

ARGUMENTO 10

ANO XI - Dezembro de 2011 - Nº 10

Argumento 10

ANO XI - Dezembro de 2011 - Nº 10

Argumento 10

ANO XI - Dezembro de 2011 - Nº 10

Salvador
2011

ARGUMENTO:

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA - UFBA

Reitor: Profa. Dra. Dora Leal Rosa

Pró-Reitor de Ensino de Graduação:

Dr. Ricardo Carneiro de Miranda Filho

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - FFCH

Diretor: Prof. Dr. João Carlos Salles Pires da Silva

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Chefe: Profa. Dra. Silvia Faustino de Assis Saes

GRUPO PET- FILOSOFIA:

Alan Brandão de Morais, Clarilton Correia Nunes, Diego M. Guimarães, Cristian Arão, Elias Santos Corrêa Junior, Gedeão M. de Moura, Hanna Pires, Jones Arnon, Lúcia Luz Spinola, Lui Munduri Novais Souza, Mariana Moreira Silva, Sérgio Bernardo de Almeida e Wagner Conceição Santos.

CONSELHO EDITORIAL:

Profa. Dra. Acylene Maria Cabral Ferreira

Prof. Dr. Antônio Carlos dos Santos (UFS)

Prof. Dr. Daniel Tourinho Peres

Prof. Dr. Genildo Ferreira da Silva

Prof. Dr. João Carlos Salles Pires da Silva

Prof. Dr. José Crisóstomo de Souza

Prof. Dr. José Lourenço Araújo Leite

Prof. Dr. Mauro Castelo Branco de Moura

Profa. Dra. Nancy Mangabeira Unger

Prof. Dr. Waldomiro Jose da Silva Filho

Editor responsável: Genildo Ferreira da Silva

Revisão: Lúcia Luz Spinola

Projeto Gráfico e capa: Adelmo Menezes Queiroz Filho

Impressão e apoio técnico: Asscom - EDUFBA

Distribuição: PET - Filosofia

Endereço para correspondência:

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas - FFCH

Estrada de São Lázaro, 197, Federação, 40.240 - 730 - Salvador-Bahia-Brasil

ISSN nº 1806-3616



Sumário

Apresentação

<i>Genildo F. Silva</i>	07
-------------------------------	----

Ensaio e Textos

Do escambo ao dinheiro: Marx e a divindade visível <i>Francisco de Assis Silva</i>	13
---	----

A phýsis nos fragmentos de Heráclito <i>Martim Silva</i>	27
---	----

Pragmatismo, Pós-hegelialismo e Essencialismo <i>Rodrigo Ornelas</i>	37
---	----

As noções de práxis e poiêsis em Aristóteles <i>Adriana Santos Tabosa</i>	49
--	----

A definição de alma e sua substancialidade no <i>Kitáb Al-Nafs</i> de Avicena <i>Allan Neves Oliveira Silva</i>	57
--	----

Da mudez à truculência: uma breve história da linguagem conforme o ensaio sobre a origem das línguas <i>Bruna Frascolla</i>	71
--	----

Crítica da pintura pura, de Greenberg X realismo em Edward Hopper <i>Cintia Sobral Coelho</i>	81
--	----

O Argumento da precedência de natureza do não-ser ao ser na discussão sobre a eternidade do mundo em Tomás de Aquino <i>Evaniel Brás dos Santos</i>	93
--	----

Behaviorismo radical: esboçando pressupostos, dissidências e entrelaçamentos filosóficos <i>Silier Andrade Cardoso Borges</i>	107
--	-----

Técnica e ek-sistêcia em Heidegger <i>Ísis Nery do Carmo</i>	123
---	-----

Rorty & Habermas: nota sobre duas concepções de verdade <i>Laiz Fraga Dantas</i>	133
---	-----

Apresentação

A responsabilidade do grupo PET-Filosofia na publicação da *Revista Argumento*, orientada a graduandos e pós-graduandos, em parceria com o Departamento, se constitui numa experiência extraordinária e pouco frequente em grupos de graduandos. Sem dúvida, é uma experiência cujos benefícios são aproveitados por toda a comunidade universitária, produtores e leitores.

Nunca é excessivo repetir que a *Revista Argumento* foi uma iniciativa do Departamento de Filosofia para estimular o trabalho de pesquisa dos graduandos, bem como o debate intelectual, veio a público em 1999 o primeiro número e, mediante acordo com o Conselho Editorial, a edição da revista passou ao encargo do PET-Filosofia em 2010, mas sem com isso alterar a sua missão. É importante destacar que esta revista não é um meio de autopromoção dos membros do PET, pois, se algum bolsista desejar publicar um trabalho, este será submetido às mesmas regras que valem para os demais estudantes.

Certamente esse tem sido um trabalho repleto de dificuldades e aprendizagens, mas as dificuldades têm sido superadas com esforço coletivo, tanto que agora oferecemos o presente volume com onze textos dos nossos alunos. A maioria dos trabalhos é resultante principalmente da quinta edição do *Seminário de Pesquisa da Graduação em Filosofia*, organizado pelo grupo PET-Filosofia em associação com o Diretório Acadêmico do curso de Filosofia.

Os trabalhos aqui publicados refletem com fidelidade as áreas de concentração e *Grupos de Estudo e Pesquisa* compostos pelo corpo discente e docente do departamento e programa de pós-graduação em filosofia da UFBA. É preciso considerar o quanto isso é significativo,

tendo em vista que a *Revista Argumento* se encontra no conjunto de iniciativas que alavancaram o curso de filosofia nos últimos anos. As profundas transformações do curso são visíveis, tendo como pontos de referências o novo projeto acadêmico com a reforma curricular, reativação do bacharelado, incremento nas atividades de ensino, pesquisa e extensão, firmamento de laços sólidos e profícuos com instituições de filosofia, nacionais e estrangeiras, culminando com a consolidação do doutorado. Atualmente, o aluno do curso de filosofia pode contar com professores interessados e disponíveis para propiciar a pesquisa individual orientada e a discussão das mesmas em grupos de estudo, garantindo assim, a formação de estudantes dentro dos mais elevados padrões de excelência na pesquisa filosófica.

Por fim, a publicação desse volume, vem confirmar que as circunstâncias que favorecem a execução dessa publicação e outras atividades do curso, são efetivas, contando com o apoio da instituição, dos docentes e discentes.

O grupo PET-Filosofia, criado em 2007, fruto da determinação e competência do Prof. Waldomiro J. Silva Filho vem desenvolvendo ações integradas que envolvem ensino, pesquisa e extensão, revelando um amadurecimento do trabalho sob a forma de atividades longevas e integradas, comprometidas sistematicamente com o aprimoramento da graduação e resultando em benefícios acadêmicos, culturais e sociais para o grupo, para a instituição e para a comunidade envolvida, ou seja, apresentando um notável impacto na comunidade acadêmica e extra-acadêmica. A qualidade do trabalho realizado pelo grupo tem se mostrado evidente, ainda, na manifesta capacidade de auto-crítica, reflexão e aprendizagem processual indicadas nos comentários e avaliações sistemáticas pelas quais tem se submetido.

A execução das atividades do grupo, orientadas pelo princípio da indissociabilidade entre ensino, pesquisa e extensão, tem confirmado

seu enorme potencial para contribuir com o crescimento e autonomia intelectual dos bolsistas. As avaliações têm demonstrado que o PET tem atendido inteiramente aos objetivos do Programa, ao prever atividades que suprem lacunas existentes na grade curricular, muitas delas de natureza coletiva e interdisciplinar, tal como as sessões de Cinema e Contemporaneidade, e as atividades de caráter individual, como a pesquisa que os bolsistas desenvolvem com a orientação de professores do Departamento e cujos resultados são apresentados notadamente nos “Encontros de Pesquisa”. Atividades tais como o Módulo de Estudos demonstram o interesse do grupo em adquirir competências pedagógicas, aperfeiçoar a formação e contribuir nos objetivos dos cursos de graduação. Estas habilidades estimulam o amadurecimento intelectual e emocional do bolsista, à vez que servem para superar as dificuldades dos alunos iniciantes.

Decisivamente o PET e a *Revista Argumento* consolidam-se como um decisivo instrumento de incentivo para a produção textual dos nossos acadêmicos.

Genildo F. Silva



Ensaaios e Textos

Do escambo ao dinheiro: Marx e a divindade visível

Francisco de Assis Silva

Resumo: A economia política tratou as categorias econômicas como naturais e eternas, e não se questionou sobre as condições de possibilidade de determinados fenômenos. Ao partir da riqueza burguesa em *O capital*, Marx critica a economia política por não investigar seus pressupostos e tratá-los como concebidos pela natureza. A crítica de Marx ao dogmatismo econômico permite revelar a idiossincrasia das relações mercantis, dentre elas a do seu equivalente geral, o dinheiro, revelando o poder nele intrínseco de aglutinador e solvente das relações sociais. Neste sentido, o presente artigo pretende discutir o processo de troca mercantil e a circulação das mercadorias abordados por Marx em *O capital*, acompanhado pela idiossincrasia fetichista do dinheiro.

Palavras-chave: Escambo; Mercadoria; Dinheiro; Fetichismo.

Ao longo de quase 40 anos Marx se dedicou ao estudo da crítica da economia política e n’*O capital*, sua principal obra, está o resultado inacabado desta empreitada. E será logo no início dessa obra que Marx chamará a atenção para a riqueza burguesa e sua forma elementar: a mercadoria. Dedicando-se ao desdobramento lógico e histórico das formas mercadoria, dinheiro e capital – sem, contudo, possuir este encadeamento uma consequência necessária, mas sim decorrente do desenvolvimento das relações sociais –, Marx, de modo percuciente, criticou os alicerces da economia política.

