembra Brentano constantemente em suas referências aos argumentos aristotélicos. Essa tese deveria ser concebida, no entanto, no seguinte sentido. A atividade psíquica do juízo consistiria na relação intencional estruturada como relações psíquicas primárias e secundárias (*Diploseenergie*). Assim, o ato psíquico de julgar seria a atividade secundária que

³¹ “Das Gebiet, für welches die bejahende Beurteilungsweise die passende ist, nennen wir nun das Gebiet des Existierenden, ein Begriff, der also wohl zu unterscheiden ist von dem Begriffe des Dinglichen, Wesenhaften, Realen; das Gebiet, für welches die verneinende Beurteilungsweise die passende ist, nennen wir das des Nichtexistierenden“. Brentano, Franz. *Wahrheit und Evidenz*. p. 24.

atribuiria realidade (ser-real) ou irrealidade (ser-não-real) à relação psíquica primária chamada ato de representar um objeto imanente (existente ou não-existente), ou seja, a representação. Por isso, esse ato explicitaria o ponto fundamental da teoria do conhecimento, a saber, o fato de que a correspondência ou concordância não poderia ser uma identidade ou semelhança, mas deveria ser concebida como a harmonia, a pertinência ou a correspondência. Essa harmonia ocorreria entre a atividade de atribuição de realidade ou irrealidade (relação psíquica secundária dirigida à relação psíquica primária) e a atividade de representação de existentes ou não existentes (relação psíquica primária chamada ato de representar um objeto imanente, seja ele “algo” ou “não algo”). Vejamos, então, essas duas características fundamentais que explicitam a noção de verdade pressupostas no que acabamos de estabelecer.

Primeiramente, a harmonia ou correspondência de um juízo verdadeiro, descrita por Brentano como justeza, explicitava-se a partir de ambos os domínios afirmativos e negativos do juízo. Em outras palavras, toda descrição do domínio afirmativo do juízo (onde ocorreria a valoração da verdade) mostraria que o verdadeiro se explicitava em dois domínios. Por um lado, o verdadeiro explicitava-se na justa atribuição de realidade (ser-real) à representação (quando ela era uma referência a “algo” – ao existente). Por outro lado, o verdadeiro explicitava-se na justa atribuição de irrealidade (ser-não-real) à representação (quando ela era uma referência a “não algo” – ao não existente). Além disso, e de modo contrário, toda descrição do domínio negativo do juízo (onde ocorreria a valoração da falsidade) mostraria que o falso também se explicitava em dois domínios. Por um lado, o falso explicitava-se na injusta atribuição de realidade (ser-real) à representação (quando ela era uma referência a “não algo” – ao não existente). Por outro lado, o falso explicitava-se na injusta atribuição de irrealidade (ser-não-real) à

representação (quando ela era uma referência a “algo” – ao existente). Desse modo, tornava-se compreensível o esforço teórico de Brentano anunciado a seguir, ao redefinir a noção de correspondência como harmonia ou concordância:

Em nenhum dos outros tantos modos ditos, além do que eu disse aqui, se estabelece a concordância do juízo verdadeiro com o objeto. Concordar não significa aqui ser idêntico ou parecido, mas corresponder, ser apropriado, ser pertinente, se harmonizar com, ou outra expressão equivalente que se possa aplicar aqui.³²

Nesses termos, portanto, Brentano definiu a noção de verdade como aquela noção que se originava da *justa atribuição psíquica de realidade (ser-real) e irrealidade (ser-não-real)*. Tratava-se da justeza entre dois elementos reais (*zwei wirklichen Elemente*): um elemento psíquico (a atividade de juízo) e outro elemento também psíquico (a atividade de representação).

VI – Considerações finais

É evidente que essa definição brentaniana de verdade exigiria uma exposição detalhada de pontos fundamentais que não podem ser analisados neste trabalho. O próprio Brentano ocupava-se de expor o modo como sua definição de verdade, fundada na filosofia do psíquico que descreve a atividade psíquica do juízo de modo evidente, dissolve problemas como a redução ao infinito. Deixaremos para outro trabalho, tanto a análise da evidência, como a análise da tautologia envolvida nessa definição brentaniana de

³² „In nichts anderem als dem, was ich hier sage, besteht die Übereinstimmung des wahren Urteils mit dem Gegenstande, von der soviel gesprochen wurde. Übereinstimmen heißt hier nicht gleich oder ähnlich sein; sondern übereinstimmen heißt hier entsprechend sein, passend sein, dazu stimmen, damit harmonieren, oder was für andere äquivalente Ausdrücke man hier noch anwenden könnte“. Brentano, Franz. *Wahrheit und Evidenz*. p. 25.

verdade como correspondência, pois tais apresentações ultrapassariam os objetivos deste trabalho. Entretanto, a análise aqui exposta foi suficiente para apresentar a interpretação brentiana do conceito aristotélico de verdade como correspondência, bem como sua reelaboração baseada na descrição da atividade psíquica do juízo, fonte originária do conhecimento do verdadeiro e do falso.

Referências

ALBERTAZZI, Liliana. *Immanent realism: an introduction to Brentano*. Dordrecht: Springer, 2006.

BRENTANO, Franz. *Deskriptive Psychologie*. Hamburg: Feliz Meiner, 1982.

_____. *Descriptive Psychology*. Trad. Benito Müller. New York: Routledge, 1995.

_____. *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*. Trad. Manuel Abella. Madrid: Ediciones Encuentro, 2007.

_____. *Psychologie vom empirisch Standpunkt*, Erster Band, Hamburg: Feliz Meiner, 1973.

_____. *Psychologie vom empirisch Standpunkt*, Zweiter Band, Hamburg: Feliz Meiner, 1971.

_____. *Psychologie vom empirisch Standpunkt*, Dritter Band, Hamburg: Feliz Meiner, 1974.

_____. *Psicología desde un punto de vista empírico*. Trad. Hernán Scholte. Madrid: Universidad Complutense. Disponível em: <<http://fs-morente.filos.ucm.es/publicaciones/recursos/Brentano.pdf>>. Acesso em: 20 jun 2012.

_____. *Psicología desde un punto de vista empírico*. Trad. José Gaos. Madrid: Revista de occidente, 1935.

_____. *Psychologie du point de vue empirique*. Trad. Mauricio de Gardillac. Paris: Aubier, 1944.

_____. *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Freiburg: Herder, 1862.

BRITO, Evandro O. “A descrição da atividade intencional da consciência na obra psicologia descritiva de Franz Brentano”. Marília: Kínesis, Vol. IV, n° 07, 2012. p. 174-187 Disponível em: <http://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/Kinesis/evandrobrito174-187.pdf> Acesso em: 19 mar. 2013.

_____. “Franz Brentano e a descrição dos atos psíquicos intencionais: uma exposição esquemática do manuscrito *Psychognosie* de 1890”. Recife: Ágora filosófica, Vol. I, no 1, 2012. p. 87-114. Disponível em: <http://www.unicap.br/ojs-2.3.4/index.php/agora/article/view/164/150> Acesso em: 19 mar. 2013.

_____. *O Desenvolvimento da ética na filosofia do psíquico de Franz Brentano*. 2012. 214f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Estudos Pós-graduados em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo. 2012. Disponível em: http://www.sapientia.pucsp.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=14114 Acesso em: 13 jan. 2013.

CHISHOLM, Roderick M. “Brentano on Descriptive Psychology and the Intentional”. In: *Phenomenology and Existentialism*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1969. p. 1-24.

_____. *Brentano and Intrinsic Value*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

_____. “Intentional Inexistence”. In: MCALISTER, Linda. *The Philosophy of Brentano*. London: Duckworth, 1976. p. 140-150.

CHRUZIMSKI, Arkadiusz; SMITH, Barry. “Brentano’s ontology: from conceptualism to reism”. In: *The Cambridge Companion*

to Brentano. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 197-219.

CRANE, Tim. *Brentano's concept of intentional inexistence*, 2006. Disponível em: <https://dl.dropbox.com/u/38599207/iWeb/Tims_website/Papers_files/Crane%20on%20Brentano.pdf>. Acesso em: 20 jun 2012.

FISSETTE, Denis; FRÉCHETTE, Guillaume. *À l'école de Brentano de Würzburg à Vienne*. Paris: Vrin, 2007.

GRANADOS, Sergio Sánchez-Migallón. *Lá ética de Franz Brentano*. Navarra: EUNSA, 1996.

MULLIGAN, Kevin. "Brentano on the mind". In: *The Cambridge Companion to Brentano*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2004. p. 66-97.

PORTA, Mario Ariel González. "Franz Brentano: equivocidad del ser y objeto intencional". Belo Horizonte: *Kriterion Revista de Filosofia*, vol.43, n.105, 2002. p. 97-118.

SIMONS, Peter. "Introduction". In: BRENTANO, Franz. *Descriptive Psychology*. Trad. Benito Müller. New York: Routledge, 1995.

SMITH, Barry. *Austrian philosophy – the legacy of Franz Brentano*. Chicago: Open Court Publishing Company and Illinois: LaSalle, 1994.

A crítica do sujeito e a vontade de potência em Friedrich Nietzsche

Douglas Meneghatti¹

RESUMO

Nietzsche constrói uma filosofia a partir da negação da moralidade do costume e dos valores metafísicos, apoiado sobre a dinamicidade da vida que está em constante processo de vir-a-ser. Nesse viés, pretende-se elucidar a crítica nietzschiana contra a noção tradicional de Sujeito, pois, por seu intermédio são construídas outras noções metafísicas, tais como o Ser e a Substância. O objetivo primordial é apresentar a vontade de potência como interpretação, para assim chegar a uma negação do Sujeito enquanto subjacência insolúvel e indivisível do qual são derivadas as ações humanas e construídos os fundamentos epistemológicos.

Palavras chave: Nietzsche. Vontade de potência. Sujeito.

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE. Email: douglas_meneghatti@hotmail.com

ABSTRACT

Nietzsche constructs a philosophy based on the denial of the morality of custom and metaphysical values, supported on the dynamics of life that is in constant process of coming into being. This bias, we intend to elucidate the Nietzsche an critique against the traditional notion of subject, because, through it are built other metaphysical notions such as Being and Substance. The primary objective is to present the will to power as interpretation, thus reaching a denial Subject underlay while insoluble and indivisible which are derived from human actions and built the epistemological foundations.

Keywords: Nietzsche. Will to Power. Subject.

Introdução

E sabeis sequer o que é para mim “o mundo”? Devo mostrá-lo a vós em meu espelho? Este mundo: uma monstruosidade de força, sem início, sem fim, uma firme, brônzea grandeza de força, que não se torna maior, nem menor, que não se consome, mas apenas se transmuda, [...] – Esse mundo é a vontade de potência – e nada além disso! E também vós próprios sois essa vontade de potência – e nada além disso (Fragmento Póstumo, 38 [12] junho – julho de 1885).

O conjunto de todas as coisas existentes, bem como cada singularidade existencial formam uma multiplicidade de impulsos que lutam por mais potência. Esse processo agonístico, pelo qual tudo o que existe é manifestação de hierarquia dos impulsos, ocorre, enquanto processo de vir-a-ser, devido à tendência ao aumento de potência. Nesse viés, vontade de potência é tendência a crescimento de potência, consideração que faz da vida e do mundo um fluxo dinâmico, um movimento de autossuperação, cuja diferença entre as potências faz com que os impulsos estabeleçam uma relação de poder entre si. O antagonismo entre os impulsos gera a dominação de uns sobre os outros, numa relação de tensão² que requer a resistência e nunca a aniquilação, para tanto, a vontade é contínua e não admite negação, a própria negação se torna uma afirmação da vontade que busca sempre se afirmar num jogo de forças que estão permanentemente em conflito, numa “luta” infinda que se chama existência. Nesse viés, justifica-se estudar a vontade de potência como uma forma de compreender a própria realidade.

² Segundo o professor Moura, esta tensão nunca poderá ser eliminada, visto que trata-se de uma vontade que faz com que a vida naturalmente se relacione (MOURA, 1987, p. 608).

Pode-se dizer que durante longos milênios a filosofia esteve ancorada a grandes sistemas metafísicos, de maneira que a partir de Sócrates o mundo Ocidental passou a acentuar a racionalidade em detrimento dos instintos e das paixões humanas, fator acentuado na Idade Média com a afirmação dos valores imutáveis e divinos e no Período Moderno com a exaltação da razão como fim último do homem que reduz o mundo a sua subjetividade. Nesse ponto, a proposta deste trabalho visa demonstrar a provocação filosófica de Nietzsche, o qual anuncia o fim dos fundamentos metafísicos, passando a analisar o mundo e a vida como vontade de potência.

A metafísica por muito tempo esteve ancorada sobre a noção de Sujeito, apontado como causa das motivações que impelem as ações humanas a uma teleologia. Para Nietzsche: “O sujeito (ou, falando de modo mais popular, a *alma*) foi, até o momento, o mais sólido artigo de fé sobre a terra [...]” (2002, I, § 13). Devido à sua indivisibilidade e consciência moral, o Sujeito foi tomado de forma fixa e descaracterizado em seu processo de vir-a-ser; a partir da estabilidade do conceito de Sujeito a tradição filosófica derivou a verdade enquanto princípio de causalidade e como fundamento epistemológico. Nietzsche aplica um duro golpe em tal concepção, uma vez que compreende a consciência como “[...] último e derradeiro desenvolvimento do orgânico e, por conseguinte, também o que nele é mais inacabado e menos forte” (2001, § 11).

A partir de tais constatações, o trabalho se restringe a análise da crítica de Nietzsche, bem como a construção de uma filosofia voltada para a dinamicidade da vontade de potência, que faz da vida um complexo jogo de forças que estão em permanente conflito, num jogo incessante que se chama existência.

1. As contradições metafísicas e a vontade de potência

De agora em diante, senhores filósofos, guardemo-nos bem contra a antiga, perigosa fábula conceitual que estabelece um ‘puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo’, guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios como ‘razão pura’, ‘espiritualidade absoluta’, ‘conhecimento em si’; – tudo isso pede que se imagine um olho que não pode absolutamente ser imaginado, um olho voltado para nenhuma direção, no qual as forças ativas e interpretativas, as que fazem com que ver seja ver-algo, devem estar imobilizadas, ausentes; exige-se do olho, portanto, algo absurdo e sem sentido (NIETZSCHE, 2002, III, § 12).

Acima de qualquer sistema e de toda espécie de fundamentalismo, Nietzsche fora um insigne defensor da vida em todas as suas manifestações, tanto é verdade que, em seus primeiros aparecimentos, na obra *Assim falava Zaratustra*, o termo vontade de potência está diretamente relacionado com a vida (Cf. 2011, II, Da superação de si mesmo). Aos poucos a interpretação nietzschiana ampliará o “conceito” para uma visão cosmológica, para a qual estamos interessados nesse momento, destarte, é justo ressaltar que, se critica a moralidade do costume, a existência submissa, o modo de viver reativo dos escravos, o niilismo enquanto voltado para ideais ascéticos e tantas outras coisas, é porque percebe que possuem um caráter degenerativo contra a vida. Não seria absurdo afirmar que foi um dos filósofos que mais valorizou a vida enquanto força ativa e jovial em sua dimensão artística. A arte é um elemento imprescindível da sua Filosofia, a mesma, enquanto expressão do fluxo dinâmico e da multiplicidade possibilita a fuga das velhas convicções metafísicas, deixando em suspenso o Sujeito indivisível tão caro a tradição filosófica.

Nietzsche quer demonstrar os absurdos e as contradições das “antigas fábulas” conceituais pautadas sobre entidades ontológicas, princípios lógicos, enfim, sobre as conhecidas metanarrativas construídas no decorrer da história da filosofia. Em oposição aos “sistemas tradicionais” busca construir sua filosofia a partir de uma visão cosmológica que não admite sequer um instante de Ser, uma vez que o devir é um constante fluxo sem ponto de partida e de chegada. O mundo é assim uma multiplicidade de forças que divergem entre si num processo agonístico de luta, pelo qual tudo o que existe é manifestação de hierarquia de impulsos que lutam entre si por mais potência, no processo devir-a-ser. A vontade de potência é assim tendência a crescimento de potência, sendo que a diferença entre as forças gera um antagonismo que não admite a rigidez de um Sujeito indivisível como fundamento do mundo e da existência.

É importante salientar que todo o organismo vivo é possuidor de vontade de potência; pois precisa crescer, resistir e jogar, não por moralidade ou imoralidade, mas porque vive e a vida é um processo contínuo de autossuperação. Por não admitirem certezas indefectíveis e nem causalidade nas ações, os impulsos estabelecem uma relação de poder entre si que é originada pela diferença, em detrimento da unidade e da finalidade. Assim, a vontade de potência desvincula-se da fixidez metafísica da noção de Sujeito, para destruir a afirmação do eu como causa das ações e como sustentáculo de uma verdade epistemológica.

O conceito de potência requer a resistência que está ligada a dinamicidade e não à conservação; lembrando que, o antagonismo entre as forças leva ao domínio de uma potência sobre a outra, mas nunca ao aniquilamento de potência, assim, o fortalecimento de uma resistência implica necessariamente o enfraquecimento

de outra. O que leva Nietzsche a afirmar: “Grande, no homem, é ele ser uma ponte e não um objetivo: o que pode ser amado, no homem, é ser ele uma *passagem* e um *declínio*” (2011, Prólogo, § 4). O jogo nunca cessa, pois o homem é uma ponte que está em constante superação, de modo que o conflito passa a estar intimamente ligado ao crescimento humano, à superação das resistências, afirmação que novamente contraria a noção tradicional de Sujeito.

Fica assim esclarecido que a realidade apresenta-se de forma dinâmica, cuja “vontade de potência” exclui qualquer possibilidade de uma essência pré-definida para o Sujeito que se desfaz em meio à multiplicidade de impulsos, estabelecidos a partir duma relação de poder entre si. A vida, antes afirmada por imperativos categóricos e por preceitos metafísico-religiosos, torna-se um processo agonístico e ao mesmo tempo inventivo, por intermédio da qual, cada acontecimento é fruto de um jogo de forças que busca superioridade.

2. A negação do Sujeito como causa e a afirmação do vir-a-ser

O desconhecido, o intuitivo, o imediato, o instintivo sempre foram motivos de pavor entre os seres humanos. A razão sempre busca uma causa como forma de explicação para os eventos e para as ações, segundo Nietzsche: “Fazer remontar algo desconhecido a algo conhecido alivia, tranquiliza, satisfaz e, além disso, proporciona um sentimento de poder” (2006, VI, § 5); desse modo, o mundo acaba sendo organizado num nexo de relações causais que asseguram a existência do princípio da causalidade. Entretanto, Nietzsche prescinde do princípio de causalidade, pois o impulso não se distingue de suas manifestações: não é causa, não produz efeito. Assim, o aumento e o decréscimo de potência ocorrem con-

comitantemente, sem que haja necessidade de uma relação convergente entre ambos.

Considerando que a crença na causalidade está por detrás da construção de vários conceitos metafísicos, pode-se dizer que a própria noção de Sujeito nasce de um erro habitual de confundir a consequência com a causa, a saber, que tradicionalmente o Sujeito subjaz as ações, aplicando-lhe intencionalidade. A questão é que para Nietzsche tudo isso não passa de um erro habitual de confundir a consequência com a causa. Nessa perspectiva, a própria consciência humana é vista como motivadora das ações, fator que dá ao homem total responsabilidade por seus atos mediante uma “consciência metafísica” da qual são derivadas todas as ações. Assim acaba-se por pensar que a vontade é a causa dos atos humanos, sendo a consciência, causa da vontade e o “Eu” ou o “Sujeito” causa da consciência.³ Entrementes, Nietzsche critica ferrenhamente a tradição metafísica apoiada nas ideias de causalidade e finalismo, para tanto reclama o reestabelecimento do vir-a-ser:

O fato de que ninguém mais é feito responsável, de que o modo do ser não pode ser remontado a uma *causa prima*, de que o mundo não é uma unidade nem como um *sensorium* nem como ‘espírito’, apenas isto é a grande libertação – somente com isso é novamente estabelecida a *inocência do vir-a-ser* [...] (NIETZSCHE, 2006, VI, § 8).

Em nome do devir o filósofo Alemão nega a existência de uma causa primeira; como já fora evidenciado, a vida é marcada por uma multiplicidade de forças relacionadas entre si, que bus-

³ Tais afirmações são assim descritas no Crepúsculo dos Ídolos: “O homem projetou para fora de si os seus três “fatos interiores”, aquilo em que acreditava mais firmemente, a vontade, o espírito e Eu –extraiu a noção de ser da noção de Eu, pondo as “coisas” como existentes à sua imagem, conforme sua noção do Eu como causa” (NIETZSCHE, 2006, VI, § 3).

cam a superação e a expansão de potência. Conseqüentemente, tem-se negação de um Sujeito preexistente e fixo, de modo que o indivíduo perde sua fixidez metafísica, passando a aceitar o intuitivo e o ilógico; assim, a vida passa a ser reverenciada em sua plenitude, porque a complexidade vital não pode ser restrita a apenas um âmbito da existência.

Nietzsche evidência que o conceito de Sujeito se sobrepôs ao mundo de forma dogmática pela metafísica tradicional, a seu ver a solidificação desse conceito se deve meramente a construção linguística e a generalizações apressadas que advém como narcotizantes da capacidade reflexiva do ser humano. Segundo Frezzatti (*apud*, BATTISTI, p. 227) Nietzsche atinge a noção de Sujeito considerando os seguintes aspectos: o Sujeito enquanto substância, enquanto verdade ou fundamento epistemológico, enquanto causa do pensar, enquanto consciência e enquanto portador de vontade livre.

A questão é que a vontade de potência contraria as noções tradicionais de sujeito, deixando a tradição metafísica desamparada, pois a negação do conceito de sujeito implica uma revolução gnosiológica, ética e ontológica. Assim, o mundo e a existência acabam perdendo a sua rigidez metafísica, abrindo espaço para o processo de vir-a-ser e o perspectivismo⁴, evidenciados através da máxima nietzschiana “[...] não há fatos, apenas interpretações” (Fragmento Póstumo, 7 [60] do fim de 1886 – primavera de 1887). Por intermédio da afirmação do perspectivismo, compreendido como interpretação, Nietzsche opõe-se ao subjetivismo moderno e conseqüentemente aos valores morais, uma vez que, a seu ver:

⁴Para Roberto Machado, (Cf. 1999, p. 94) a partir de uma interpretação particular surgem infinitas de interpretações, por isso, é ingenuidade pensar que uma única interpretação do mundo é legítima. O conhecimento é perspectivo e as perspectivas são inúmeras, assim, não existem interpretações seguras, mas uma multiplicidade de interpretações oriundas da vida enquanto vontade de potência.

“Não existem fenômenos morais, mas somente uma interpretação moral dos fenômenos” (2005, IV, § 108).

A partir da noção de perspectivismo enquanto interpretação é possível compreender a crítica nietzschiana aos conceitos metafísicos de verdade e de moral. O Sujeito insolúvel e indivisível construído pela tradição filosófica dissolve-se frente às possibilidades múltiplas de interpretação, que, em última instância também são vontade de potência. Para Deleuze (Cf. 2001, p. 82-83) é a própria vontade de potência que interpreta e avalia, a saber, que interpretar é determinar a força que dá um sentido às coisas e avaliar é determinar a vontade de potência que dá um valor às coisas. A partir de tais considerações, é possível concluir que a vontade de potência, devido à sua natureza múltipla e interpretativa, dissolve a noção tradicional de Sujeito, deixando o mundo contemporâneo a mercê de novas construções filosóficas, não mais pautadas sobre entidades e conceitos metafísicos, mas sobre possibilidades diversas de interpretações derivadas do mundo enquanto vontade de potência.

Em suma, a natureza é constituída por uma multiplicidade de forças que estão permanentemente em conflito. Essa tensão entre as forças é entendida por Nietzsche como vontade de potência, que de modo algum possui conotação ontológica, sendo, antes de tudo, um conceito de relação que requer a resistência. Assim, Nietzsche “destrói” a construção conceitual de um Sujeito como subjacência, daí suas ferrenhas críticas ao idealismo e aos imperativos categóricos, em suma, a todos os sistemas metafísicos voltados à uma transcendência vertical como sentido último para a existência. Reclama a valorização da vida em sua imanência enquanto possibilidade múltipla de interpretações, primando pelo amor ao “corpo e

a terra” em detrimento dos ideais ascéticos guiados por esperanças na “vida eterna” ou em “outro mundo”.

3. Conclusão

Viver é interpretar e interpretar é avaliar; eis a máxima nietzschiana, de onde surge o perspectivismo como possibilidades múltiplas de interpretações, oriundas da vontade de potência. Os impulsos são dinâmicos e antagônicos entre si, o que gera uma relação de tensão e uma contínua superação das resistências, por meio das quais a fixidez ontológica do “eu como causa” perde seu sustentáculo; como consequência, o devir passa a caracterizar o mundo que deixa de ter uma definição acabada. A vida, antes enquadrada em princípios e conceitos, passa a ser compreendida como dinamicidade, o que torna a arte um elemento fundamental da filosofia nietzschiana, daí a crítica aos sistemas filosóficos tradicionais que acabam por reduzir a vida numa instância fixa, a uma finalidade qualquer. Nietzsche assegura: “[...] – é absurdo querer empurrar o seu ser para uma finalidade qualquer. Nós é que inventamos o conceito de finalidade: na realidade *não* se encontra finalidade (2006, VI, § 8).

A lógica sobre a qual brotou a filosofia ocidental a partir de Sócrates foi alvo de imensas críticas de Nietzsche. A verdade tão cara à tradição filosófica torna-se mero fruto da fantasia humana, visto que os impulsos são múltiplos e não admitem uma fixidez metafísica. A não existência de conceitos enquanto fundamentos epistemológicos exige uma fuga da tradição, a filosofia a partir de então é chamada ao fluxo do “vir-a-ser”, o mundo e a existência deixam de ser sistemas lógicos e definidos. Enfim, a filosofia nietzschiana se apresenta como uma provocação aos elementos tradicionais, de maneira que o perspectivismo abre margens para interpretações

diversas que se constroem na luta entre impulsos que constituem a vontade de potência.

REFERÊNCIAS

BATTISTI. C. Org. Às voltas com a questão do sujeito - Posições e perspectivas. Cascavel: Edunioeste e Inijui, 2010.

DELEUZE. G. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. António M. Magalhães. 2. ed. Porto – Portugal: Rés-editora, 2001.