O questionamento do caráter natural dado às categorias econômicas pela economia política é o cerne da crítica de Marx. Suas indagações o levaram ao desvendamento da socialidade burguesa ao expor o modo como o capitalismo aplica a sua lógica impessoal e abstrata nas relações sociais.

Ao analisar a forma elementar da riqueza burguesa (ou riqueza abstrata), Marx percebeu que à primeira vista a mercadoria parece algo comum, mas analisando-a detidamente vê-se que esconde algo de

teológico e metafísico, na qual estão presentes dois atributos, valor-de-uso e valor-de-troca¹ (ou simplesmente valor).

Marx deduz que em havendo dois atributos numa mercadoria há também um duplo caráter do trabalho nela contido: um concreto, produtor de valores-de-uso e outro abstrato, produtor de valor. O trabalho concreto resulta na materialidade do objeto, dotando-o de características qualitativas, fornecendo o caráter útil ao objeto produzido. O trabalho abstrato é a substância do valor, é o que resta ao se afastar todas as características concretas da mercadoria e o que possibilita que as mercadorias possam ser permutadas. Ao perder suas qualidades, restará no produto apenas o dispêndio de força humana de trabalho necessário para sua produção, um quantum de trabalho social que será destacado no momento da troca de mercadorias. Essa troca só é possível porque há um elemento comum entre as mercadorias e que delas difere. Esse elemento comum, dirá Marx, é o trabalho humano abstrato. Ao priorizar na troca o valor não significa que o valor-de-uso seja afastado, mas fica subalternizado frente ao valor. Segundo Marx, o valor-de-uso não tem importância direta para o possuidor da mercadoria, interessando primordialmente ao seu comprador, pois para o vendedor ela só interessa como valor-de-uso enquanto veículo material do valor.²

Ao desdobrar a forma valor, Marx identificou nela dois pólos: a forma relativa e a forma de equivalente. A relação entre ambos varia conforme a posição que as mercadorias ocupam na relação de troca.

1. “Toda propriedade tem duas funções particulares, diferentes entre si: uma própria e direta, outra que não o é. Exemplo: o calçado pode ser posto nos pés ou ser usado como um meio de troca; eis, pois, duas maneiras de se fazer uso dele. Aquele que troca um calçado por moeda ou por alimento com o que tem precisão de calçados, dele faz justo uso, como calçado, mas não um uso próprio e direto, porque não foi feito para troca. Assim acontece com tudo que se possui, pois nada existe que não possa tornar-se objeto de uma troca; e a permuta tem o seu fundamento na própria natureza, porque os homens possuem em maior ou menor quantidade os objetos indispensáveis à vida”. (Aristóteles. *A política*. SP: Escala, 2005, p. 25) Em *O capital*, Marx reconhece a patente aristotélica acerca dos atributos da mercadoria.

2. Marx, 2003, p. 110.

Se uma mercadoria está como relativa ela se espelhará no valor-de-uso da que está como equivalente para expressar o seu valor, em outras palavras, a forma de equivalente empresta sua corporeidade para que nela possa expressar o valor de outra mercadoria que assume a forma relativa. Essa forma de relacionarem-se as mercadorias é característica de uma sociedade baseada no escambo, sem a intermediação do dinheiro, dada pela troca direta entre os produtos do trabalho. Assim acontecia nas comunidades primitivas, em que as trocas de mercadorias eram realizadas entre as comunidades ou entre os membros de comunidades distintas, e não isoladamente entre os indivíduos. Por esse motivo os laços de dependência estavam presentes na comunidade, contrário do que veio ocorrer ao longo da história com a produção privada e autônoma.

As transformações nas relações de troca afetaram mutuamente a divisão social do trabalho. Como na nova forma social que se constitui, baseada na produção isolada e independente, cada indivíduo trabalha para si e seu produto como valor-de-uso não lhe interessa diretamente, cada produtor foi impelido a trocar seu produto no mercado, não apenas com o objetivo de participar do sistema produtivo, mas antes, de transformar seu produto em meios de garantia de sua própria existência.

Numa organização comunitária o trabalho individual não se configura como um trabalho privado e independente, mas se integra a um organismo social. Por outro lado, uma sociedade constituída por produtores privados e autônomos, os trabalhos individuais só se tornam partes do trabalho social na medida em que os produtos do trabalho sejam intercambiados. Vale dizer na mesma proporção em que os produtores se relacionam através dos produtos do seu trabalho. E aqui reside o que Marx chamou de fetichismo da mercadoria, pois ao perder o controle de suas próprias relações de produção, deixando

de ser seu trabalho um trabalho diretamente social, os produtores também perdem a subjetividade direta do contato entre ambos, ligando-se apenas pelos objetos produzidos, ou seja, reificam-se as relações entre as pessoas e se estabelecem relações sociais entre as coisas. Os objetos assumem a posição que antes pertenciam aos seus produtores e passam a se expressar a partir dessa relação.

Mas para que sejam trocadas as mercadorias não vão ao mercado por conta própria³, são levadas por seus possuidores que, na condição de proprietários privados e independentes, através de um ato de vontade, trocam as mercadorias. Para ser trocada a mercadoria precisa antes ser útil, isto é, deve possuir valor-de-uso, deve servir como objeto útil para quem vai adquiri-la. No entanto, como cada possuidor de mercadoria considera a sua como equivalente geral de todas as outras e cada mercadoria alheia como equivalente particular da sua, tornou-se difícil a realização das trocas por não haver um equivalente geral que pudesse equiparar seus valores e comparar suas magnitudes de valor. Nessa condição, trocavam-se apenas valores-de-uso.

No momento em que a produção dos valores-de-uso ultrapassou a quantidade necessária ao consumo, um excedente foi criado e possibilitou a conversão dos valores-de-uso em valor. Como as mercadorias comportam-se “através do instinto natural dos seus possuidores”⁴, é na comparação com outras mercadorias, portanto, por meio dos valores, que a troca se efetiva. Mas a escolha de uma mercadoria como equivalente geral só pode se dar num processo prático, e é na ação social que uma mercadoria será eleita equivalente geral, tornando-se assim, dinheiro.

Ao longo dos séculos inúmeras mercadorias exerceram a função de dinheiro, como o gado, o açúcar, o algodão, o café, o ouro e mesmo

3. “Não é com seus pés que as mercadorias vão ao mercado, nem se trocam por decisão própria. Temos, portanto, de procurar seus responsáveis, seus donos”. (Ibid., p. 109)

4. Ibid., p. 111.

seres humanos. Marx esclarece que no início a causalidade determinava a mercadoria eleita como equivalente geral, como dinheiro, mas geralmente duas circunstâncias eram peremptórias para essa escolha: a) a forma dinheiro ligava-se aos mais importantes artigos estrangeiros; ou b) fixava-se num objeto útil que representava o elemento principal do patrimônio local.

Aos poucos, à medida que a troca de mercadorias rompe os laços locais e o trabalho abstrato se intensifica no valor das mercadorias, a forma dinheiro situa-se nas mercadorias que funcionam como equivalente universal: os metais preciosos.

No início do capítulo “O dinheiro ou a circulação das mercadorias”, Marx afirma categoricamente: “A fim de simplificar, pressuporemos sempre que o ouro é a mercadoria dinheiro”⁵. No entanto, é comum a interpretação equivocada de que Marx tenha tomado como base unicamente o ouro como forma dinheiro. A proposta de Marx em utilizar o ouro como dinheiro visava apenas facilitar sua exposição acerca da circulação das mercadorias e não em admiti-lo como a única mercadoria dinheiro. E acrescenta:

Não é através do dinheiro que as mercadorias se tornam comensuráveis. Ao contrário. Sendo as mercadorias, como valores, encarnação de trabalho humano e, por isso, entre si comensuráveis, podem elas, em comum, medir seus valores por intermédio da mesma mercadoria específica, transformando essa em sua medida universal do valor, ou seja, em dinheiro. O dinheiro, como medida do valor, é a forma necessária de manifestar-se a medida imanente do valor das mercadorias, o tempo de trabalho.⁶

A despeito disso, a economia política confundiu as noções de valor e preço. Embora o valor de uma mercadoria seja determinado pela

5. Ibid., p. 121.

6. Idem, ibid.

quantidade de trabalho nela corporificado, que por sua vez é medido pelo tempo de trabalho despendido em sua produção, o mesmo não ocorre, necessariamente, com o preço, que por ser uma forma puramente ideal para expressar o valor, contém em si a possibilidade de divergir quantitativa e qualitativamente do valor. O preço é uma forma imaginária, podendo ser estendida até ao que não tem valor, como:

Coisas que, em si mesmas, não são mercadorias – por exemplo, honra, consciência etc. –, podem seus donos considerar alienáveis por dinheiro, e, assim, receber, por meio de seu preço, a forma de mercadoria.⁷

O dinheiro é a forma do valor das mercadorias e não se confunde com o preço, forma ideal, mas nem sempre condizente ao valor. O preço de uma mercadoria é, portanto, o nome que se dá à quantidade de trabalho social incorporada na mercadoria, apresentada na forma dinheiro.

O dinheiro, por representar trabalho cristalizado, dispõe da capacidade de converter as coisas em mercadoria, em objetos de troca, dando ao seu possuidor o atributo de tudo nele converter, de tudo comprar, e o poder de comandar o trabalho alheio⁸. Embora nas primeiras sociedades se trocassem produtos, não havia nelas o equivalente geral, uma mercadoria que exercesse a função de incorporar nela apenas quantidade de trabalho.

No escambo, a troca mercantil se dava de forma direta, representada pela fórmula $M - M$, ou seja, permutava-se diretamente mercadoria por outra mercadoria. Mas quando esse processo passa a ser intermediado pelo dinheiro, $M - D - M$, onde D é dinheiro, altera-se substancialmente a circulação de mercadorias. Há agora uma mercadoria, o dinheiro, que tem a capacidade de comprar quaisquer

7. Ibid., p.129.

8. Nesse sentido, o dinheiro expressa a luta de classes, a expropriação de trabalho não pago e a subordinação do trabalhador ao processo produtivo.

mercadorias, de se converter em qualquer mercadoria que o seu possuidor deseje adquirir.