MACHADO. R. *Nietzsche e a verdade*. São Paulo: Paz e terra, 1999.

MOURA, C. A. R. de. A vontade de potência e a superação de si. *História do Pensamento*, São Paulo, v. 4, n. 51, 1987, 605-609 p.

NIETZSCHE. F. W. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

_____. *Além do Bem e do Mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2011.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*– ou como se filosofa com o martelo. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2006.

_____. *Genealogia da moral* – uma polêmica. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

_____. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim: Walter de Gruyter & CO., 1967-1978. 15 v.

Fenomenologia e Ontologia em Sartre

Marcelo Prates de Souza¹

RESUMO

Este artigo busca compreender a passagem de uma fenomenologia para uma ontologia na filosofia de Sartre, bem como a relação entre elas. Deste modo, pretende-se (I) analisar a presença da fenomenologia em Sartre, (II) a crítica dirigida à Husserl e a necessidade de uma ontologia, e (III) a intuição do ser pela fenomenologia. Por fim, (IV) serão apontadas algumas breves considerações acerca da relação dessas duas esferas.

Palavras-chave: Ontologia. Fenomenologia. Ser. Fenômeno. Consciência.

¹ Licenciado em Filosofia pela UNICENTRO. Mestre e doutorando em Filosofia pela UFPR. Bolsista REUNI. Email: marceloprates1@gmail.com

ABSTRACT



Abstract: This article aims to comprehend the passage from the phenomenology to the ontology on Sartre's philosophy, and the relation between them. By that, it aims (I) to analyze the presence of the phenomenology, (II) the criticism directed to Husserl and the necessity of an ontology, and (III) the phenomenology's intuition of the being. Finally, (IV) it will present some considerations about the interaction between these two spheres.

Key-words: Ontology. Phenomenology. Being. Phenomenon. Conscience.



I

É comum caracterizar a filosofia de Sartre se não como um desenvolvimento da fenomenologia husserliana, ao menos como uma filosofia que traz em si certa herança da mesma. Mas, apesar desta representar um marco para a história da filosofia, segundo o próprio Sartre, e ele se servir da fenomenologia, não se segue que ocorra o mesmo com a sua assimilação da filosofia de Husserl, isto é, com o projeto de uma *Erkenntnisphänomenologie*, uma vez que a apropriação que ele faz de alguns dos temas desse projeto são em um sentido diferente de sua intenção originária. O objetivo deste artigo é compreender, de maneira bastante sucinta, essa mudança e apropriação, e apontar algumas de suas implicações.

Não obstante, a presença da fenomenologia husserliana na filosofia de Sartre é complexa podendo ser discutida segundo diferentes vieses². Pode-se, de imediato, classificar dois mais genéricos: por um lado encontram-se elogios a ela, e por outro, algumas críticas. No que se refere ao elogio, trata-se de duas grandes possibilidades, estritamente relacionadas, advindas da noção de consciência intencional, sendo a primeira a superação do idealismo e do realismo, e a segunda *a volta às coisas mesmas*. Em *Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade* Sartre assinala que pela noção de consciência intencional seria possível deixar de lado a ilusão comum ao realismo e ao idealismo, e que a filosofia francesa teria sido vítima, de que “*conhecer é comer*”:

² Não se entrará em maiores discussões sobre os vários pontos de vista sobre essa temática. Limita-se aqui a um estudo inicial discorrendo apenas sobre os temas gerais na filosofia de Sartre e com uma bibliografia genérica. Entretanto, fica a indicação de alguns estudos renomados sobre esse assunto: Renaud, A. *Sartre, le dernier philosophe*, Paris: Grasset e Fasquelle, 1993; Simont, J. *Jean-Paul Sartre: un demi-siècle de liberté*. Paris: De Boeck & Larcier, 1998 – sobretudo o capítulo primeiro; Reimão, C. *Consciência, Dialética e Ética em J.-P. Sartre*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005; e Mouillie, J.-M. *Sartre et la phénoménologie*. France: ENS Editions, 2001.

Todos nós líamos Brunschvicg, Lalande e Meyerson, todos acreditávamos que o Espírito-aranha atraía as coisas para sua teia, cobria-as com uma baba branca e lentamente as degludia, reduzindo-as à sua própria substância. O que é uma mesa, um rochedo, uma casa? Um certo composto de “conteúdos de consciência”, uma ordem desses conteúdos. Ó filosofia alimentar! (SARTRE, 2005, p.55).

É contra esta tendência que se fala ao mesmo tempo de purificação da consciência e de filosofia concreta em Sartre. Tudo na consciência é movimento para fora de si; uma árvore não pode estar *na* consciência ou ser *da* consciência, nem a título de representação, pois *tudo* se encontra fora. Nada há de substancial nela e nem ela própria é uma substância. O conhecimento que segundo Sartre fora o pilar central de formação da filosofia francesa de sua época perde, deste modo, seu lugar central na filosofia. A consciência purificada já não se reduz ao conhecimento, ao contrário, este será apenas uma “forma possível de consciência ‘de’ tal árvore: posso também amá-la, temê-la, detestá-la, e essa superação da consciência por si mesma, que chamamos de intencionalidade, reaparece no temor, no ódio e no amor” (SARTRE, 2005, p. 57). Isso significa, por outro lado, devolver ao objeto a tessitura que lhe é própria, reinstalar seu “horror e encanto”. Trata-se, então, de questões *existenciais*, ainda que o termo existência só atinja seu desenvolvimento e definição completa em *O Ser e o Nada*: “Não é sabe-se lá qual retraimento que nos descobrimos: é na estrada, na cidade, no meio da multidão, coisas entre coisas, homens entre homens” (SARTRE, 2005, p. 57).

Assim, a fenomenologia propiciou para Sartre uma nova dimensão na filosofia de modo que se pode dizer que foi ela o grande marco para sua iniciação filosófica, que nessa primeira fase alcança seu ápice em *O Ser e o Nada*. É por estas vias que se encontra nos *Diários de uma Guerra Estranha* a seguinte confissão: “Husserl

me envolvera, eu via tudo através das perspectivas de sua filosofia que, aliás, me era mais acessível por sua aparência cartesiana. Eu era *husserliano* e assim ficaria por muito tempo” (SARTRE, 2005, p. 417).

Entretanto, ao mesmo tempo em que se encantava com a fenomenologia, Sartre observava nela algumas dificuldades que gerariam um crescente afastamento em relação ao antigo mestre. “Um fosso cada vez mais largo me separava de Husserl: sua filosofia no fundo evoluía para o idealismo, coisa que eu não podia admitir” (SARTRE, 2005, p. 418). Um “saturamento” cada vez maior, bem como a leitura de Heidegger, e a influência de Hegel marcariam cada vez mais seu afastamento:

Foram precisos quatro anos para que eu esgotasse Husserl. Escrevi um livro inteiro (menos os últimos capítulos) inspirado por ele: *O Imaginário*. Contra ele, para dizer a verdade, mas tudo aquilo que um discípulo pode escrever contra um mestre (SARTRE, 2005, p. 418).

Esse afastamento tem seu germe já nas críticas feitas ao Eu transcendental, que pelo fato de recair em um idealismo, também colocava em questão os próprios resultados e avanços que a fenomenologia até então havia alcançado por meio da noção de intencionalidade. Nessas críticas, primeiramente o que entra em questão é a relação da consciência com um Eu, seja ele material, como centro dos desejos e dos atos, ou formal, como um princípio vazio de unificação. Contra isso Sartre assevera a total inutilidade de um eu. A relação entre consciência e ego é pensada em termos de *existência*, isto é, a consciência é definida por uma vida espontânea, enquanto o ego só apareceria numa atitude reflexiva, antes dele toda consciência é impessoal. Por isso a fenomenologia não é um estudo crítico da consciência: “esta consciência não é mais

um conjunto de condições lógicas, é um fato absoluto” (SARTRE, 2003, p. 95), e nesse sentido se torna inútil pensar um Eu *na* consciência. Sendo a consciência definida por sua intencionalidade, enquanto definida por ela, por essa direção para fora, ela se unifica a si mesma na medida em que se transcende. Introduzir um ego seria inserir na consciência um centro de opacidade, fazendo com que ela perca seu status de absoluto, pois deste modo se romperia com sua própria lei de existência, a saber, de que ela “é pura e simplesmente consciência de ser consciente desse objeto” (SARTRE, 2003, p. 98). A consciência só é absoluta se é consciência de ponta a ponta, ou seja, recusa de ser substância e de ser limitada a não ser por si mesma.

Ela constitui, portanto, uma totalidade sintética e individual inteiramente isolada das outras totalidades do mesmo tipo e o Eu não pode ser, evidentemente, senão uma *expressão* (e não uma condição) desta incomunicabilidade e interioridade das consciências. Podemos, por fim, responder sem hesitar: a concepção fenomenológica da consciência torna o papel unificante e individualizante do Eu totalmente inútil. É, ao contrário, a consciência que torna possível a unidade e a personalidade do meu Eu. O Eu transcendental não tem, portanto, razão de ser (SARTRE, 2003, p. 97).

Assim, nas críticas ao Eu transcendental se percebe que pela própria noção de consciência intencional se asseguram as conquistas que se obteve pela fenomenologia. Deste modo, desde *A Transcendência do Ego* a aceitação da fenomenologia se dava de forma ambígua, mesmo que tal fato tenha maior consolidação, como o próprio Sartre se refere, em *O Imaginário*. Mas neles ainda não se encontra uma total transformação como se encontra em *O Ser e o Nada*. E esta ainda mantém certa ambigüidade porque Sartre não deixa de se valer da fenomenologia e mesmo elogiá-la e, entretanto, agora já não basta apenas algumas *correções* dando maior

rigidez aos próprios pressupostos da fenomenologia (*A transcendia do Ego*) ou mesmo se valendo de novos conceitos (*O Imaginário* – o conceito de ser-no-mundo³). Trata-se antes do modo como o autor resolveu as questões neles. Se em *A Transcendência do Ego* Sartre recorre à própria fenomenologia para remediá-la conferindo maior rigidez aos seus pressupostos iniciais, se em *O Imaginário* apela-se ao conceito de ser-no-mundo, sem, no entanto, se deixar de valer da fenomenologia, estes mesmos movimentos já não serão suficientes em *O Ser e o Nada*. Nele ocorre uma transformação tanto quanto ao objeto como ao modo de tratá-lo, embora Sartre não deixe de considerá-la também como uma fenomenologia. Como isso se opera?

II

No início de *O Ser e o Nada*, Sartre ainda vê na fenomenologia de Husserl o cortejo do progresso que a filosofia moderna realizou ao reduzir o ser ao aparecer, evitando, assim, dualismos como ser-aparecer, sujeito-objeto, interior-exterior etc., além da supressão de realidades numênicas que fariam do aparecer algo negativo (“aquilo que não é o ser”), e que dificultavam a filosofia, uma vez que ela se via numa encruzilhada entre o realismo e idealismo, recaindo, assim, em pura abstração. Entretanto, Sartre verá que essa concepção de fenômeno, tal como ele entende ser

³ Essa mudança é bem explicitada por Moutinho “Já os “últimos capítulos” [de *O Imaginário*] representam um afastamento de Husserl, não ainda, é certo, a ruptura mais profunda acontecida em *O ser e o nada*, mas um afastamento [...] Não porque apenas aí apareça o nome de Heidegger, mas porque só aí é introduzido o conceito de *ser-no-mundo*. [...] Se é pelas mãos de Heidegger que o conceito de ser-no-mundo aparece na obra sartriana, esse conceito surge porém marcado de objeções, conforme uma leitura toda própria de Sartre (MOUTINHO, 1995, p. 127 e 136). Essas objeções nem sempre são pontuais, e, por isso mesmo, atravessa toda a obra de Sartre, por isso, dada a extensão de tal empreendimento, apenas indica-se aqui o texto de Moutinho como uma referência sobre tal mudança sem adentrar ao assunto.

considerado por Husserl – “o ser do existente é exatamente o que o existente *aparenta* [...] porque *ele é absolutamente indicativo de si mesmo*” (SARTRE, 2007, p. 12), introduz na aparição mesma um novo dualismo, a saber, do finito e do infinito.

Cada aparição remete sempre a um aspecto do objeto, pois o objeto se dá sempre por um perfil. Se o que aparece é apenas um aspecto do objeto, então cada aparição deve remeter a uma série infinita. Primeiramente porque são múltiplos os pontos de vista possíveis que se podem ter, ainda que em uma só *Abschattung*. Além disso, uma aparição não pode esgotar-se em si, caso contrário, tal aspecto não poderia reaparecer novamente, e nesse caso se colocaria em xeque o próprio objeto, uma vez que este não passaria de uma “plenitude intuitiva e subjetiva”. Deste modo a objetividade do fenômeno seria assegurada por uma série ao infinito, *captada* pelo sujeito que transcende a aparição finita, pois, “se o fenômeno deve se revelar *transcendente*, é preciso que o sujeito mesmo transcenda a aparição rumo à série total da qual ela faz parte” (SARTRE, 2007, p.13). Por sua vez, a aparição é finita porque o objeto aparece *inteiramente* num único aspecto, não há outro ser que garanta sua objetividade, e por conta disso, a série nunca aparecerá, mas a aparição, “para ser apreendida como aparição-do-que-aparece, exige ser ultrapassada ao infinito” (SARTRE, 2007, p. 13). Para Sartre, então, essa presença de finito e infinito, ou “do infinito no finito” faz com que “outra vez o exterior se oponha ao interior e o ser-que-não-aparece à aparição” (SARTRE, 2007, p. 13). Interior porque a razão dessa série infinita é *esse* próprio aspecto do objeto, e exterior porque essa razão não é dada, nem jamais aparecerá. Mas, que de fato isso implica?

Para Sartre não se trata somente de recair em um novo dualismo. O problema se insere no próprio transcendente, e mais,

ele coloca em questão a própria fenomenologia. Se o ser do aparecer se reduz ao próprio aparecimento, como pode o ser do transcendente ser garantido por uma série infinita que jamais é dada, mas somente postulada, e que para tanto remete a um transcender próprio do sujeito? Segundo Sartre isso é fazer do *noema* um irreal, pois seu ser se definiria por uma pura ausência (aquilo que não é dado), e nesse caso um não-ser. Se o *noema* é irreal, então o transcendente não é *absolutamente* transcendente, ele não é, sua *realidade* é apenas “matéria impressionável subjetiva” – dependente do transcender do sujeito, e sua *objetividade* é dada por um não-ser. Isso compromete a própria fenomenologia, seria reduzi-la a um *fenomenismo*, isto é, a redução do ser à sua “maneira de ser”, o qual, para Sartre, “beira a todo instante o idealismo kantiano” (SARTRE, 2007, p. 109).

Neste sentido, todo esforço de Sartre se presta em fazer uma fenomenologia que escape a tal condição, isto é, que apreenda o ser e não apenas suas *maneiras*. Isso significa ainda que o que interessa no objeto é seu ser, e não os perfis que dele se mostram – e aqui já se apresenta uma mudança no próprio modo de entender o *voltar as coisas mesmas* tal como no texto *Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*: cada objeto, enquanto fenômeno, tem um ser que não se reduz a *Abschattung*. Para evitar, então, a queda a um fenomenismo torna-se necessário reencontrar o *ser do fenômeno*, um ser que garanta a objetividade do transcendente. Mas como encontrar tal ser? Se tal *perda* se dá pela própria fenomenologia, significa que deve haver uma mudança na mesma. Assim, insere-se tal transformação sugerida: trata-se de investigar a realidade sob a égide da elucidação do *ser do fenômeno*, perscrutar o que é esse ser que não se reduz a seu aparecer e o que ele próprio revela sobre o fenômeno e sobre si mesmo. Nesse sentido há um apelo à ontologia, pois se a aparição deve ser susten-

tada por um ser – e neste sentido há *sempre* para Sartre uma compreensão pré-ontológica do ser⁴, é necessário interrogar o que é o ser da aparição. Note-se que embora se tenha sugerido que Sartre *busca* o ser, o ser não é aquilo que está *velado*. Se há uma compreensão pré-ontológica, significa então que o ser é dado sempre: há um *fenômeno de ser* e a “ontologia será a descrição do fenômeno de ser tal como ele se manifesta” (SARTRE, 2007, p. 14). Veja-se que não é de *fenômenos* que se trata, mas de um específico, o do ser. Eis o motivo pelo qual não há uma separação entre ontologia e fenomenologia, pois uma fenomenologia que não se queira reduzida a puro fenomenismo, deve, ela mesma, ser uma *ontologia fenomenológica*, e deve elucidar o ser do fenômeno, ou, na terminologia sartriana, deve buscar a *transfenomenalidade* do fenômeno, e, em contrapartida, essa parece ser a única forma segura e possível para uma fenomenologia. Por isso, como dirá Bornheim (2003, p. 31), “se Sartre aceita a fenomenologia é com a intenção de radicalizá-la ontologicamente”.

Ora, mas que significa perscrutar o ser do fenômeno? Segundo Moura a fenomenologia de Husserl é antes de tudo um estudo das estruturas puras do conhecimento, seja o *voltar às coisas mesmas* como “retorno aos atos através dos quais se tem um conhecimento dos objetos” (1989, p. 22), seja da intencionalidade – para ficar apenas nos conceitos mais destacados até aqui – que “ao invés de ser a supressão da questão do conhecimento, será o terreno ao qual reenviam todos os enigmas da teoria da razão” (1989, p. 35). Se a fenomenologia é um estudo crítico e se preocupa com a possibilidade do conhecimento, diferentemente disso, Sartre vê na fenomenologia uma possibilidade de análise onde o próprio conhecimento já não possui o papel principal. Ora, isso já se encontrava

⁴ “Nós temos a todo instante o que Heidegger chama de compreensão pré-ontológica, isto é, que não é acompanhada de determinação de conceitos e elucidação” (EN, p. 30).

em *Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*. Acontece que agora, em *O Ser e o Nada*, o que está em jogo é se de fato o ser é irreduzível ao aparecer. Daí o fato de a análise agora ser também ontológica. E a questão pode se colocar basicamente nesses termos: o que é o ser daquilo que aparece e qual o sentido desse ser? Ela pode ser posta nesses termos porque todo fenômeno é imediato e um fato absoluto. A árvore que *aparece*, está aí, em certo lugar, com todo o meio que a cerca, aparece à consciência, mas, sobretudo, isto que aparece tem um ser próprio que é a condição de desvelamento desta como fenômeno. Por isso ele não trata o fenômeno à maneira husserliana, com as *Erlebnisses*, pois se é o ser que confere objetividade ao fenômeno então é esse ser que deve ser *descrito* e é deste ser que se deve compreender o sentido, caso contrário, a essência ou sentido de qualquer objeto será puro dado subjetivo. Por isso “o ser não é nem uma qualidade do objeto apreendida entre outras, nem um sentido do objeto. O objeto não remete ao ser como a uma significação [...] o objeto não *possui* o ser, e sua existência não é uma participação no ser, nem qualquer gênero de relação” (SARTRE, 2007, p.15). Assim sendo, como dirá Moutinho (2006, p. 89), “uma fenomenologia consciente, solidária à máxima ‘de voltar às coisas mesmas’, se consuma como ontologia”.

Elucidar o ser do fenômeno não é apenas buscar as condições transfenomenais prescindindo o fenômeno. Toda investigação do fenômeno deve revelar as condições transfenomenais, como observou Frajoliet em seu artigo (2005, p. 69 e 70): “Via de regra, a ontologia fenomenológica sartriana não dissocia nulamente, mas ao contrário desenvolve simultaneamente a descrição do fenômeno (o desvelado) e a elucidação do ser deste último (condição de seu desvelamento)”. Embora Sartre advirta que o ser do existente não se revela em pessoa (*en personne*) à consciência, já que sempre

aparece em um objeto sob um determinado perfil, é característico da consciência ultrapassar o existente em direção ao sentido de seu ser, e “o sentido do ser do existente, enquanto se desvela à consciência, é o fenômeno de ser [...] o sentido do ser vale para o ser de todo fenômeno, compreendendo o próprio” (SARTRE, 2007, p. 29). Note-se desde já que é impossível apreender o ser, mas sim o *sentido* do ser⁵, pois é da característica da consciência “transcender o ôntico rumo ao ontológico” (SARTRE, 2007, p. 29). Mas também, nesse sentido, há uma dependência da ontologia pela fenomenologia, ainda que se tente captar o sentido do ser, o único acesso a ele é pelo *fenômeno de ser*.

III

Mas dizer que ao *noema* falta um ser pode num primeiro momento parecer uma questão de direito, e não de fato. Como que dessa intuição do ser pelo *fenômeno de ser* se chega ao *ser do fenômeno*? É esta questão que de certo modo, segundo Sartre, escapa a Husserl. Pelo fato dele reduzir o ser ao aparecer (*esse é percipi*), ele não sairia do plano da descrição funcional da aparência. Sartre verá que o *ser do fenômeno* ultrapassa o *fenômeno de ser* e o fundamenta – e por isso é *transfenomenal*. Ele concorda que o fenômeno designa unicamente a si, mas para ele o fenômeno não *designa* seu ser, ao invés disso “ele se indica sobre o fundamento do ser” (SARTRE, 2007, p. 16) (que é a condição de desvelamento, não ele um desvelado – e também por isso só se pode captar o sentido, não o

⁵ É basicamente por onde se orienta R. Barbaras (p. 114) sobre a tarefa de *O Ser e o Nada* em relação à fenomenologia a partir do Husserl da *Krisis*: “A tarefa da fenomenologia a partir de Husserl, consiste em determinar o sentido do ser (não se conclui com isso que ele deve ser definindo como consciência) e do transcendente de tal modo que sua correlação seja possível. Deste ponto de vista, não resta dúvida que a *démarche* de Sartre, ao menos em *O Ser e o Nada*, é partidária a isto, e esta obra constitui uma contribuição essencial”.

próprio ser), e é esse *fundamento* que deve ser esclarecido na medida em que por ele está em jogo a relação entre o fenômeno de ser e o ser do fenômeno, e ainda a natureza do último. Este fundamento corresponde ao próprio sentido do ser, por isso “o sentido do ser vale para o ser de todo fenômeno, compreendendo o próprio”. Mas como se chega a intuição *direta* desse ser? Há segundo Sartre uma *prova ontológica*, isto é, há um *apelo ao ser*: o fenômeno de ser exige o ser do fenômeno. Trata-se novamente de uma luta contra o primado do conhecimento em busca do transfenomenal.

Primeiramente Sartre faz oposição à tese berkeliana de que *esse est percipi* na qual se encerraria a tese de Husserl ao fazer do *noema* um irreal e reduzir o ser ao aparecer. A questão para Sartre é que o ser do conhecimento não pode ser medido pelo conhecimento, e isso por exigência da própria natureza do *percipere* e do *percipi*. Ora se se quer que a objetividade do fenômeno não se reduza a sua maneira de ser, e isso significa buscar no fenômeno um absoluto, isto é, encontrar seu ser primeiro, é necessário recorrer à tese de que um absoluto conhecido deixa de ser absoluto porque se torna relativo ao conhecimento que dele se tem, deste modo é necessário assegurar o ser do conhecimento, que, por ser sua condição, deve escapar ao conhecimento, pois se se parte diretamente da aparição não levando em conta seu ser

a totalidade ‘percepção-percebido’ sem ser sustentada por um ser sólido, desmorona no nada. Destarte, o ser do conhecimento não pode ser medido pelo conhecimento, ele escapa ao *percipi*. Assim o ser-fundamento do *percipere* e do *percipi* deve escapar eles mesmos ao *percipi*: deve ser transfenomenal (SARTRE, 2007, p. 17).

E aqui se volta àquilo que já foi estabelecido antes, e que Sartre nunca se cansa de repetir: a consciência não é apenas conhecimento, mas o conhecimento é uma forma de consciência. E não

se trata apenas de conhecimento, pois adverte Sartre em uma nota: “Conclui-se que toda tentativa de substituir o *percipere* por uma outra *atitude* da realidade-humana resultaria paralelamente infrutífera. Se fosse admitido que o ser se revela ao homem no *fazer*, ainda seria preciso assegurar o ser do fazer fora da ação” (SARTRE, 2007, p. 17). Isso significa que o *percipi* remete ao *percipiens*, mas este à consciência como condição de sua possibilidade, pois “a lei de ser do sujeito cognoscente é *ser- consciente*” (SARTRE, 2007, p. 17). Assim a consciência - “Toda consciência, mostrou Husserl, é consciência *de* alguma coisa. Isso significa que não há consciência que não seja *posição* de um objeto transcendente, ou, se preferirmos, que a consciência não tem conteúdo” (SARTRE, 2007, p. 17) - é transfenomenal na medida em que nela é possível encontrar uma camada primária que escapa ao conhecimento e o funda: “a condição necessária e suficiente para que uma consciência cognoscente seja conhecimento *de* seu objeto é que ela seja consciência de si mesma como sendo este conhecimento” (SARTRE, 2007, p.18), Pois uma consciência que fosse consciência de algo sem ser consciência de si seria uma consciência de objeto sem ser consciente, ou seja, uma consciência ignorante de si ou inconsciente, o que seria absurdo.