Marx esclarece que na primeira fase, $M - D$, vende-se a mercadoria para se obter dinheiro, para posteriormente, munido desse dinheiro, comprar outra mercadoria, $D - M$, distinta do valor-de-uso da primeira. São dois movimentos que se opõem e se complementam: $M - D$, $D - M$. O possuidor da mercadoria exerce então duas funções: a de vendedor e a de comprador. Mudam-se apenas as pessoas envolvidas nessa relação.

Para Marx o envolvimento do dinheiro na relação mercantil, difere formal e essencialmente a circulação das mercadorias da troca imediata dos produtos. Primeiro, porque a troca de mercadorias rompe os pontos limítrofes individuais e locais da troca direta dos produtos, desenvolvendo a circulação dos produtos do trabalho humano. E segundo, por desenvolver um ciclo de ligações sociais de forma espontânea e incontrolável entre aqueles que participam das operações⁹. Esse é um processo que não se extingue, como ocorre com o escambo ao se trocar os objetos úteis. Na circulação $M - D - M$, o dinheiro pode ficar retido em qualquer uma das fases, pois ninguém “pode vender sem que alguém compre. Mas ninguém é obrigado a comprar imediatamente, apenas por ter vendido”¹⁰. Isso configura uma contradição que é indissociável da mercadoria e se expressa na oposição entre valor-de-uso e valor, no trabalho individual, que funciona concomitantemente como trabalho concreto, produtor de objetos úteis, e como trabalho abstrato, produtor de valor. E aqui reside, segundo Marx, a possibilidade das crises econômicas¹¹, cujas

9. “O tecelão de linho pode vender seu linho, porque o camponês vendeu o trigo; o apologista do copo, sua Bíblia, porque o tecelão vendeu seu linho; o destilador, sua aguardente, porque outro vendeu a água da vida eterna e assim por diante”. (Marx, 2003, p. 139)

10. *Ibid.*, p. 140.

11. Cf. Grespan, Jorge. *O negativo do capital*. Nessa obra o autor faz uma leitura marxista sobre a gênese das crises econômicas no capitalismo.

condições para que sejam efetivadas ainda não estão presentes na circulação simples de mercadorias.

Ainda na circulação de mercadorias $M - D - M$, o dinheiro aparenta mover a mercadoria do vendedor para o seu comprador, funcionando como meio de circulação. Ao expor essa ideia, Marx afirma que não é o dinheiro quem desloca a mercadoria, mas é a própria mercadoria quem faz o transcurso. Isso fica claro quando se concebe que o dinheiro é também mercadoria (desprendido de valor-de-uso) e, portanto, são apenas mercadorias que se movem ao mudarem de fase.

Anteriormente tratou-se da diferença entre valor e preço, é oportuno agora tratar de outra distinção, a de dinheiro e moeda, que, declara Marx, é também confundida pela economia política. Marx declarou que o dinheiro é trabalho cristalizado e é apresentado na forma de uma mercadoria eleita equivalente universal, ou seja, numa mercadoria em que todas as outras espelham nela o seu valor, sendo então por ela permutáveis. A moeda em Marx é a representação do dinheiro e decorre de sua função de meio de circulação, cunhada pelo Estado e aceita pela sociedade a partir do seu curso forçoso. Não obstante sua materialidade, a moeda pode reduzir-se a um caractere, a um elemento simbólico. Nas palavras de Marx:

O próprio curso do dinheiro, ao separar o peso real do peso nominal da moeda, a existência metálica desta de sua existência funcional, traz latente a possibilidade de o dinheiro metálico ser substituído, em sua função de moeda, por senhas feitas de outro material, por meros símbolos¹².

Essa capacidade de a moeda ser representada por símbolos na circulação $M - D - M$, explica-se pela existência efêmera do valor contido nas mercadorias. Como o valor de uma mercadoria é imediatamente

12. Ibid., p. 152. Marx, nessa passagem, torna-se um visionário, pois a expressão mais pulsante da moeda como mero símbolo na contemporaneidade está nos cartões magnéticos, que por meio de um impulso elétrico funcionam como meio de circulação (papel-moeda) e/ou como meio de pagamento (dinheiro de crédito).

substituído pelo valor de outra, basta apenas uma representação simbólica do dinheiro para que a troca continue a realizar-se. Assim, sua “existência funcional absorve por assim dizer a material”¹³. Por ser uma relação objetiva, cujos preços das mercadorias são transitórios, o dinheiro pode ser símbolo de si mesmo na forma moeda.

O dinheiro espraia-se nas relações sociais afetando a subjetividade humana, seja pelo encantamento ou pela rejeição, mas parece impossível ser-lhe indiferente. Esse efeito do dinheiro na subjetividade humana não decorre de um determinismo, mas oriunda de um processo prático, histórico. Como sustenta Marx,

Já nos primórdios do desenvolvimento da circulação das mercadorias desenvolvem-se a necessidade e a paixão de reter o produto da primeira metamorfose, a forma transfigurada da mercadoria, a crisálida áurea.¹⁴

Se no fetichismo da mercadoria os objetos se autonomizam, tornado-se objetos sociais com vida própria e inversamente os homens se atomizam no processo de produção social, perdendo o controle de suas relações produtivas, no fetiche do dinheiro esse fenômeno torna-se “patente e deslumbrante”¹⁵ a partir da eleição de um equivalente universal, o dinheiro.

Pela propriedade de poder ser convertido em todas as outras mercadorias, o dinheiro detém o atributo de tudo comprar. Em sua onipotência o dinheiro é o intermediário “entre a necessidade e o objeto, entre a vida e o meio de vida do homem”¹⁶. Mas como o fetichismo mercantil oculta as relações sociais, as encobrendo por relações técnico-produtivas, os sujeitos humanos não aparecem no processo. Ocorre que, entre a necessidade e o objeto, está a relação de um sujeito humano

13. Ibid., p. 156.

14. Ibid., p. 157.

15. Ibid., p. 117.

16. Marx, 2008, p. 157.

para com outro, e aquele que detém o dinheiro desfruta do privilégio de poder comprar trabalho alheio, portanto, de dominar a vida alheia.

O dinheiro dá ao seu possuidor o poder de comprar tudo o que for conversível em mercadoria, tornando-se assim onipotente, tanto quanto o dinheiro o é. As qualidades do dinheiro tornam-se as mesmas do seu possuidor, logo, sua subjetividade já não é mais definida meramente pela sua própria individualidade, mas pela quantidade de dinheiro que detém em suas mãos. Ademais, confere-lhe, conseqüentemente, o poder de transformar tudo em seu contrário.

Sou feio, mas posso comprar para mim a mais bela mulher. Portanto, não sou feio, pois o efeito da fealdade, sua força repelente, é anulado pelo dinheiro. Eu sou – segundo minha individualidade – coxo, mas o dinheiro me proporciona vinte e quatro pés; não sou, portanto, coxo; sou um ser humano mau, sem honra, sem escrúpulos, sem espírito, mas o dinheiro é honrado e, portanto, também o seu possuidor. O dinheiro é o bem supremo, logo, é bom também o seu possuidor, o dinheiro me isenta do trabalho de ser desonesto, sou, portanto, presumido honesto; sou tedioso, mas o dinheiro é o espírito real de todas as coisas, como poderia seu possuidor ser tedioso? Além disso, ele pode comprar para si as pessoas ricas de espírito, e quem tem o poder sobre os ricos de espírito não é ele mais rico de espírito do que o rico de espírito? Eu, que por intermédio do dinheiro consigo tudo o que o coração humano deseja, não possuo, eu, todas as capacidades humanas? Meu dinheiro não transforma, portanto, todas as minhas incapacidades (Unvermögen) no seu contrário?¹⁷

O dinheiro torna-se dessa forma o elo das relações sociais, mas também seu solvente, pois com a mesma veemência que une, separa. Como dirá Marx ao citar Shakespeare¹⁸, o dinheiro é a divindade visível¹⁹, é um deus encarnado, confraternizador de impossibilidades,

17. Ibid., p. 159.

18. Shakespeare, William. *Timão de Atenas*, ato IV, cena III.

19. Marx, 2008, p. 159.

mas é também a prostituta universal, o proxeneta universal dos homens e dos povos.²⁰

O caráter numinoso do dinheiro apontado por Marx reflete-se nas relações cotidianas da sociedade burguesa. O desejo em obtê-lo esconde o afã pelo poder emanado pelo dinheiro, poder que advém como já dito, do seu atributo em comprar tudo o que for convertido em mercadoria, satisfazendo assim, como o gênio da lâmpada, os desejos e caprichos do seu possuidor²¹. Todavia Marx adverte:

Pressupondo o homem enquanto homem e seu comportamento com o mundo enquanto um [comportamento] humano, tu só podes trocar amor por amor, confiança por confiança etc. Se tu quiseres fruir da arte, tens de ser uma pessoa artisticamente cultivada; se queres exercer influência sobre outros seres humanos, tu tens de ser um ser humano que atue efetivamente sobre os outros de modo estimulante e encorajador. Cada uma de tuas relações com o homem e com a natureza – tem de ser uma externalização (Äusserung) determinada de tua vida individual efetiva correspondente ao objeto de tua vontade. Se tu amas sem despertar amor recíproco, se mediante tua externalização de vida (Lebensäusserung) como homem amante não te tornas homem amado, então teu amor é impotente, é uma infelicidade.²²

Diante dessa passagem poderia se perguntar: o dinheiro se faz absolutamente necessário nas relações sociais? Ora, se outras formas de organização da sociedade forem observadas, ver-se-á que a forma dinheiro remete ao mundo antigo, ao nascedouro dos intercâmbios mercantis. Diz-se com isso então que o dinheiro é forma necessária à existência dos homens? Decerto que não. O dinheiro é apenas uma das formas que a sociedade desenvolveu num processo prático, histórico. Portanto, outras formas sociais

20. Idem, *ibid.*

21. Moura, 2004, p. 298.

22. Marx, 2008, p. 161.

podem ser gestadas culminando em novas formas de produção na qual os sujeitos humanos não estejam subalternizados aos objetos, e nem ao domínio de um homem sobre o outro.

O projeto de crítica da economia política elaborado por Marx solapa os alicerces dogmáticos que foram dados como sagrados pelos economistas clássicos, pondo em dúvida seus pressupostos, analisando questões dantes intocadas e dadas como verdades, a exemplo do questionamento sobre a existência do dinheiro.

O pensamento de Marx oferece um manancial de discussões. Ao confrontar suas ideias com os problemas contemporâneos ver-se-á o quão atual elas estão, à revelia do que se tem dito acerca de um suposto envelhecimento ou morte de suas ideias. As formas mercadoria, dinheiro e capital permanecem presentes no século XXI, e o capital, forma mais desenvolvida desse desdobramento, é ainda mais pujante neste século que se inicia. O aperfeiçoamento dos meios produtivos objetivando extrair mais-valia se intensifica subsumindo ainda mais os trabalhadores. Não obstante, o efeito devastador no meio ambiente fica cada vez mais patente diante da lógica de acumulação de riqueza abstrata. Assim, o pensamento de Marx continua atual frente a lógica impessoal e abstrata do capital.

Referências bibliográficas

MARX, Karl. Grudrisse: lineamientos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858. (Tradução: Wenceslao Roces).

México: Fondo de Cultura Económica, 1985;

_____. Manuscritos econômico-filosóficos. (Tradução: Jesus Ranieri). SP: Boitempo, 2008;

_____. O capital: crítica da economia política. (Tradução: Reginaldo Sant'Anna). 21ª ed., RJ: Civilização Brasileira, 2003, livro I, vol. I;

MOURA, Mauro Castelo Branco de. Os mercadores, o templo e a filosofia: Marx e a religiosidade. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004 (Coleção Filosofia – 181);

ROSDOLSKY, Roman. Gênese e estrutura de O capital de Karl Marx. (Tradução: César Benjamin). RJ: EDUERJ, Contraponto, 2001.

A Phýsis nos fragmentos de Heráclito

Martim Silva

Phýsis é uma palavra muito antiga, cuja origem se confunde com o próprio surgimento da filosofia. Historicamente, seu sentido originário se transformou de tal maneira que sua ressonância pode ser atualmente verificada em duas vias principais. A primeira remete à Física de Aristóteles, a partir da qual se desenvolveu gradativamente o campo da ciência que contemporaneamente designamos exatamente do mesmo modo. A segunda remete à tradução latina do próprio termo phýsis (uma noção anterior à de uma disciplina ou epistémē da phýsis: hé physiké ou “física”) – “natura”, em português “natureza”, - que se funda na tentativa de recriar no latim a própria metáfora a partir da qual se formou a palavra grega.

Contudo, se na palavra “física” temos uma manutenção da fonética grega praticamente intacta, não é difícil notar que esta não nos diz, atualmente, muito sobre o âmbito originariamente delimitado na palavra phýsis. “Natureza”, por sua vez, refere-se ainda a um âmbito que, se originariamente derivado da experiência da phýsis, se tornou historicamente contraído e cristalizado.

Os antecessores da filosofia, Aristóteles designou, quase que indiscriminadamente, como “physikoi” ou “physiológoi”. São aqueles que se ocupam, que compõe um lógos acerca da phýsis. Mas o que isto poderia significar, antes mesmo de se estabelecer uma tradução para phýsis? Físicos, fisiólogos ou naturalistas – em uma tradução como que literal – não deixaria de estar parcialmente de acordo com a caracterização materialista que se consolidou historicamente acerca destes pensadores. Contudo, a associação destes termos às ciências naturais contemporâneas sugere, equivocadamente, uma prática análoga às suas respectivas metodologias experimentais e critérios de

razoabilidade, que, como defende Conrford (1952), em muito pouco coincidem com a “física” que se desenvolveu na Jônia.

Como aponta Heidegger, a distinção entre “phýsei ónta” e “tékhne ónta” considerada por Aristóteles não corresponde à amplitude a que se dirigem a sentença de Anaximandro ou os fragmentos de Heráclito enquanto phýsis – a unidade dos entes em sua multiplicidade, tà ontá:

Phýsis quer dizer: céu e terra, plantas e animais, como, em certa medida, o homem. Esta palavra refere-se a uma região particular do ente que se delimita, de maneira geral, tanto em Platão quanto em Aristóteles, em face do éthos e do lógos. Phýsis não possui mais a ampla significação da totalidade dos entes. O modo de ser dos entes no sentido dos phýsei ónta é delimitado por Aristóteles no início das considerações temáticas da Física, isto é, da ontologia dos phýsei ónta em face dos teckhné ónta. Os primeiros são aquilo que no seu emergir se produz a partir de si mesmo; os outros são aquilo que é produzido através da representação e do fazer humanos (HEIDEGGER, 1989, p.21).

Ainda assim, a questão central não se encontra aqui em substituir ou manter o termo phýsis. Como indica Heidegger (1998, p.114), o risco reside, sobretudo, mesmo quando ponderamos que os gregos possuíam uma “concepção de natureza” essencialmente diversa que não se deixa comparar com a concepção moderna, em podermos continuar pensando em essência dos entes – “natureza” – quando escrevemos a palavra “phýsis”.

De um modo ou outro, “natureza” permanece uma região determinada do ente: plantas, animais, rios, montanhas... Isto é, uma maneira de tornamo-nos capazes de explicar e designar um sentido de ser, nos habituar e tornar seguros, jamais perplexos ou espantados, diante da realidade de suas realizações. Desta maneira, dizemos tratar-se de uma naturalização quando se remete um fenômeno social que nos deveria causar (no mínimo) espanto à maneira mecanicista a que submetemos já de antemão estas manifestações contidas na categoria “natureza”. É que, assim como com

a natureza, sobre a qual se elaborou e difundiu um projeto de tornamos mestres e senhores, acabamos por perceber a nós mesmos enquanto objetos a serem categorizados, quantificados, “coisificados”.

Enquanto descrição do próprio surgir e desenvolver-se, *phýsis* designa o surgimento em sua complexidade quase paradoxal. Ao problematizar a “natureza” da filosofia e das transformações históricas, a pergunta sobre o que é *phýsis*, ao contrário de se dissolver, se expõe e entrelaça com toda a gama de questionamentos sobre o real que nos levam a ela... O que nasce, mas não apenas o que literalmente nasce, o que surge e se desenvolve a partir de um salto ou passagem à região do desvelamento, dá-se à percepção e ao pensamento de modo principalmente autêntico e, por isto, indica sempre uma provocação a quem quer que ouse espantar-se com o desdobrar-se nada óbvio do real.

No curso sobre Heráclito ministrado em 1943, intitulado *A Origem do Pensamento Ocidental*, assim como na conferência *Alétheia*, Heidegger indica o fragmento I 6DK como aquele em que se apresenta, mais propriamente, a questão que conduz este pensamento. “O espanto do pensamento”, diz ele, “fala através da interrogação” (HEIDEGGER, 2001, p.229):

Tò mé dýnón pote pōs án tis láthoi?! (HERÁCLITO, fragmento I 6DK).

Neste fragmento, encontramos um questionamento sobre a possibilidade de alguém manter-se encoberto, alheio, diante do que, a cada vez, já não declina, tem ocaso, se ausenta. Deixando soar a pergunta, logo nos parece que ela responde a si mesma; o que já se apresentava na perspectiva de Clemente de Alexandria, que a citou dizendo: “talvez seja possível que alguém se possa manter escondido diante da luz perceptível

1. Tradução de Emmanuel Carneiro-Leão: “Como alguém poderia manter-se encoberto face ao que nunca se deita?” (2005, p.63). Embora a tradução de Emmanuel Carneiro-Leão, considerado o ponto de vista adotado neste trabalho, mostre-se, de maneira geral, mais apropriada, não foi considerada isoladamente. Para os fragmentos que compõe este artigo, optou-se por confrontar as cinco traduções para o português consultadas com o original, de modo que a articulação de sentidos pudesse ser melhor percebida.

pelos sentidos; diante da luz espiritual, porém, é impossível, ou, como diz Heráclito...” (apud HEIDEGGER, 2001, p. 230).

Contudo, ainda que traga em si a afirmação do que estaria perguntando, não se trata, por isso, como observa Heidegger, de uma pergunta retórica. Isto porque não leva à dissolução do questionamento, mas, afirmando em forma de pergunta, põe o questionamento de maneira dinâmica, desdobrando-o. Se está mesmo afirmado que diante do que nunca declina ninguém pode manter-se encoberto, resta ainda pensar de que maneira - e por que - é assim. Com este modo de perguntar, Heráclito aponta para o que, retraindo-se, merece ser questionado, o “a-se-pensar”.²

Segundo Heidegger (1998, p.101), a expressão negativa τὸ μέ δῆνόν pote (“o que, a cada vez, já não declina”) corresponde à dimensão ontológica do que permanece surgindo incessantemente, isto é, τὸ αἰὲν φύον (o surgimento incessante), ἡ φύσις. Nesta expressão, entretanto, há o cuidado de, em se tratando do aspecto mais amplo do a-se-pensar – diante do qual não se pode manter-se encoberto – dizer-lhe indiretamente, em uma dupla negação.

Esta dimensão ontológica, contudo, é dita nos fragmentos de Heráclito sob mais de um ponto de vista, aos quais correspondem palavras utilizadas sempre de maneira cuidadosa e articuladora de sentidos, como πῦρ, ζῶέ, φύσις, λόγος, κόσμος, harmonía³.