A consciência *de* alguma coisa é sempre consciência *de* si. Por ser consciência *de* si não significa que haja uma dualidade *na* ou *de* consciência, seria inserir nela a dualidade sujeito-objeto, onde, então, haveria a necessidade de um terceiro termo, pois se faria da consciência um conhecimento de conhecimento, que necessitaria, por sua vez, para ser conhecido, de outra consciência, ou seja, seria uma consciência de consciência de consciência ao infinito, ou, como fala Sartre em referência a Espinosa, seria fazer da consciência uma *idea ideae ideae etc.*. “A consciência de si não é dualidade. É preciso, se quisermos evitar regressão ao infinito, que ela seja relação imediata e não-cognitiva de si a si” (SARTRE, 2007, p. 19). É com essa defi-

nição que Sartre poderá prover à consciência a característica de transfenomenal, pois enquanto *consciência de* é possível distinguir dois *graus* de consciência: a consciência irrefletida e a consciência reflexiva, tal como já havia estabelecido em *A Transcendência do Ego*⁶. A consciência irrefletida é a consciência posicional do objeto, ela se dirige para algo que não é ela, e jamais se pode concebê-la pura, porque ela só surge conduzida por um objeto transcendente, já que é apenas como *consciência de objeto* que há consciência de si: nesse nível ela é autônoma. Já a consciência reflexiva tem por objeto tético a consciência refletida. Assim, tendo em vista que só existe como consciência de objeto transcendente, mas ao mesmo tempo só pode existir como consciência *de* si, a consciência irrefletida é consciência posicional *do* objeto e consciência não-posicional *de* si. A consciência irrefletida é um fluxo constante e espontâneo de atos intencionais voltado para o mundo, do qual não existe separada. “É a consciência não-reflexiva que torna possível a reflexão. Há um cogito pré-reflexivo que é a condição do cogito cartesiano” (SARTRE, 2007, p. 19). Isso significa que além de ser translúcida para si mesma, já que nada há que não seja consciência *de*, ela é espontaneidade pura. Essa espontaneidade do cogito pré-reflexivo, anterior a reflexão, permite que Sartre rejeite o primado do conhecimento e ao mesmo tempo confira à consciência uma dimensão transfenomenal. Assim,

o prazer é o ser da consciência *de* si e a consciência *de* si é a lei de ser do prazer. É o que muito bem exprime Heidegger quando escreve (falando do “Dasein”, de fato, não de consciência): “o ‘como’ (*essência*) deste ser, ao mesmo tempo em que é possível em geral falar dele, deve ser concebido a partir de seu ser (*existência*)”. Isso significa que a consciência não é produzida como exemplar singular de uma possibilidade abstrata, mas que surgindo no cerne do ser, ela cria e sustenta sua essência, isto é, a ordenação sintética de suas possibilidades.

⁶ Ignora-se que há sempre duas formas possíveis para uma consciência; e, cada vez que as consciências observadas se dão como irrefletidas, sobrepõe-se-lhes uma estrutura reflexiva [...] (SARTRE, 2003, p. 105).

Isso quer dizer também que o tipo de ser da consciência é o inverso daquilo que nos revela a prova ontológica: como a consciência não é *possível* antes de ser, pois seu ser é a fonte e a condição de toda possibilidade, é sua existência que implica sua essência (SARTRE, 2007, p. 21).

A consciência *de* prazer (o *como* desta consciência – apenas o exemplo de uma forma possível de consciência) é concebida sob seu ser, (consciência *de* si como consciência pré-reflexiva). Entretanto, isso não significa que a transfenomenalidade do ser da consciência fundamente a transfenomenalidade do ser do fenômeno, pelo contrário, ela exige esta. Caso contrário seria tornar o transcendente passivo em seu ser, isto é, fazer com que ele recebesse sua origem ou fundamento de um outro, e, segundo o princípio de ação e reação, onde “a passividade do paciente reclama igual passividade no agente” (SARTRE, 2007, p. 25), seria o mesmo que fazer da consciência pura passividade, justo o que Sartre busca evitar desde o início ao tornar a consciência algo impessoal e pura espontaneidade, ou seja, se isso fosse aceito se romperia com o próprio ser da consciência, armadilha da qual Husserl fora vítima ao introduzir a passividade na *noese* criando a *hylé*: “Dando à *hylé* os caracteres da coisa e da consciência Husserl supôs facilitar a passagem de uma à outra, mas só logrou criar um ser híbrido que a consciência recusa e não poderia fazer parte do mundo” (SARTRE, 2007, p. 26).

Deste modo entra em questão o próprio *sentido* da consciência: se é ela que constitui o ser do transcendente, ou se ela é somente relação a este. Se a consciência é constitutiva do ser do objeto, então este não será mais que plenitude intuitiva e subjetiva, e se recai no idealismo, proposta já recusada. Destarte, não é ela que constitui ou fundamenta o ser transcendente, ela apenas é

relação a esse, ela exige que o transcendente *seja*, isto é, que ele possua seu ser próprio:

A consciência é consciência *de* alguma coisa: isso significa que a transcendência é a estrutura constitutiva da consciência, isto é, que a consciência nasce *voltada para* (naît *portée sur*) um ser que ela não é. É o que nós chamamos de prova ontológica; [...] a consciência implica em seu ser um ser não-consciente e transfenomenal. [...] Ela exige simplesmente que o ser do que *aparece* não exista *somente* enquanto aparece (SARTRE, 2007, p. 28 e 29).

Assim, Sartre torna a opacidade do transcendente absoluta, pois este remete a seu próprio ser que é a garantia de sua objetividade. Há um ser do *percipi*, e é este ser que a fenomenologia se propõe a estudar. Como ontologia ela busca o sentido desse ser. Este ser, não *age* sobre a consciência, portanto uma concepção realista do fenômeno deve ser descartada, nem a consciência o constitui, descarta-se uma solução idealista. Há uma dualidade transfenomenal: o ser do fenômeno, e o ser do cogito pré-reflexivo. No final da *Introdução* Sartre faz uma análise “*provisória*” sobre o ser do fenômeno. Isso porque o sentido do ser do fenômeno não pode ser desvinculado da análise do ser do cogito pré-reflexivo, porque ambos são colocados sobre a rubrica *ser*. É por esse motivo que Sartre é forçado a questionar a sua relação. Explicitar o sentido dessa relação, ou o *ser todo*, e de cada *região* de ser será, em linhas gerais, a tarefa de *O Ser e o Nada*.

IV

Portanto, Sartre faz uma transformação na fenomenologia ao radicalizá-la como ontologia. Todavia tal radicalização acarreta no condicionamento da fenomenalidade a duas regiões transfenomenais. A correlação dessas duas esferas, o fenômeno “*mundo*”,

é pensado por sua relação. Eis o cerne da diferença radical entre a fenomenologia sartriana (como ontologia) e da fenomenologia husserliana (fenomenologia da razão): “não haverá jamais uma fenomenologia do ser, mas apenas uma fenomenologia da razão” (MOURA, 1989, p. 22). Nesse sentido, Sartre não seria um discípulo de Husserl, mas, como dirá Coorebyter (2003, p. 21) “um fenomenólogo original”.

Sartre desejava fazer uma “filosofia concreta”, isto é, que falasse do mundo tal qual ele é, tal qual se *vive*. Por isso sua filosofia será uma filosofia da finitude, pois tudo se dá sobre um horizonte limitado e constituído de perfis fugazes. Mas ele percebe que para fundamentar isso toda recusa ao idealismo e ao realismo seria inevitável, o que asseguraria ao mesmo tempo o caráter de vivência da consciência e de transcendência do mundo. Nesse sentido ele teria que ultrapassar o plano descritivo das vivências, sem, no entanto, abandoná-las. Isso significa que há uma dependência para com a fenomenologia, ainda que como ontologia, isto é, ainda que se tente captar o sentido do ser, o único acesso a ele é pelo *fenômeno* de ser.

A característica puramente ontológica da consciência consiste, então, não em superar o fenômeno, mas conseguir por meio dele, captar o sentido de seu ser. Disso segue que embora haja uma separação entre ser e fenômeno, não se segue entre fenomenologia e ontologia. A fenomenologia é, em Sartre, a *descrição* ontológica do real.

Referências

BARBARAS, R. *Désir et manque dans L'Être et le Néant: le désir manque*” in *Sartre- Désir et liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, 2005.

BORNHEIM, G. *Sartre: Metafísica e Existencialismo*. 3. ed. São Paulo: Editora Perspectivas, 2003.

FRAJOLIET, A. *Ipséité et temporalité* in *Sartre - Désir et liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, 2005.

MOURA, C. A. R. *Crítica da Razão na Fenomenologia*. São Paulo: EDUSP, 1989.

MOUTINHO, L. D. S. *O Dualismo Fundamental da Fenomenologia Sartriana* in *Questões de filosofia contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial, 2006.

_____. *Sartre: psicologia e fenomenologia*. Brasiliense, 1995.

SARRE, J-P. *Diário de uma guerra estranha*. Tradução: Aulyde S. Rodrigues e Guilherme João de F. Teixeira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

_____. *La transcendance de l'ego et autres textes phénoménologiques*, textes introduits et annotés par Vincent de Coorebyter. France: Librairie Philosophique J. VRIN, 2003.

_____. *L'être et le néant*. France: Gallimard, 2007.

_____. *Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*, in *Situações I: críticas literárias*. Tradução: Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

Pesos e contrapesos no tempo presente: a vitalidade da filosofia política em contraposição ao eclipse político

Cláudio César de Andrade¹

Resumo: A reflexão contemporânea da novíssima filosofia política e sua relação intrínseca com a política do tempo presente é objeto pontual nas linhas que se seguem e tem como finalidade maior a exposição e reflexão acerca das principais idéias de autores consagrados como Castoriadis, Agamben, Rancière, Vattimo, Habermas e Bauman, dentre outros. A constatação de um diagnóstico sombrio e pouco alegre para a atualidade nos permite compreender o atual estágio de mal-estar mundial quanto à possibilidade da política enquanto essência do mundo vivido, artefato das ciências humanas. Evidenciando um cenário não-convencional, a presente pesquisa traz problematizações de trabalhos inéditos, reflexivos e esclarecedores, próprios do novo estatuto da filosofia política contemporânea, carregada de uma pureza de raciocínio jamais vista em outros tempos. Com uma problematização clara, o presente artigo quer, de forma lúcida, avaliar as raízes do divórcio e a iminente apartação total entre poder e política, decifrando ainda mais este sentimento de impotência, infantilização e paralisação da sociedade mundial em relação à política formal e institucional, hoje objeto e acessório da política hegemônica do capitalismo contemporâneo. Com abordagens da teoria crítica contemporânea através de recortes

¹ Professor da UNICENTRO. Doutor em História. Email: mestreclaudio@uol.com.br

RESUMO

de uma apurada revisão de literatura, podemos afirmar o trágico e a unicidade do momento, na medida em que este momento de reflexão apurada da filosofia política tem coincidido com o esvaziamento da política convencional e com um estado de crise e oscilações que visualizamos na sobreposição do poder hegemônico e sistêmico sobre elementos do mundo vivido e cultural. Assim, a responsabilidade em diagnosticar o presente e o momento histórico em que vivemos nos permitirá enfrentar novos problemas e então descobrir as condições para a solução daquilo que chamamos de crise da pós-modernidade na política convencional. A partir daí é possível ter determinação política para resolvê-los. Tendo a finalidade de suprimir o hiato de poder e política e suas impropriedades, os arautos deste novo pensar da filosofia política não medem esforços para a defesa da essência da política e a supressão de uma pseudopolítica. É desta forma que visualizamos a possibilidade de uma política nova, a partir do advento desta nova incursão da filosofia política, hipoteticamente, quebrar o círculo da consensualidade impositiva e, possivelmente, reconduzir a humanidade denegada, mesmo que para muitos interlocutores isto seja pouco predizível ou realizável.

Palavras-chave: Filosofia Política. Hegemonia. Política. Poder e crise.

ABSTRACT

The reflection of the newest contemporary political philosophy and its intrinsic relationship with the policy of the present time is punctual object in the lines that follow and aims higher exposure and reflection about the main ideas of renowned authors like Castoriadis, Agamben, Rancière, Vattimo, Bauman, and Habermas, among others. The finding of a grim diagnosis and cheerful little for today allows us to understand the current state of malaise about the possibility of world politics as the essence of the lived world, artifact of the humanities. Showing an unconventional scenario, this research brings problematizations of unpublished works, reflective and insightful, own the new status of contemporary political philosophy, loaded with a purity of reasoning never seen at other times. With a clear problematization, this article wants, so lucid, evaluate the roots of divorce and the impending apartheid between full power and politics, deciphering further this feeling of helplessness, childish and stoppage of world society in relation to formal policy and institutional, today accessory and object of the hegemonic policies of contemporary capitalism. Approaches of contemporary critical theory through a refined clippings literature review, we affirm the tragic and the uniqueness of the moment, to the extent that this moment of accurate reflection of the political philosophy has coincided with the depletion of conventional politics and a state of crisis and swings it visualize the overlap of the hegemonic power and systemic elements of the lived world and cultural. Thus, the responsibility for diagnosing the present and the historical moment in which we live will allow us to tackle new problems and then find conditions for the solution of what we call the crisis of postmodernity in conventional politics. From there it is possible to have the political will to solve them. Having the purpose of suppressing the gap of power and politics and their inadequacies, the heralds of this new thinking in political phi-

ABSTRACT



losophy spare no effort to defend the essence of politics and the suppression of a pseudo-political. This is how we envision the possibility of a new policy, from the advent of this new incursion of political philosophy, hypothetically break the circle of consensual authoritative and possibly bring the humanity denied, even if it is for many interlocutors bit predictable or achievable.

Keywords: Political Philosophy. Hegemony. Politics. Power and crisis.



INTRODUÇÃO

O tempo presente é considerado pouco alegre quando o assunto é a restauração da essência da política e quanto ao envolvimento de cidadãos no cerne da esfera pública.

O desencanto da atual sociedade globalizada em relação às esferas institucionais políticas estabelecidas senão compreendida e clarificada com rapidez pode se transformar em uma ordem caótica incontrolável e irreversível. Para aprofundar evidências sem violar o hábito acadêmico, utilizaremos categorias especiais da nova filosofia política com inserções às reflexões de Zygmunt Bauman, J. Rancière, J. Habermas e Giorgio Agamben, tendo como pano de fundo, entre outras questões, o conceito de ‘modernidade líquida’ do pensador polonês. Bauman define a modernidade líquida como um espaço em que a sociabilidade humana tem experimentado e vivenciado uma metamorfose que pode ser conceituada nos seguintes estágios: transformação do cidadão; indivíduos em busca de afirmação no espaço social; transição de estruturas de solidariedade coletiva para as de disputa e mera competição privada; enfraquecimento ou esvaziamento dos sistemas de proteção estatal e, principalmente, o objeto maior deste empreendimento – as raízes do divórcio e a iminente apartação total entre poder e política.