2. “O questionamento oportuno consiste em saber onde e a propósito de que já não se pode questionar. O questionamento pensante e o saber questionar no modo dos pensadores já é, em si mesmo, um saber original. Esse saber deve ser aprendido do questionamento, e só assim.(...) Ou ainda, na simples forma de pergunta transparece a resposta ainda não questionada que, então, nos sobressalta e conduz para o que merece ser questionado. A resposta de que nenhum homem poderia se manter encoberto face ao que nunca declina transfere a sentença de um pensador para a forma de questão, a fim de se prossiga pensando como, ou seja, em que medida e por que, isso é assim” (HEIDEGGER, 1998, p.64;65).

3. “Só porque se faz a experiência de ser como junção e *phýsis*, e porque se conhece a palavra em seu dizer como modo fundamental da escuta de ser, o próprio dizer pode e deve ser concebido como a relação de abertura com a unidade da junção, como colher, isto é, como *légein*. (...) *lógos*–*harmonía*–*phýsis*–*kósmos* dizem o mesmo, só que a cada vez numa outra determinação originária de ser” (HEIDEGGER, 1998, p. 188). Para a correspondência entre *phýsis*, *πῦρ*, *ζῶέ*, *alétheia*, consultar as seguintes páginas da obra citada: 99 a 109 e 113 a 120.

Na articulação de tais significações, abre-se diante nós um modo próprio de trazer à tona a articulação unitária da multifacialidade do real em seu desdobrar-se imprevisível. Como alguém poderia retirar-se diante desta reinauguração eterna? Ou, como pergunta o poeta ao tirano, “como vai impedir, quando o galo insistir em cantar?” (BUARQUE, 1978, f.11).

No fragmento I23DK, diz Heráclito:

Phýsis krýptesthai phile⁴

O fragmento nomeia diretamente phýsis; mas em que sentido? Certamente não se trata de uma definição conceitual; mais parece um rompimento intencional do princípio de não-contradição. Contudo, tratar-se-á de uma característica acidental da phýsis – krýptesthai phile (tender ao encobrimento)? Quando se traduz este fragmento como “a natureza ama ocultar-se” (isto é, a partir da tradução latina) ou “a essência das coisas tende a ocultar-se” (isto é, a partir do ponto de vista da tradição filosófica), a dificuldade de ater-se à riqueza da composição de significados no fragmento não se faz tanto por uma questão de adequação ou inadequação dos termos (“natureza”, “essência das coisas”), mas por uma associação quase mecânica destes a um modo de significação por princípios inteiramente diversos. Mesmo em uma tradução diferente, ou mantendo-se o termo phýsis, correremos o risco de ouvir o fragmento como uma afirmação curiosa ou uma simples sobreposição de significados opostos.

Quando aponta para o co-pertencimento entre o surgimento e o encobrimento, Heráclito nos remete, sobretudo, à perspectiva cosmológica em que ambos compõem a unidade dinâmica que repousa

4. Traduções para o português consultadas: “natureza ama ocultar-se” (ALEXANDRE COSTA, 2002, p.198), “surgimento tende (já) ao encobrimento” (CARNEIRO-LEÃO, 2005, p.123), “a phýsis tende a ocultar-se” (BERGE, 1969, p.291), “a natureza ama esconder-se” (BORHEIN, 1977, p.43) e “natureza ama esconder-se” (SOUZA, 1989, p.91).

em si mesma, transformando-se⁵: τὸ μέ δῆνόν pote. Enquanto a-se-pensar originário, “surgimento” não é (apenas) uma característica de uma região determinada de entes, mas uma descrição da totalidade do real enquanto aparecimento (phýon).

Diante disto, pensamos estar mais próximos de um âmbito correspondente a noções amplas como, por exemplo, “realidade” ou “existência”. Entretanto, é preciso preservar a articulação entre os sentidos mais e menos amplos do partícipio phýsis, isto é, o que surge, o surgimento do que surge e o surgir do surgimento. Nesta articulação, “surgimento” se preserva enquanto unidade experimentada em um espanto de pensamento.

Como no fragmento de Heráclito 60DK, “caminho: para cima, para baixo, um e o mesmo”⁶, phýsis e krýptesthai se dão sempre em seu pertencimento mútuo, manifestando-se não apenas simultaneamente nesta relação, mas a partir dela. O que surge, vindo do velamento, é precisamente o que encobre o surgimento mesmo; e o que se vela, a partir do desvelamento, é o que desvela, em seu conjunto, o âmbito do surgimento e do velamento:

Ao desaparecer, o visível deixa aparecer o horizonte. (...) Mostrando, onde está o horizonte, o navio desvela o que é o horizonte: o lugar em que, subtraindo-se à visão, o visível desaparece no invisível. Para ser a estância de visibilidade e invisibilidade, o horizonte se mantém à di-stância do visível e invisível. É obstando e pré-stando visão que o horizonte di-sta de visível e invisível. E assim di-stando vem a estar, pro-stando-se como estância de aparecimento e desaparecimento. (...) É o que compreendemos quando, subtraindo-se ao horizonte, o navio desaparece na di-stância. (...) No jogo de a-trair e dis-trair, o horizonte se anuncia como doação de visibilidade (CARNEIRO-LEÃO, 1991, p.182).

5. HERÁCLITO, fragmento 84. Tradução de Emmanuel Carneiro-Leão (2005, p.81): “transformando-se, repousa”.

6. Tradução de Emmanuel Carneiro-Leão (2005, p.75).

Deste modo, como afirma Heidegger, a experiência do kósmos enquanto arranjo entre surgimento e encobrimento se faz, sobretudo, a partir do retraimento, quando o horizonte, demarcando o limite entre o presente e o ausente, se mostra enquanto um e o mesmo caminho para o que advém:

A phýsis é o inaparente. Como o que propicia a clareira que se abre para um aparecimento, o surgimento é o que se retrai em todo aparecer e em tudo o que aparece, não sendo ele mesmo alguma coisa que aparece em meio às outras. Por isso mesmo, no âmbito restrito do visível, o que de imediato e muitas vezes recebe com exclusividade a nossa atenção é que primeiro se encontra à luz e se mantém acessível enquanto o que é iluminado. A própria luz é, ao contrário, o meio indiferente e evidente, que só recebe a nossa atenção e, mesmo assim, só de forma passageira, se o objeto iluminado se torna para nós inacessível em virtude de uma obscuridade casual (HEIDEGGER. 1998, p.54).

Phýsis indica, portanto, a re-inauguração incessante do aberto e do fechado, a dimensão insurgente, a cada momento, no arranjo de surgimento e encobrimento. Não se reduz ao que surge nem ao que se encobre, mas, pelo contrário, a cada vez, nem surge nem declina, sendo sempre a junção inaparente à qual não se pode retirar-se.⁷

Esta junção é garantida por uma amizade ou um co-pertencimento (philía), que se apresenta no fragmento como parte não menos importante do que nele é dito. Mais uma vez, precisamos voltar um passo no automatismo representativo e evitar a consideração da experiência da amizade enquanto característica exclusivamente humana. A palavra philía, marcadamente presente no pensamento arcaico, indica uma relação originária entre o que, co-existindo num todo articulado, está sempre co-pertencido e irmanado. Trata-se do ser em conjunto (harmonía) que, desdobrando-se em potências opostas, mantém-se em movimento contínuo de reinauguração.

7. Cf. HEIDEGGER, 1998, p. 184.

Mais do que em palavras de significação ampla como “realidade” ou “existência”, talvez guardemos uma experiência mais próxima quando, referindo-nos não ao pulsar biológico do organismo – mas ao surgimento incessante do inesperado diante do qual ninguém pode manter-se encoberto – dizemos imersos em perplexidade: “É a vida!”⁸. Na canção “o rei”, de Luiz Tatit, um demônio propõe o enigma: “Qual o rei que não morre, nem nunca envelhece, e que é vitalício?”, e a resposta, dita a um menino que se lembra de perguntar-lhe, é dada pelo antigo rei, há muito esquecido pelo seu povo: “É só o reinício” (TATIT, 2001, f.9).

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. Metafísica. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

BERGE, Damião. O lógos heráclítico. Rio de Janeiro: Instituto nacional do livro, 1969.

BORHEIN, Gerd A. Os Filósofos pré-socráticos. São Paulo: Cultrix, 1977.

CARNEIRO-LEÃO, Emmanuel. Heráclito e a aprendizagem do pensamento. In Revista de Filosofia Antiga - Kleos. Rio de Janeiro - IFCS - UFRJ: v.1, n.1, p.113 - 142, 1997.

_____. Os pensadores originários. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. Aprendendo a pensar vol.1. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. Aprendendo a pensar vol.2. Petrópolis: Vozes, 2000.

CAVALCANTE DE SOUZA, José; et AL. Os pré-socráticos (Coleção os pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1989.

CHICO BUARQUE. Chico Buarque. [São Paulo]: Universal, p1978. ICD.

8. Para Heidegger, a pergunta pela *phýsis* corresponde ao próprio questionamento do sentido do ser. A referência aqui, entretanto, se faz pela exclamação de uso “irrefletido”, e, nesse sentido, podemos nos aproximar da leitura de Nietzsche.

COLLI, Giorgio. O nascimento da filosofia. Campinas: Editora da Unicamp, 1992.

COSTA, Alexandre. Heráclito: fragmentos contextualizados. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

HEIDEGGER, Martin. Heráclito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1998.

_____. O que é isto – a filosofia? In: Heidegger (coleção os pensadores). STEIN, Ernildo (Org.). São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. Lógos. In: Ensaio e Conferências. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. Alétheia. In Ensaio e Conferências. Petrópolis: Vozes, 2001.

HERÁCLITO. Fragmentos. In: Os Filósofos pré-socráticos. Tradução de Gerd A. Borhein. São Paulo: Cultrix, 1977.

_____. Fragmentos. In: Heráclito: fragmentos contextualizados. Ed. Bilíngüe, tradução e comentários de Alexandre Costa. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

_____. Fragmentos. In: Os pensadores originários. Ed. Bilíngüe, tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. Fragmentos. In: O lógos heráclítico. Ed. Bilíngüe, tradução de Damião Berge. Rio de Janeiro, Instituto nacional do livro, 1969.

_____. Fragmentos. In: Os pré-socráticos. Tradução de José Cavalcante de Souza et AL (Coleção os pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1989.

KIRK G.S & RAVEN, J.E. Os Filósofos Pré-Socráticos. Lisboa: Fundação Caloute Gulbenkian, 1982.

LUIZ TATIT. Felicidade. [São Paulo]: Dabliu, p.2001. ICD.

NIETZSCHE, Friedrich. A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos. Lisboa: Edições 70, 1987.

Pragmatismo, Pós-hegelialismo e Essencialismo

Rodrigo Ornelas*

Introdução

Na história recente da filosofia, um movimento, ou melhor, uma corrente de pensamento, ganhou espaço e significativa importância acadêmica: o Pragmatismo. Dentro desse grupo de filósofos, Richard Rorty, também representante do neo-pragmatismo, obteve destaque e notoriedade após publicar *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, em 1979, e despertar a atenção e o debate com Jürgen Habermas. Uma das características do trabalho crítico de Rorty, como coloca José Crisóstomo de Souza, é o abandono do modo metafísico, da filosofia antiga, e da epistemologia, da filosofia moderna¹. Dessa maneira, Rorty pretende abandonar também a idéia de essência e com ela a idéia tradicional de verdade. Essa é a configuração “anti-platônica” abordada por Rorty em *Contingência, ironia e solidariedade* (1989). Ele acredita que o essencialismo é nocivo para a cultura liberal e é nessa obra que ele expõe as suas formas de ver o problema, junto às idéias de muitos outros autores; uns em oposição a ele, outros em concordância.

Qualquer das idéias ou críticas filosóficas que, concordando com Rorty, se caracterizam como anti-essencialistas têm, aparentemente, início na fase posterior a Hegel, nas diversas críticas conhecidas à tradição e à Modernidade. Nietzsche, como aponta o próprio Rorty, é um desses grandes críticos (e normalmente o mais conhecido) da

*. Aluno do Mestrado em Filosofia da Universidade Federal da Bahia.

1. “Introdução aos debates Rorty & Habermas: Filosofia, pragmatismo e democracia”. In: SOUZA, J. Crisóstomo de (Org.) *Filosofia, racionalidade, democracia: Os debates Rorty & Habermas*. São Paulo: UNESP, 2005, p. 14.

filosofia canônica. Mas, ainda antes, na filosofia imediatamente pós-Hegel, na chamada “esquerda hegeliana”, essa crítica já começa a aparecer e, entre esses críticos da Modernidade que ali estavam (os “jovens hegelianos”), mais ainda, um pensador deve ter o devido destaque num “projeto anti-essencialista”: Max Stirner, autor de *O Único e sua Propriedade* (1845). Sua crítica ultrapassava as abordagens contemporâneas e era algo ainda muito novo na filosofia ocidental.

A proposta aqui, porém, não é bem a de uma comparação, talvez até mais uma relação (indireta), entre Rorty e Stirner, mas situar a discussão anti-essencialista na filosofia pós-hegeliana segundo esses dois autores; e seus respectivos contextos filosóficos (o pragmatismo e o movimento jovem hegeliano).

A crítica na esquerda hegeliana

Após a morte de Hegel, e em reação à interpretação conservadora da sua obra, surge na Alemanha, formado, principalmente, por Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer e Max Stirner (pseudônimo de Johann Caspar Schmidt), e também por David Strauss, Karl Marx e Friedrich Engels, o grupo conhecido como Hegelianos de Esquerda. Esses jovens pensadores deram uma nova interpretação à filosofia de Hegel, uma interpretação revolucionária em oposição àquela dada (e utilizada) pela aristocracia acadêmica alemã e pelos partidários de Frederico Guilherme III. Eram críticos da Modernidade, da filosofia tradicional e do regime prussiano.

No terceiro capítulo do seu *O discurso filosófico da modernidade*, Habermas chama atenção para o papel crítico desse movimento (ao lado da filosofia nietzschiana):

(...) os jovens hegelianos queriam substituir o presente aberto ao futuro ao ditame da razão pretensiosamente onisciente e, a fim de responder à

crise, queriam reconquistar a história como dimensão que possibilita uma margem de ação para a crítica.(...) A crítica dos hegelianos de esquerda, voltada para a prática e atenta à revolução, quer mobilizar o potencial de razão historicamente acumulado, que aguarda ser liberado, contra a mutilação da razão, contra a racionalização unilateral do mundo burguês”.²

Assim, uma nova intelectualidade se formou na Alemanha em meados do século XIX, investindo inicialmente contra a religião tradicional nos textos de David Strauss, Bruno Bauer e Ludwig Feuerbach.

Com seu livro *A Vida de Jesus* (1840), Strauss criticou as narrativas bíblicas sobre Jesus como criações sobrenaturais, não-históricas, e influenciou, entre seus contemporâneos, uma forte oposição à religião revelada. Bruno Bauer atacou o Evangelho como mitologia fabricada pelos evangelistas; Feuerbach declarou que “a essência do homem é o ser supremo (e) o homem é o Deus do homem”; Marx, mais tarde, adicionou ao materialismo feuerbachiano a dialética (historicismo), e voltou sua preocupação para a luta de classes e para uma revolução social. Todos, críticos da Modernidade, partindo de um modo hegeliano, mas tentando um distanciamento da metafísica e uma preocupação mais prática.

Porém, em meio a essa efervescência político-intelectual, Max Stirner afastou-se um pouco mais dos seus contemporâneos. Sustentando uma posição ainda mais radical, sua crítica terminou por estender-se aos próprios companheiros jovens hegelianos. Stirner adota um discurso “pós-moderno” (no sentido de pós-metafísico), combatendo idéias como as de “verdade” (absoluta) e de “essência”. Ele faz uma filosofia que critica a distinção entre aparência e realidade, seja esta Deus (como queriam os medievais e a filosofia criticada por Bauer e Feuerbach) ou “O Homem” (como queriam os seus contemporâneos).

2. “Três perspectivas: hegelianos de esquerda, hegelianos de direita e Nietzsche”. In: HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*, São Paulo: MartinsFontes, 2000, p. 80.

Logo no começo da primeira parte de *O Único e sua Propriedade*, Stirner deixa claro sua posição completamente anti-essencialista e sua oposição a Feuerbach:

Ao Deus que é espírito chama Feuerbach “a nossa essência” (...) O ser supremo é, na verdade, a essência do homem, mas é-o precisamente por ser a sua essência, e não ele próprio; por isso é perfeitamente indiferente vê-lo fora dele como “Deus” ou querer encontrá-lo nele e chamar-lhe “essência do homem” ou “homem”.³

Seguindo um pouco o texto, Stirner conclui o parágrafo referindo-se à substituição que Feuerbach faz de Deus pelo homem como a “mudança da morada divina do espírito, de armas e bagagens, cá para baixo, sua morada terrena”⁴. Ele, por sua vez, quer superar não só o “além fora de nós” (*Jenseits außer Uns*), em Deus, como também o “além em nós” (*Jenseits in Uns*), no “homem”.

Com essa posição mais afastada e radical, ele colecionou críticas de todos os lados; o próprio Marx dedicou um escrito, quase tão longo quanto *O Único*, à crítica a Stirner, intitulado *Sankt Max* (São Max), que, apesar de nunca ter sido publicado por Marx (só viria a público em 1903, como parte da *Ideologia alemã*), é uma das mais conhecidas e importantes referências à obra de Stirner. Depois da sua morte, em 1856, Stirner foi parcialmente esquecido, e os ecos das suas idéias só foram ouvidos anos mais tarde, em posições parecidas com as suas, nos textos de Nietzsche e Dostoievski, por exemplo, e em referências feitas por Albert Camus (*O Homem Revoltado*) e Jacques Derrida (*Espectros de Marx*).

Porém, não é estranho perceber a proximidade das reivindicações práticas, historicistas e não-metafísicas dos jovens hegelianos, com as posições do pragmatismo norte-americano, de Pierce, James e

3. Max Stirner, *O Único e sua Propriedade*, p. 34.

4. *Ibidem*, p. 35.

Dewey, como perspectivas pós-hegelianas; e, ainda, é de se notar, particularmente, a proximidade de aspectos da filosofia de Stirner com o pragmatismo norte-americano de Richard Rorty. Esse ponto em comum é exatamente o abandono radical das noções de essência e verdade; é um afastamento da tradição metafísica (platônica) da filosofia. “Para os pragmatistas, não existe uma coisa como a natureza intrínseca, a essência de X” diz Rorty.⁵

A crítica Rortyana

Quando Rorty fala que o desejo, de Hegel, de “parar de se esforçar pela eternidade e ser apenas um filho do seu tempo” era o que melhor respondia às suas “desilusões com Platão”⁶, ele mostra sua tendência opositiva à tradição. Hegel, em sua filosofia dialética, historicista, dá base à idéia rortyana de contingência, transitoriedade, ironismo e, sobretudo, ao seu contextualismo. O que quer Rorty é o afastamento da metafísica tradicional, platônico-kantiana. Em sua defesa da democracia e da cultura liberal, ele abandona noções universalistas e essencialistas, como a de verdade, em favor de noções pragmáticas e contingenciais, como a de justificação:

Uma diferença entre a verdade e a justificação é aquela entre o irreconhecível e o reconhecível.(...) [a verdade] é demasiado sublime, digamos assim, para ser reconhecida ou visada. A justificação é apenas bela, mas é reconhecível, portanto, capaz de ser sistematicamente buscada. Algumas vezes, com sorte, a justificação é até mesmo alcançada. Mas esse resultado é, em geral, apenas temporário, pois mais cedo ou mais tarde, novas objeções à crença temporariamente justificada serão desenvolvidas.(...) Assim, penso que o tópico “verdade” não se pode

5. Richard Rorty, “Pragmatismo”. In: *Dicionário do pensamento contemporâneo*. Direção de Manuel Maria Carrilho. D. Quixote – Lisboa – 1991, p. 266.