A oportunidade de descrever em linhas gerais algumas máximas que podem revelar sintomas de um grande mal-estar do pensamento político em relação ao pensamento econômico tem, além da pretensão de esmiuçar o corte de política e poder, a intencionalidade de imaginar possibilidades para um retorno da resistência eficaz e do encantamento da ação política. Poderemos aqui aumentar o entendimento ‘problematizado’ em projetos anterior-

res já pesquisados² como o ‘declínio do homem público’, ‘racionalidade e afetividade na vida pública’, ‘política e psicanálise em Castoriadis’, decifrando ainda mais este sentimento de impotência, infantilização e paralisação da sociedade mundial em relação à política formal e institucional, hoje objeto e acessório do pensamento hegemônico do capitalismo contemporâneo.

Bauman defende a tese de que, no momento presente, visualiza-se a ausência de tradução entre as esferas pública e privada. O contexto sócio econômico reinante na atual sociedade privatista conspira com a apatia política, recusando propostas de espaços públicos como a antiga ágora original, um espaço interessante que ligava ‘poder e política’ com maior referência. Sentimentos como ‘medo’, ‘instabilidade’ e ‘incerteza’, comuns na atual paisagem social, tem corroído possibilidades de um enfrentamento racional politizado e esclarecedor. A natureza destes problemas, mais incidentes neste século XXI, tem causado sérios obstáculos a ações coletivas, resultando no axioma de que as instituições políticas convencionais passam a ser vistas como instâncias de pouca validade. Exploraremos também em linhas posteriores a dimensão do atual conceito de liberdade individual em detrimento de projetos coletivos e auto-sustentáveis e a faceta negativa do processo de globalização, culminando com reflexões de autores como Agamben e Habermas que tentam promover uma sobrevida à atuação do cidadão comum e do intelectual nesta paisagem pouco alegre.

2 DESENVOLVIMENTO

A reflexão contemporânea da filosofia política e sua relação intrínseca com a política do tempo presente é uma proble-

² Nota explicativa: Trata-se de Projetos de Pesquisas isolados (PQIs) do autor – Claudio César de Andrade – em pesquisas realizadas em anos anteriores – leia-se 2004 – 2006 e 2008.

mática por si só emblemática. Dela, ao mesmo tempo em que se extrai um diagnóstico sombrio e pouco alegre para a atualidade, imagina-se a possibilidade da política enquanto essência do mundo vivido – artefato das ciências humanas. Paradoxalmente podemos dizer que o vertiginoso avanço da produção acadêmica em torno da filosofia política coincide com a letargia e o eclipse da política enquanto atividade humana. O atual cenário de extraterritorialidade mundial é propício para o reconhecimento de que a restauração de uma [a filosofia política], mesmo sem a intencionalidade deliberada é, em última instância o desaparecimento da outra [a política].

A arqueologia da filosofia política, agora visivelmente consolidada por um número significativo de trabalhos inéditos, reflexivos e esclarecedores, carrega uma racionalidade incomum.

Entravada durante muito tempo pelo marxismo que fazia da política a expressão ou a máscara de relações sociais, submetidas às usurpações do social das ciências sociais, ela estaria reencontrando hoje, na derrocada dos marxismos de Estado e no fim das utopias, sua pureza de reflexão sobre os princípios e as formas de uma política restituída à sua pureza pelo recuo do social e de suas ambigüidades.³

De fato, os desdobramentos políticos do último quarto do século XX, seja o colapso da ex-URSS, seja a derrocada do leste europeu ou até mesmo o advento de uma nova ordem internacional, foram ingredientes marcantes de um cenário diferente que contribuiu para uma reflexão com pouco ruído ou com menor embaraçamento de políticas contaminadas pelas velhas agendas da crítica do poder.

Têm-se claro então que esta nova configuração realística – reconstrução dos fundamentos gerais do campo do político – foi

³ RANCIÈRE, J. *O descentendimento – política e filosofia*. Tradução Angela Leite Lopes. São Paulo: Editora 34, 1996, p.09.

providencial para a restauração do objeto de estudo de uma nova filosofia política. É assim que “... a filosofia política vem afirmando com estardalhaço a sua volta e sua nova vitalidade”.⁴

É possível que alguns interlocutores ainda não avalizem aquilo que destacamos como o retorno da filosofia política, sugerindo ainda uma carência de evidências maiores. Autores como J. Habermas e Z. Bauman endossam o paradigma de uma era de transições e intermediações ou até mesmo uma situação revolucionária ou de crise da racionalidade.

Aquilo que estamos prefaciando como o retorno de um objeto mais cristalino, que é a reflexão purificada da política em si, permitiu à filosofia política um avanço e uma qualificação imprescindíveis para a entificação deste campo do conhecimento.

É preciso estabelecer aqui uma razoável distinção entre a política purificada e a política técnica, propriamente dita. Esta se situa na maximização da técnica, da gestão e do ato de administrar ou então focada tão somente em propostas realistas. Assim esta modalidade de política se aproxima da anti-política ou de uma política sem política, pois não possui em sua essência uma participação democrática.

Com mais ênfase, temos na política do cidadão uma expressão com muita política, pois prevê uma forte vinculação às possibilidades da ação politizadora.

Dir-se-á que justamente a política purificada reencontrou os lugares adequados à deliberação e à decisão sobre o bem comum, as assembleias onde se discute e se legisla, as esferas do Estado onde se tomam decisões, as jurisdições supremas que averigam a conformidade das deliberações e das decisões às leis fundadoras da comunidade.⁵

⁴ Idem.

⁵ Ibidem, p.10.

O trágico é que este momento de reflexão apurada da filosofia política tem coincidido com o esvaziamento da política convencional e com um estado de crise e oscilações que visualizamos na sobreposição do poder hegemônico e sistêmico sobre elementos do mundo vivido e cultural, fruto de um grande interregno e de um estado mórbido de crise.

É possível constatar que as atuais instituições políticas – ineficazes e inoperantes – transformaram-se em instrumentos de manutenção de uma ordem mundial imperiosa.

“Num mundo que se globaliza rapidamente, em que grande parte do poder – a parte mais importante – foi retirada da política, essas instituições não podem fazer muito para fornecer segurança ou garantias”.⁶

As incertezas do atual modelo político e econômico são marcadas por disparidades institucionais. A avalanche mercadológica e o atrofiamento de instâncias políticas mundiais vêm assegurando a primazia e a onipresença na agenda de opções por parte das forças de mercado, hoje dispersas e incontroláveis.

A possibilidade de compreensão do tempo presente e o entendimento da constituição de mudanças paradigmáticas visíveis, sem a submissão a ideias estruturais, fazem de Z. Bauman um intelectual que busca destruir evidências consensuais e indicar brechas e possibilidades.

Segundo Bauman, “... o verdadeiro poder ficará a distância segura da política e a política permanecerá impotente para fazer o que se espera da política...”.⁷

⁶ BAUMAN, Z. *Em busca da política*. Tradução Marcos Prenchel. Rio de Janeiro: Zahar, 2000, p.13.

⁷ *Ibidem*. p.14.

Percebe-se, visivelmente, que o estado de abandono das atuais instituições políticas tem favorecido o iminente divórcio entre poder e política.

Evidente que ainda existe uma agenda mundial, mesmo que complexa, mas diferentemente de períodos anteriores, os atuais veredictos são rubricados por um novo agente operacional – este não político, mas deliberadamente sacralizado pelas pressões do mercado. Seguramente, a monetarização do capital tem exercido um fetiche e uma acentuada dominação sobre a legislação política. Apropriando-se do vocabulário habermasiano, denominamos tal empreendimento como colonização ou anexação do direito através de uma burocratização extraterritorial.

A agenda de opções mais importantes dificilmente pode ser construída politicamente nas atuais condições. Uma tendência marcante do nosso tempo é a crescente separação entre poder e política: o verdadeiro poder, capaz de determinar a extensão das opções práticas, flui e, graças à sua mobilidade cada vez menos restringida, tornou-se virtualmente global, ou melhor, extraterritorial. Todas as instituições políticas existentes (elegíveis, representativas) continuam até aqui teimosamente locais...⁸

O complicado processo de desgaste das instituições políticas, suas falhas e determinações, além de arranjos estruturais precários, têm contribuído para o estado de inércia e letargia do atual modelo de Estado no contexto mundial. Este raciocínio clarifica a sentença de J. Rancière que escreve:

A desgraça é que, nesses próprios lugares, se propaga a opinião desencantada de que há pouco a deliberar de que as decisões se impõem por si mesmas, sendo o trabalho próprio da política apenas o de adaptação pontual às exigências do mercado mundial e de uma distribuição equitativa dos lucros e dos custos dessa adaptação. A restauração

⁸ Idem.

da filosofia política manifesta-se, assim, ao mesmo tempo em que o ausentar-se da política por parte de seus representantes autorizados.⁹

Os elementos externos e superiores à política estatal vêm ampliando consideravelmente seus meios de ação e intervenção. Gradativamente, as forças de dominação e exploração fincam posições e exercem maior controle sobre a agenda internacional. A tese do discurso único pode ser visualizada na atual crise financeira internacional onde não se vê nenhum contraponto racional em oposição à atual prática capitalista cosmopolita. Vêm-se apenas grupos minoritários reproduzindo ideias que já foram lançadas em períodos anteriores com efeitos questionáveis e parciais, mas nada que apresentasse perspectivas de um cenário diferente e projetos alternativos viáveis.

Retornando a discussão ao sentido nascente-originário, ou seja, o retorno da vivacidade da filosofia política, entendemos que o estatuto da filosofia política é mais abrangente do que podemos imaginar, pois mesmo que não tenha um território pontual, é antes de tudo o nome de um encontro.

Esta configuração singular da filosofia política prescinde da política. Como bem escreveu Renato Janine Ribeiro “... dificilmente ela nascerá de fora da política, ou pelo menos da atenção a ela”.¹⁰

Um das características desta fase da filosofia política é o seu interesse por uma visão mais pragmática, mais próxima da democracia. Entende-se que não é a filosofia que fecunda a democracia, mas, sem dúvida, é esta abertura democrática que possibilita à filosofia maiores chances de atuação e intervenção.

⁹ RANCIÈRE, op. cit., p.09-10.

¹⁰ RIBEIRO, R. J. *A sociedade contra o social*. O alto custo da vida pública no Brasil. São Paulo: Cia. das Letras, 2000, p.10.

“Assim, se os conceitos, ideias e suspeitas que nascem da filosofia política têm alguma serventia, esta está em serem postos a funcionar.”¹¹

Não há sentido ficar refém de textos enciclopédicos ou aprisionados a esquemas conceituais distantes do tempo presente. A responsabilidade em diagnosticar o presente e o momento histórico em que vivemos nos permitirá enfrentar novos problemas e então descobrir as condições para solucioná-los. A partir daí é possível ter determinação política para resolvê-los.

“A filosofia política precisa assim explicitar muito bem seu elo com o mundo da ação, com tudo o que este possui de frágil, duvidoso, efêmero”.¹²

A materialização desta paradoxal situação de continuidade e descontinuidade da relação nem sempre amistosa entre filosofia e política pode ser identificada em um confronto que escancara a possibilidade de devolver à política sua essência em um momento em que esta se encontra despossuída de um fundamento maior.

Desta forma, o estatuto da filosofia política ou da política dos filósofos evidencia a sobreposição da essência da política sobre a aparente e cambaleante democracia. Tendo a finalidade de suprimir o hiato de poder e política e suas impropriedades, os arautos deste novo pensar da filosofia política não medem esforços para a defesa da essência da política e a supressão de uma pseudopolítica.

É nesse sentido que a reflexão pertinente de Jacques Rancière, acerca da necessidade de haver um enfrentamento ou até mesmo um dissenso da política em relação à estrutura hegemônica, ganha relevância. “A política deixa de existir ali onde não tem mais lugar essa distância, esse confronto/desentendimento/conflito/dis-

¹¹ Idem.

¹² Ibidem, p.11.

senso, onde o todo da comunidade é reduzido sem resto à soma de suas partes.”¹³

A política, em sua especificidade está cada vez mais rarefeita. Distante da universalidade, ela é cada vez mais localizada e pontual e, portanto, às vezes, impotente. Sua transformação/reificação é bem perceptível e a julgar pelos trabalhos acadêmicos acerca de sua permanência, o período é carregado de um eclipse bastante verificável.

A possibilidade de uma política não convencional, a partir do advento desta nova incursão da filosofia política poderia – hipoteticamente - quebrar o círculo da consensualidade impositiva e ser um instrumento de concretização de uma política mais autônoma e eficiente, mesmo que para muitos interlocutores isto seja pouco predizível ou realizável.

Há uma constatação de que o poder ‘institucional’ se encontra desinstitucionalizado, perdendo gradativamente sua legitimidade, mesmo sem perder integralmente sua legalidade.