6. Idem, “Trosky e as orquídeas selvagens”. In: MAGRO, C., PEREIRA, A. C. (Orgs.) *Pragmatismo: a filosofia da criação e da mudança*. Belo Horizonte: UFMG, 2000, p. 160.

tornar relevante para a política democrática, e que os filósofos dedicados a essa política deveriam pretender-se ao tópico “justificação”.⁷

Rorty entende que a filosofia deve se aproximar da política (não o contrário, que é diferente), e na comunidade liberal – onde se entende por liberal a redução da crueldade, a “possibilidade de governo pelo consentimento dos governados” e a existência no máximo possível de “comunicação sem dominação”⁸ –, nesse tipo de sociedade, não cabem as descrições metafísicas tradicionais. Na sua “utopia social”, a “humanidade” ou a “moral” não podem ter uma “natureza superior” e exterior a nós. As pessoas nessa sociedade devem ter noção da contingência da sua linguagem e da sua moral, e entender que tudo isso é fruto de um processo histórico e constantemente modificado, de acordo com nossas exigências atuais e locais. Aí surge a figura do ironista liberal, em oposição ao metafísico liberal: “Um [o metafísico liberal] acha que a tarefa do intelectual é preservar e defender o liberalismo, respaldando-o com proposições verdadeiras sobre grandes temas, mas o outro [o ironista liberal] acha que essa tarefa é aumentar nossa habilidade de reconhecer e descrever os diferentes tipo de pequenas coisas em que os indivíduos ou as comunidades centram suas fantasias e sua vida”.⁹

O vocabulário platônico-kantiano engendra valores pouco úteis para democracia e a sociedade liberal. Para a filosofia anterior a Nietzsche, há uma “marca” comum a toda humanidade, algo metafísico, a saber, a realidade, a essência, a natureza intrínseca das coisas, e deveria ser nossa meta conhecer, ou pelo menos ao máximo nos aproximar dessa “coisa” (que seria “em si” mesma e não “humanamente” criada).

7. Idem, “Verdade, universalidade e política democrática (justificação, contexto, racionalidade e pragmatismo)”. In: SOUZA, J. Crisóstomo de (Org.) *Filosofia, racionalidade, democracia: Os debates Rorty & Habermas*. São Paulo: UNESP, 2005, p. 106-7.

8. Idem, *Contingência, ironia e solidariedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 128.

9. *Ibidem*, 165-166.

O passo pragmatista inicial, e em direção à cultura liberal, para Rorty, é abandonar essa tentativa de “conhecer a verdade” e “representar a realidade”, e tentar pensar mais na nossa auto-construção, na nossa prática política, no mundo como uma descrição de mundo, vinda de uma descrição anterior, que pode, e muito provavelmente vai, mudar-se ainda numa outra descrição; e assim por diante, num movimento histórico de acordo com as idéias de contingência, transitoriedade e contextualismo.

Rorty, Stirner e o anti-essencialismo

Ao falar da necessidade de deixarmos de lado a filosofia metafísica tradicional, Rorty indica Nietzsche como “o primeiro a sugerir explicitamente que abandonemos a idéia de verdade”¹⁰ e, junto com ela, o essencialismo da filosofia. Porém, ele também tem suas ressalvas à filosofia nietzscheana, apontando nela um tipo de “platonismo às avessas”, mostrando que, para Nietzsche, “a linha entre o poeta forte e o resto da raça humanidade tem a importância que Platão e o cristianismo atribuíram à distinção entre o humano e o animal”¹¹. Rorty é, portanto, ainda mais radical, em certo sentido, na crítica à metafísica.

Esse “radicalismo” crítico, essa tentativa de se afastar ao máximo, ou melhor, completamente, de qualquer tipo de essencialismo, é muito próxima da de Stirner no seu debate com a esquerda hegeliana. Para Stirner a crítica de Bruno Bauer e Feuerbach à Modernidade não era completa e recaía no “erro cristão” (como um círculo vicioso) por manter ainda uma sacralidade, agora no homem: “[quando] a superação de Deus foi levada a uma vitória(...) não se reparou que ‘o homem’ tinha matado Deus para se tornar ‘o único deus nas alturas’”¹².

10. *Ibidem*, p. 63.

11. *Ibidem*, p. 88.

12. Max Stirner, *O Único e sua Propriedade*, p. 125.

Sua posição é, então, proclamar o “reinado”, já que se vai proclamar algum a coisa, não de Deus ou do Homem, mas do “eu”. Nessa sua filosofia do “egoísmo” (assim, naturalmente, ele a chama, malgrado nossa interpretação comum do termo), Stirner tem uma preocupação extrema com a liberdade individual, e defende a noção de ser o indivíduo a sua própria causa, sentido e medida, e não Deus, ou a Humanidade, ou a Justiça, ou qualquer coisa exterior a ele; o que exigiria, então, uma filosofia da práxis, ou melhor, uma práxis na filosofia. Stirner, dessa forma, escapa de todo ranço platonista, de qualquer noção de essência e “natureza verdadeira” do mundo. Para ele, enquanto eu acreditar na verdade, não acreditarei em mim e serei um servidor, um “homem religioso”¹³. Em sua filosofia anti-essencialista, ele abandona os conceitos metafísicos em favor das noções de “Eu-proprietário” e “singularidade-do-próprio”, antecipando, dessa maneira, posições semelhantes às que o pragmatismo irá adotar posteriormente, como uma filosofia da particularidade, da situação e do não-fundacionismo.

Rorty não cita Stirner em nenhum momento da sua obra. Mas creio que é Stirner que é, na verdade, o dono da posição de “primeiro a sugerir explicitamente que abandonemos a idéia de verdade”, que Rorty atribui a Nietzsche; e que esses dois pensadores (Rorty e Stirner) têm uma preocupação em comum, qual seja, uma superação da metafísica. Para que a filosofia de ambos possa fluir, o primeiro passo é deixar de lado qualquer tipo de essencialismo. Acredito que Stirner foi o primeiro a conseguir; Rorty foi outro, dos poucos; e penso ainda que os dois foram os que fizeram isso de forma mais consistente e interessante na filosofia. Tanto um como o outro fizeram suas respectivas críticas de um modo que não os deixa cair no mesmo erro daqueles com quem eles dialogaram. Penso também que os dois encontraram terreno fértil em ambientes filosóficos, em certa medida, parecidos. Os Jovens

13. Ibidem, p. 276.

Hegelianos, assim como os Pragmatistas, queriam se afastar da filosofia contemplativa; e ambos os movimentos tiveram seus respectivos críticos mais radicais (Stirner e Rorty), que, como aqui defendo, melhor conseguiram abandonar a tradição essencialista.

O discurso filosófico da pós-modernidade

É mais do que natural que pensadores como Rorty e Stirner sejam alvos freqüentes de ataques e acusações diversas; e foram. Muitos de seus respectivos contemporâneos demonstraram grande incômodo com muitas das suas posições. Entretanto, a proposta desses filósofos também despertou o interesse de muitos outros. No caso de Stirner, seu pensamento só começou a ser redescoberto, com John MacKay, após a popularização de Nietzsche (que tinha idéias, por vezes, muito semelhantes às dele) nos anos 80 do século XIX e, mais tarde, entrando “oficialmente” no “meio filosófico”, por Jacques Derrida. Já Rorty colecionou críticas quase que no mesmo “movimento” que ganhou seus simpatizantes.

Porém, não é casual a situação histórica em que preocupações do tipo “anti-essencialistas”, como as desses filósofos, chamem a atenção dos intelectuais. Após a Revolução Francesa, as revoluções de 1848, as revoluções socialistas e nacionalistas, as grandes guerras mundiais, diversas sociedades do mundo contemporâneo, ou pelo menos a maioria, pareceram querer caminhar em direção à redução de danos, aos direitos iguais, à tolerância religiosa, às preocupações ambientais e, portanto, à democracia. Essa preocupação liberal é amplamente discutida por Rorty, que também acredita ser esse o melhor tipo de sociedade hoje. Nossas atuais demandas exigem que nos voltemos para nossa cidade, nosso país, para o lugar (nosso “meio ambiente”) que estamos agora. Seria preocupante se a filosofia continuasse sendo feita de modo separado dessas coisas; filosofias transcendentais ou

exegéticas, nostálgicas para com os textos antigos. Esse modelo de filosofia num momento de interesses mais liberais deve ser cada vez mais abandonado. O próprio Rorty também demonstra uma preocupação desse tipo chegando a parecer uma espécie de “anti-filósofo”:

Nossa imaginação política não foi ampliada pela filosofia de nosso século. (...) Se algum dia tivermos a coragem de abandonar o modelo cientificista da filosofia, sem retornarmos a um desejo por sacralidade (como o fez Heidegger), então, não importando quão obscuros os tempos, não nos voltaremos mais para os filósofos em busca de ajuda, como nossos ancestrais se voltaram para os padres. Nós nos voltaremos para os poetas e os engenheiros, para as pessoas que produzem novos e surpreendentes projetos para a realização da maior felicidade para o maior número possível.¹⁴

A configuração política de um contexto histórico deve ser acompanhada pelo discurso filosófico. Esse tipo de discurso (que é um, entre muitos outros) deve ter a ver com nossas relações políticas e pessoais; e nossa configuração atual pode ser indicada pelo chamado pós-moderno (como já foi dito, no sentido de pós-metafísico).