“As instituições perdem a legitimidade, aparecem novos modos de palavra, novos meios de fazer circular a informação, novas formas da economia, e assim por diante. É uma ruptura do universo sensível que cria uma miríade de possibilidades.”¹⁴

As forças de dominação e de exploração, próprias do capitalismo selvagem, e a fórmula do discurso único tiveram avanços consideráveis. Não podemos desconsiderar esta prerrogativa. Trata-se de uma constatação. As inúmeras expressões hegemônicas do capital mundial obtiveram maior eficiência na elaboração de estratégias para a sobreposição do poder em relação à política.

¹³ RANCIÈRE, 1996, op. cit., p.123.

¹⁴ RANCIÈRE, J. Entrevista – Revista Cult, n. 139 – nov. 2010.

Tem-se claro que a dimensão técnica da vida trama contra a política em si e produz mais tensão e fragilização do senso de comunidade. A redução visível da ação estatal e o declínio de empreendimentos públicos dissolvem a base do Estado Nacional deixando-os imersos em uma crise de identidade.

“(...) o poder e a política se afastam cada vez mais. O problema, e a enorme tarefa que provavelmente confrontará o século atual como seu desafio supremo, é unir novamente o poder e a política.”¹⁵

Na tentativa basilar de sobreviver às intempéries do poder extraterritorial, os interesses políticos, agigantados pelo poder, ocuparam-se da tarefa de promover reformas em situações mais vulneráveis de realidades sociais. Assim, ficou evidenciado que o poder estatal – mesmo em crise – abandonou a tarefa de conservar o equilíbrio das forças sociais razoáveis para poder exercer uma transformação mais agressiva. Invertendo a lógica normal de iniciar sua ação a partir de uma sociedade civil já estabelecida e com o aval desta, realizou, separadamente, o pleito de incluir aqueles que estavam alheios a toda e qualquer inclusão social.

Não se trata aqui de desconsiderar a ação governamental em incluir aqueles mais marginalizados, mas sim de registrar que ao usar a estratégia de distanciar-se da sociedade civil organizada, viu a política se separar ainda mais do poder hegemônico (próprio do capitalismo).

“Desimpedido, o poder flui para longe da política”.¹⁶

¹⁵ BAUMAN, Z. *Tempos líquidos*. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2007, p.31.

¹⁶ BAUMAN, 2000, op. cit., p.169.

Este deslocamento faz com que a política deixe de se identificar com o atual modelo de Estado e seja obrigada a flertar com o poder hegemônico do capital mundial.

Hoje não se vê nenhum mecanismo eficiente de ponto e contraponto em relação aos arranjos estruturais do capitalismo.

A questão hoje não é saber quem são os agentes da política, mas quem são aqueles capazes de reunir poder e política, agora divorciados, e restaurar a política como matéria conjunta 'do conselho e do povo', a única forma pela qual ela pode fornecer o elo de mão dupla entre a sociedade autônoma e seus cidadãos autônomos.¹⁷

Considerando que a sociedade não propõe problemas para cuja solução não existam condições e, ainda, que a psique dos sujeitos históricos ou a-históricos não são de natureza orgânica, mas antes criação de pensamentos, portanto significações sociais instituídas e, por último, que os homens possam romper esse fechamento, libertando-se deste recalque, há indícios de que intelectuais vanguardistas em franco diálogo com a psicanálise podem compreender tais diagnósticos para buscar o melhor medicamento em forma de projetos alternativos.

De forma propositiva, Bauman tece considerações aos lapsos e equívocos de nossos homens públicos contemporâneos. Dispara que "... com muita freqüência, os políticos se mostram satisfeitos e ávidos em condescender".¹⁸ Para tanto projeta possibilidades alternativas que devolvam à política e à própria iniciativa privada o equilíbrio que jamais deveria ter sido rompido.

¹⁷ BAUMAN, Z. *Bauman sobre Bauman*: diálogos com Keith Tester. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2011, p.170.

¹⁸ *Ibidem*, p.106.

“A integridade do corpo político em sua forma atualmente mais comum de Estado-nação está em apuros, e assim é necessário procurar urgentemente uma legitimação alternativa”.¹⁹

Mesmo sabendo da inépcia de agentes políticos, a sociedade mundial não pode continuar neste letárgico, gradativo e viciado processo de degradação.

Na interlocução de Z. Bauman com os escritos de Castoriadis há o registro de um conceito essencial, no nosso entendimento, problematizado por autores da antiguidade clássica – o estatuto da ágora. Castoriadis resgata a pertinência e a imprescindibilidade da ágora e denuncia sua ausência no atual estágio da modernidade tardia, ao mesmo tempo que aponta sua restauração como única alternativa de recuperarmos a essência da política e seu diálogo com outras instâncias de poder. As palavras de Bauman encontram eco.

“Reviver a ágora, esse ato em essência político, parece-me o passo inicial de todas as formas possíveis de atingir esse fim”.²⁰

Constata-se que a rememoração da ágora vem ao encontro da reflexão e do entendimento do precário espaço público democrático vigente nos dias atuais.

A ágora constituía para a Grécia antiga uma expressão de legitimidade da esfera pública, ou seja, uma saudável correlação entre o interesse público e privado, simultaneamente. Tratava-se de um espaço físico e plural onde o cidadão local poderia democraticamente defender interesses privados e usufruir de tais benefícios e, ao mesmo tempo, participar de discussões políticas acaloradas. Havia uma atmosfera equitativa que enaltecia a participação cidadã.

¹⁹ BAUMAN, op. cit., 2007, p.21.

²⁰ BAUMAN, 2011 op. cit., p.152.

Buscando o sentido originário da ágora, Bauman entende que teria ocorrido um processo de reificação do conceito mencionado e que o desvirtuamento do mesmo em favor de uma prática unilateral em forma da iniciativa privada acabou anulando o fecundo diálogo que já existiu entre o interesse público e o interesse privado. Assim, o interesse deste autor é dar expressão a este espaço político no tempo presente, vislumbrando possibilidades para que público e o privado voltem a se encontrar e a se completar, aparecendo como um componente imprescindível para o fim do divórcio entre política e poder.

E o primeiro passo (...) que tem lugar a reorientação é reconstruir a ágora para adaptá-la a essa tarefa. Não será coisa fácil, considerando o perigoso estado atual da esfera público-privada, da qual 'o público' recuou para buscar abrigo em lugares politicamente inacessíveis e 'o privado' está a ponto de retirar-se para a própria auto-imagem. Para adaptar a ágora aos indivíduos livres e à sociedade livre, é preciso interromper ao mesmo tempo sua privatização e despolíticação.²¹

Ao reconstituir o terreno perdido pelo distanciamento entre poder e política e reorientar a razão, hoje, mais instrumental que esclarecedora, reconduzindo-a a limites razoáveis, pode fornecer uma contribuição inestimável para assegurar a organização de uma esfera pública necessária.

Na tentativa de um claro diagnóstico do cidadão mundial no que tange às escolhas e opções aparentemente mais alargadas e com maiores potencialidades, deparamo-nos com um conceito de liberdade questionável e muitas vezes inverso de seu sentido primeiro. Assim constata-se que o sujeito contemporâneo está mais próximo de uma falácia de liberdade do que o conceito mais cristalino de liberdade. No momento em que arautos da pós-moderni-

²¹ BAUMAN, 2000, op. cit., p.112-113.

dade anunciam uma liberdade quase transcendental e apresentam uma sociabilidade humana com traços de maior autonomia e maior liberdade, Bauman destaca que:

... a passagem para o estágio final da modernidade ou para a condição pós-moderna não produziu maior liberdade individual – não no sentido de maior influência na composição da agenda de opções ou de maior capacidade de negociar o código de escolha. Apenas transformou o indivíduo de cidadão político em consumidor de mercado.²²

Nesse sentido, na ótica de Bauman, os indivíduos somente são livres, no rigor do conceito, quando podem instituir simultaneamente uma sociedade também livre ou ao menos uma entidade ou uma organização capaz de fazê-la.

Não são poucos os indicativos de que a liberdade neste estágio da modernidade líquida não é uma escolha, mas sim uma fatalidade. O engodo da liberdade individual em escolher de forma traiçoeira tem impedido a opção de escapar da individualização.

É assim que registramos o posicionamento crítico de Bauman sobre o discurso demagógico da liberdade individual em plena modernidade líquida. Seguramente a ficção da liberdade está na mesma proporção de tudo aquilo que é considerado como evidente e claro e está, de fato, longe de ser.

Verificamos uma dedicação pontual de Bauman em compreender os desdobramentos e implicações da intermediação - modernidade sólida para modernidade líquida – sobre as ações humanas. Identificando a sobreposição do mercado em relação à política, Bauman, categoricamente, expõe a maioria da política de vida (rarefeita) em relação a uma política coletiva. O conceito ‘política de vida’ nos remete ao raciocínio de que as pessoas, alheias à ques-

²² *Ibidem*, p.84.

tão pública e asseguradas pelo discurso da liberdade individual de uma sociedade mundializada, podem transformar suas vidas em instrumentos de uma privatização dantesca. Temos que para Bauman, a política de vida substitui a esfera pública, contando apenas com a autorrealização e seu estilo de vida, reconfigurando assim o conceito de identidade. A individualização transforma-se em corrosão e a lenta desintegração da cidadania, ou seja, a incapacidade da vida coletiva.

Convém aqui enfatizar o grande pressuposto de Z. Bauman no diagnóstico deste processo de mudanças e transformações. É conhecido o adjetivo utilizado pelo autor para evidenciar o estágio flutuante e vulnerável no qual vivemos – a expressão ‘líquido’. Segundo Bauman a transitoriedade do estágio sólido para o estágio líquido ocorre por meio de uma nova condição das organizações sociais na qual a estrutura – outrora estável – não consegue mais manter o padrão regular e fixo de outros tempos, seja em aspectos sociais, econômicos, políticos ou religiosos.

Sua natural decomposição tem deslocado o foco da estrutura – suposto fundamento das ciências humanas – para uma crescente e incontrolável abertura das diferenças, das aberturas, das corrosões e das desconstruções. Assim, expressões como fluxos, virtualidades, intensidades, imagens e simulacros têm marcado um novo paradigma, ainda não digerido completamente, de pós-modernidade, sendo para Bauman, interpretado por modernidade líquida.

“A sociedade é cada vez mais vista e tratada como uma rede em vez de uma estrutura”.²³

O dismantelamento de estruturas governamentais com cada vez menos poder concreto, resultado da incapacidade em li-

²³ BAUMAN, 2007, *op. cit.*, p.09.

dar com pressões da lógica mercadológica, conseguem diminuir oportunidades coletivas e não encontram soluções individuais para problemas socialmente produzidos. Ora, parece razoável afirmar que em política é natural querer um certo bem geral, uma vez que existam as condições materiais e técnicas indispensáveis para a concretização desse bem.

Nossas agências públicas não possuem elementos adequados para o enfrentamento estrutural das crises e tempestades atuais. Quase sempre caminham entre tropeços e morosidades visando pleitos eleitorais futuros, sem estarem preparadas para a proposição de soluções racionais e viáveis.

Particularmente, um dos maiores problemas da América do Sul contemporânea é que, desde sua democratização política e liberalização econômica nas últimas décadas do século XX, seus governos nacionais vêm sendo eleitos por integrantes vindo das “ruas”.

Vários líderes de Estado, mesmo eleitos pelo processo democrático são forçados a agir em maior sintonia com a lógica mercadológica e com todas as exigências de reformas e ajustes a um mundo cada vez mais globalizado e interdependente que isso implica.

Este paradoxo tem o nome de estelionato eleitoral em que a expectativa dos eleitores em termos de políticas públicas é, senão frustrada pelos novos governos, ao menos adiada.

A imposição da ditadura do mercado e a interferência do Estado sobre nossas necessidades evidenciam uma lógica como se não houvesse lugar para uma cidadania distante da ideia do consumo pelo consumo.

... vivemos também uma época de privatização da utopia e dos modelos

do bem (com os modelos de ‘boa vida’ expulsos e eliminados do modelo de boa sociedade). Arte de reinventar os problemas pessoais sob a forma de questões de ordem pública tende a se definir de modo que torna excessivamente difícil de ‘agrupá-los’ e condensá-los numa força política.²⁴

Constatar que há problemas que perturbam os instrumentos existentes de ação política e as razões de sua decrescente eficácia não é nenhuma novidade.

Já faz um bom tempo que o ‘público’ da esfera pública fora despojado de seus conteúdos coletivos e, por esta razão, tenha ficado sem agenda ou pauta. Os defensores da política neoliberal – aqueles que já atuaram e que ainda atuam – não escondem o discurso apologético de menosprezo às ações do mundo vivido e da sociedade civil organizada. Muitos simpatizantes desta corrente lembram com nostalgia as afirmações polêmicas de Peter Drucker e Margareth Thatcher, em outros tempos, acerca da inutilidade da sociedade. Bauman faz um pequeno recorte para mencioná-los:

“Na famosa definição de Peter Drucker, ‘a sociedade não [oferece] mais salvação’”. E na ainda mais famosa afirmação de Margaret Thatcher, que torna real o imaginário, ‘não existe essa coisa chamada sociedade’.²⁵

A ideia de sinóptico representa a visão de um só lance de vista às diversas partes de um conjunto. A proeminência do sinóptico acerca do panóptico é bastante perceptível nos dias que vivemos. A tentativa de anular o sistema de construção coletiva, que em outros tempos permitia, de determinado local, avistar todo o interior do edifício, já não encontra eco.

Já foi dito que na nossa sociedade o Sinóptico vai gradual, mas incessantemente expulsando o Panóptico inicial como instru-

²⁴ BAUMAN, 2000, *op. cit.*, p.15.

²⁵ *Ibidem.* p. 75.

mento básico de ‘manutenção dos padrões’ e ‘administração de tensões’ ou, para ser simples, de preservação da ordem (...).²⁶

Infelizmente, não se tem hoje a observação de todos sobre todos. Registra-se o desaparecimento do público ou sua invasão, conquista, ocupação e uma paulatina e inexorável colonização. O complexo sistema impõe sua lógica às outras esferas da sociedade, passando, desta forma, a administrá-las. Ocorre que outras esferas, até então preservadas, que constituíam a outra dimensão da sociedade, estão envoltas em uma marginalização irremediável.

A ausência do Estado nesse empreendimento reflete-se em crises de motivação. Os indivíduos, membros de uma sociedade, já não se sentem mais motivados a seguir as instruções e ordens advindas do sistema político, encontrando-se à mercê do imperativo do poder econômico.

“Tudo se resume à passagem do engajamento ao desengajamento, realizado ou contemplado como principal estratégia da luta de poder, dominação, aplicação de lei e ordem, e integração social (...)”.²⁷

Em sua forma atual, a globalização é um processo parasitário e predatório que se alimenta da energia sugada dos corpos dos Estado-nações e de seus sujeitos. (...) As nações organizadas em Estados “perdem sua influência na direção geral das coisas e, no processo de globalização, sofrem o confisco dos meios de que precisariam para orientar seu destino e resistir às numerosas formas que o medo pode assumir”.²⁸

A globalização exige dos mais diversos atores sociais uma disposição de resistência racional e de não adaptabilidade. O atual

²⁶ *Ibidem*, p.105-106.

²⁷ BAUMAN, 2011, *op. cit.*, p.105.

²⁸ BAUMAN, 2007, *op. cit.*, p.30.

estágio de mundialização da globalização tem colocado em suspensão formas do agir político emancipatório. As promessas globalizantes exprimem um claro estreitamento de espaços públicos às sociedades em práticas democráticas.

Num planeta negativamente globalizado, todos os principais problemas, os meta-problemas, que condicionam o enfrentamento de todos os outros, são globais e, sendo assim, não admitem soluções locais. Não há nem pode haver soluções locais para problemas originados e reforçados globalmente.²⁹

Além de inibir a ação governamental, incita os atuais agentes públicos em cometimento de erros estratégicos crassos, onde estes ficam mais próximos da retórica e discursos estéreis. Ao retirar o sentido da política, os efeitos neoliberais privatizam e neutralizam diversos espaços públicos.

Alteradas no curso da globalização, as condições da economia mundial proibem hoje ao Estado nacional servir-se dos recursos oriundos da arrecadação de tributos, sem as quais ele não pode mais atender, na escala necessária, as costumeiras exigências da política social e, mais genericamente, a demanda de bens coletivos e serviços públicos.³⁰

Dois processos contribuem para a crise da agência. “O primeiro é a globalização em aparência incontrolável que tira poder dos políticos, e a economia (a reprodução dos meios de subsistência) de controle político. O segundo é um processo complexo canhestramente chamado de ‘individualização’, que consiste em tornar ‘defasadas’, uma a uma, todas as redes de segurança socialmente construídas e atendidas numa época em que os indivíduos são chamados a se mover, cada qual por si mesmo, e a serem corajosos e audaciosos ao fazê-lo.”³¹

²⁹ Ibidem, p.31.

³⁰ HABERMAS, J. *Folha de São Paulo*. Caderno mais. São Paulo, 13 de agosto de 2006, p. 04 e 05.

³¹ BAUMAN, 2000, op. cit., p.169.

“Em outras palavras, a integração e reprodução da ‘ordem global’ toma mais uma vez o disfarce de um processo espontâneo e impellido por si mesmo”.³²

Buscando estabelecer uma analogia entre o pensamento de Z. Bauman com as reflexões do neo-focaultiano, Giorgio Agamben, e, ao mesmo, avançar na discussão da dicotomia entre política da vida e política hegemônica, consideraremos a expressão de Agamben em defender a politização da vida nua. Não há dúvida que a política, em sua essência, busca sinalizar condições razoáveis para a existência coletiva. O pressuposto aqui defendido é que a principal função da política é dar perspectivas às pessoas, fazendo com que as mesmas tornem-se autoconscientes em uma comunidade real. Argumentando desta forma, o filósofo italiano Giorgio Agamben, autor de *Homo Sacer* e *Estado de Exceção*, vai além ao discorrer que a política jamais pode ser pensada ou problematizada através de ações isoladas ou individualizadas, e jamais poderia estar a reboque de técnicas de governabilidade impostas pela lógica econômica que, através de um fetiche quase insuperável, aprisiona e controla a vida social.

Suas reflexões no campo da bio-política, herança de Foucault, tem-se revelado muito significativas para elevar a produção de Bauman a um patamar mais denso. O autor enfatiza que a sacralidade do ser humano tem exercido uma interferência marcadamente profícua sobre o desenvolvimento e a ordem política global das sociedades ocidentais. Mesmo sendo acusado de fazer apologia ao niilismo, sendo freqüentemente acusado de apresentar em seus escritos uma visão pessimista, inova ao problematizar conceitos de modos de vida, defendendo que o que está posto em discussão é a

³² Ibidem, p.105.

tentativa de capturar a outra face da vida nua, ou seja, uma possível transformação da bio-política em uma nova política.

Para Agamben,

O mundo comum é constituído pela ação e pelo discurso, a falta de uma destas variáveis, o aniquila, e põe em risco o sentido dialético da política. A corrosão da ação, a deterioração da política e a conseqüente perda de respeito nas dimensões do direito da existência remetem ao esvaziamento das subjetividades humanas e à destruição do mundo comum.³³

As investidas e atos autoritários do poder soberano sobre os corpos nus de indivíduos tem sido um exercício constante do discurso único do pensamento hegemônico.

Na contestação viabilizada por Giorgio Agamben (2003 a, p.19), a vida nua insurge localizada em um Estado de exceção, onde existe a plena ausência de ação política, uma categoria criada para o livre exercício do poder soberano sobre aqueles que sub-existem em um mundo onde o direito existe, mas não prescreve.³⁴

A desqualificação política e o despreparo intelectual do cidadão em relação à inserção do império mundial não tem contribuído para o vislumbre de um mundo razoável e propositivo para boas políticas públicas. A exploração e a constante dominação dos mais fortes sobre os mais frágeis têm exposto o aumento da desigualdade social e contribuído para o aumento do estado de barbárie.

“A modernidade tem seus perigos. É isto que Agamben (2002) indica em sua análise, que já aponta a importância da refle-

³³ SOARES, A. M. C.; CARVALHO, Carmen Silvia. Revista Org. & Demo, vol. 8, n.1/2, jan/jun/jul/dez/2010, p.117.

³⁴ Ibidem, p.125-126.

xão sobre bio-poder de Michel Foucault. A crise da modernidade já estava inscrita no fundamento da vida política ocidental”.³⁵

No atual estágio da modernidade líquida, o poder tem sido avassalador com toda a vida, seja ela humana ou não e tem de forma autoritária normatizado e disciplinado tanto os corpos individuais, como os corpos políticos de um país.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O sólido triunfo da economia sobre qualquer aspecto da vida social tem sido uma das características marcantes do estágio denominado de modernidade líquida. A *política da vida* - categoria desenvolvida por Z. Bauman - tem deixado o sujeito flutuante e vulnerável diante de uma lógica mercadológica cada vez mais ameaçadora e desintegradora de coletividades do mundo social e pode ser associada à categoria de *vida nua* desenvolvida por Giorgio Agamben na medida em que esta pode ser descartada, sugada, explorada e até executada pelo novo poder imanente da atual sociedade mundial. Nos dois modelos, o sujeito está aprisionado a uma máquina de morte, seja simbólica ou real.

Tais afirmativas nos remetem à ideia de que o capitalismo parece não saber funcionar sem o aniquilamento do ser humano.

O verdadeiro jogo de poder se esconde na frágil e débil ação de políticas estatais, inculcando representações que ainda pautam grande parte do pensamento periférico mundial. O atual poder soberano encontra na complacência de instituições políticas um dócil aliado que lhe permite, por algum tempo ainda, encobrir os reais jogos de poder, os reais interesses e as evidentes relações de poder.

³⁵SOUZA, L. A. F. Dilemas e Hesitações da modernidade tardia e a emergência da sociedade de controle. *Revista Mediações*, Londrina, v.15, n.2, p. 78-89, jul/dez. 2010 p.82.

Z. Bauman, J. Rancière, J. Habermas, G. Agamben e Richard Rorty, em vários de seus escritos revelaram que este poder não é natural, mas sim produto de uma sacralização que inibe o sujeito de opor-se de forma competente. “Aquilo que chamo vida nua é uma produção específica do poder e não um dado natural”.³⁶

Para estes autores até mesmo a dominação tem limites e que a matematização da economia tem colaboração para um gradativo processo de insanidade da humanidade.

O desenvolvimento e o triunfo do capitalismo não teria sido possível, nesta perspectiva, sem o controle disciplinar efetuado pelo novo bio-poder, que criou para si, por assim dizer, através de uma série de tecnologias apropriadas, os corpos dóceis de que necessitava.³⁷

Na categoria, tanto da política da vida (Bauman), quanto da vida nua (Agamben) o sujeito é subtraído de sua autonomia e liberdade, sendo impedido de profanar contra o endeusamento do capitalismo de mercado. Alguns autores sugerem proposições pontuais para o enfrentamento ao poder soberano, exemplificado pela restauração da *Ágora* (Castoriadis e Bauman); a irritação dos intelectuais vanguardistas na atual sociedade midiática (Habermas); o desentendimento e o dissenso (Rancière), outros defendem o niilismo (Vattimo) e a negligência (Agamben). De qualquer forma, a filosofia política, em nosso entendimento pode ser a ‘mônada’ que ainda pode, com suas intervenções e esclarecimentos, amenizar o eclipse da atual política mundial e, a partir disso, pensar uma transformação equitativa junto à política econômica mundial. O confronto pela hegemonia ideológico-política passa necessariamente

³⁶ COSTA, F. Entrevista Giorgio Agamben. *Rev. Dep. Psicol.*, UFF vol.18 no. 1 Niterói Jan./June 2006, p. 02

³⁷ AGAMBEN, G. *Homo Sacer: poder soberano e vida nua*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002, p.78

pela análise crítica da nova arqueologia da filosofia política. Como frisou J. Habermas:

Se evitarmos esse tema delicado (...) e continuarmos com essas medidas de expedientes, tomadas no costumeiro caminho das soluções de meio-termo, daremos livre curso à dinâmica dos mercados desenfreados e assistiremos ao desmonte do próprio poder de configuração política (...)³⁸

Este empreendimento passa pelo protagonismo de intelectuais que não podem se render à maldição da superficialidade degradante de uma sociedade midiática. A tarefa crucial da filosofia política seria a de consolidar uma nova esfera pública onde o faro vanguardista de intelectuais críticos e dialéticos fosse mais constatado em pautas relevantes e, segundo Habermas, que os mesmos possam “... irritar-se sobre desenvolvimentos críticos num momento no qual os outros ainda se detêm no business as usual”.³⁹

Ou como destacou Rancière: “O conflito é um elemento central na política, e ele tem como lugar de fruição o mundo comum”.⁴⁰

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. *Homo Sacer: poder soberano e vida nua*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

BAUMAN, Z. *Bauman sobre Bauman: diálogos com Keith Tester*. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

³⁸ HABERMAS, J. *Folha de São Paulo*. Caderno mais. São Paulo, 13 de agosto de 2006, p. 04 e 05.

³⁹ Idem.

⁴⁰ SOARES, A. M. C.; CARVALHO, Carmen Silvia. *Revista Org. & Demo*, vol. 8, n.1/2, jan/jun/jul/dez/2010, p.117.

BAUMAN, Z. *Em busca da política*. Tradução Marcos Prenchel. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

_____. *Tempos líquidos*. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

COSTA, F. Entrevista Giorgio Agamben. Rev. Dep. Psicol., UFF vol.18 no.1 Niterói Jan./June 2006.

GOLDENBERG, R. *Política e psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

HABERMAS, J. *Folha de São Paulo*. *Caderno mais*. São Paulo, 13 de agosto de 2006.

NOGUEIRA, M. A. *Em defesa da política*. ed. 2ª. São Paulo: Editora SENAC, 2004.

RANCIÈRE, J. Entrevista – Revista Cult, n. 139 – nov. 2010.

_____. *O desentendimento – política e filosofia*. Tradução Angela Leite Lopes. São Paulo: Editora 34, 1996.

RIBEIRO, R. J.. *A sociedade contra o social. O alto custo da vida pública no Brasil*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2000.

SOARES, A. M. C.; CARVALHO, Carmen Silvia. *Revista Org. & Demo*, vol. 8, n.1/2, jan/jun/jul/dez/2010.

SOUZA, L. A. F. *Dilemas e Hesitações da modernidade tardia e a emergência da sociedade de controle*. Revista Mediações, Londrina, v.15, n.2, p. 78-89, jul/dez. 2010.