Claro que a filosofia pode ser feita e entendida de diversos modos. Mas creio que o discurso metafísico é hoje cada vez mais obsoleto, tanto quanto foi o discurso religioso para os modernos; e o exercício de uma filosofia que se afaste do universalismo e do essencialismo, aproximando-se das nossas exigências políticas, nacionais, temporais, contingentes, e em constante renovação, é cada vez mais produtor e interessante – assim como, por consequência, o método dialético (outro aspecto comum aos jovens hegelianos e aos pragmatistas), em oposição ao estruturalismo. A filosofia feita a partir de meados do século XX parece-me querer caminhar mesmo numa direção mais

14. Richard Rorty, “Filosofia como ciência, como metáfora e como política”. In: RORTY, R. *Ensaio sobre Heidegger e outros – Escritos filosóficos (vol. 2)*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999, p. 41.

pragmática, na direção da filosofia, como diz Ernst Tugendhat, não da informação, mas da ação ou, usando o termo de José Crisóstomo de Souza, uma “filosofia como coisa civil”.¹⁵

Referências bibliográficas

- ENGELS, Friedrich, Ludwig Feuerbach and the end of Classical German Philosophy. Moscow: Progress Publishers, 1969.
- HABERMAS, Jürgen, O discurso filosófico da modernidade. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- RORTY, Richard, Contingência, ironia e solidariedade. São Paulo: Martins Fontes, 2007 (Coleção Dialética).
- _____. Ensaios sobre Heidegger e outros – Escritos filosóficos (vol. 2). Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.
- _____. “Pragmatismo”. in: Dicionário do pensamento contemporâneo. Direção de Manuel Maria Carrilho, Lisboa: D. Quixote, 1991.
- _____. “Trosky e as orquídeas selvagens”. In: MAGRO, C., PEREIRA, A. C. (Orgs.) Pragmatismo: a filosofia da criação e da mudança. Belo Horizonte: UFMG, 2000.
- SOUZA, José Crisóstomo de (Org.), A filosofia entre nós. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005 (Coleção Filosofia e Ensino ; 8).
- _____. (Org.), Filosofia, racionalidade, democracia: Os debates Rorty & Habermas. São Paulo: UNESP, 2005.
- STIRNER, Max, O único e sua propriedade. Lisboa: Antígona, 2004.

15. O termo de Tugendhat está no texto “A filosofia como exercício na universidade” e o de J. Crisóstomo de Souza em “Filosofia como coisa civil”, ambos no livro *A filosofia entre nós*, organizador: José Crisóstomo de Souza – Ijuí: Ed. Unijuí, 2005.

As noções de práxis e poiêsis em Aristóteles

Adriana Santos Tabosa

Instrumento de ação e produção

Aristóteles na *Política*, na passagem sobre a teoria da escravatura, indica e opõe dois tipos de instrumentos (*organa*), os animados e os inanimados.

E tal como na administração da casa, à semelhança do que sucede em artes específicas, é necessário dispor de instrumentos próprios para a tarefa que tem de ser desempenhada, assim também quem estiver à frente do governo da casa deve ter os seus instrumentos, uns inanimados, e os outros animados (por exemplo, para o timoneiro o leme é um instrumento inanimado, e o vigia um animado, pois, nas diferentes profissões, um ajudante pertence à categoria dos instrumentos). (*Política*, I, 4, 1253 b, 25-30).

Para Aristóteles, os instrumentos inanimados são instrumentos de produção, enquanto o instrumento animado é um instrumento de ação. Além de indicar duas espécies de instrumentos, Aristóteles distingue duas espécies de uso de coisas inertes ou animadas que um homem pode encontrar à sua disposição, e duas espécies de atividades empenhando meios em vista de obter um fim.

Em qualquer caso, os instrumentos propriamente assim chamados são instrumentos de produção, enquanto uma propriedade é um instrumento de ação. De um tear provém algo mais do que o seu simples uso, de uma cama ou de um adorno apenas o seu uso. Além disso, como a produção e a ação diferem em gênero e ambas necessitam de instrumentos, a diferença entre os instrumentos deve ser também a mesma. A vida é ação, e não produção, pelo que o

escravo é um ajudante a incluir entre as coisas que promovem a ação (Política, I, 4, 1254 a, 1-8).

A cama e o tear não são instrumentos da mesma espécie. Seus usos dão lugar a resultados diferentes. O uso de uma cama não faz aparecer um outro objeto, cuja existência e a forma adquirem uma independência. Neste caso, o uso de um tear pode fazer aparecer, em certas condições, qualquer coisa a mais que ele. No segundo caso, o uso é uma atividade, comandada por um fim desejado, por relação à coisa que é um meio; mas, no primeiro caso, a atividade, o meio e o fim constituem uma totalidade da qual nenhum elemento se desvia dos outros para ocupar uma posição exterior. No segundo caso, qualquer coisa a mais que ela, que se obtém pelo uso do meio, torna-se um objeto independente e exterior. A distinção que aparece nessas considerações é a distinção fundamental entre ação e produção - práxis e poiêsis. Ela está presente em toda obra de Aristóteles, desde os conceitos mais simples aos conceitos metafísicos mais importantes. É esta distinção que Aristóteles apresenta nas primeiras linhas da *Ética a Nicômaco*. É isto também que permite ilustrar uma análise do movimento ou do devir humano.

Práxis e poiêsis

Aristóteles introduz a distinção entre ação (práxis) e produção (poiêsis) no início da *Ética a Nicômaco*, citando uma observação dos fazeres humanos, ou dos fazeres contingentes nos quais o homem é o agente: “Observamos uma certa diferença entre os fins: alguns são atividades, outros são distintos das atividades em si mesmas” (Et. Nic. I, I, 1094 a, 4-5). No primeiro caso, a atividade é em si mesma seu próprio fim; ela é uma ação. No segundo caso, a atividade não é em si mesma seu próprio fim, mas ela é uma atividade transitiva que deixa o fim subsistir sob a forma de um produto quando ela mesma cessa;

ela é uma produção: “A produção tem um fim outro que ela mesma, ela não seria, portanto ação, a boa ação é em si mesma seu próprio fim” (Et. Nic. VI, 5, 1140 b, 4). Para Aristóteles, agimos por agir e para bem agir, mas, não produzimos por produzir; produzimos para obtermos um produto.

Apesar de pertinentes as referências contidas na *Ética a Nicômaco*, somente na *Metafísica* encontraremos os indícios necessários para compreensão dos conceitos de práxis e poiêsis por intermédio da análise que Aristóteles faz entre ação e movimento.

Dado que das ações que têm um termo nenhuma é um fim por si, mas todas tendem a alcançar o fim como, por exemplo, o emagrecimento tem por fim a magreza; e, dado que os corpos, quando emagrecem, estão em movimento em direção ao fim, ou seja, não são aquilo em vista do que ocorre o movimento, segue-se que estas não são ações, pelo menos não são ações perfeitas, justamente porque não são fins. Ao contrário, o movimento no qual já está contido o fim é uma ação. Por exemplo, ao mesmo tempo alguém vê e viu, conhece e conheceu, pensa e pensou, enquanto não pode estar aprendendo e ter aprendido, nem estar se curando e ter-se curado. Alguém vive bem quando já tenha vivido bem, é feliz quando já tenha sido feliz. Se não fosse assim, seria preciso existir um termo final, como ocorre quando alguém emagrece: nos casos citados, ao contrário, não existe termo final: ao mesmo tempo se vive e se viveu. Dentre esses processos, os primeiros serão chamados movimentos, enquanto os segundos serão chamados atividades. De fato, todo movimento é imperfeito: por exemplo, o processo de emagrecer, de aprender, de caminhar, de construir. Esses processos são movimentos e são claramente imperfeitos: não é possível que alguém caminhe e já tenha caminhado no mesmo momento, nem que no mesmo momento, construa e já tenha construído, advenha e já tenha advindo, receba movimento e já o tenha recebido, pois essas coisas são diferentes. Ao contrário, alguém viu e vê ao mesmo tempo, e, também, pensa e pensou. Chamamos, portanto, atividades esse último tipo de processo e movimento o outro (*Metafísica*, 8, 6/7, 1048 b, 17-34).

Nessa passagem, Aristóteles distingue as ações que têm um termo e que não são um fim por si das ações cujo próprio movimento (kinêsis) contém o fim e que não tem um limite. O início do texto indica que os atos ou atividades de produção se caracterizam por ter um termo. O emagrecimento, por exemplo, sofre interrupção num dado momento. O mesmo não acontece com as ações que não têm um limite. A expressão termo/limite que Aristóteles utiliza, não pode se determinar pelo tempo social ou objetivo nos quais se inscrevem os atos humanos. Ela visa ao ato em si mesmo. A ação é sem termo; ela não é definida, delimitada ou determinada pelo exterior.

Aristóteles opõe as ações que não são um fim por si, mas que tendem a alcançar um fim, isto é, que têm um termo, das que são um fim em si mesmas e que não possuem um limite. Essas são consideradas ações perfeitas, pois as coisas consideradas perfeitas são as que alcançaram o fim que lhes convém. Uma coisa é perfeita quando possui o próprio fim (Metafísica, 4, 16, 1021 b, 25). O que está em movimento em direção ao fim, não é aquilo em vista do que ocorre o movimento, não se caracteriza por ações, ou não é uma ação perfeita, justamente porque não é um fim. Ao contrário, o movimento no qual já está contido o fim, este se caracteriza por uma ação. Para Aristóteles ver, conhecer, pensar e viver são consideradas ações perfeitas porque no seu movimento o fim é imanente à ação, a ação ocorre ao mesmo tempo sem necessidade de um antes e um depois. O oposto nos processos que possuem um limite, como, por exemplo, emagrecer, curar, construir, caminhar etc., pois não é possível que alguém caminhe e já tenha caminhado no mesmo momento, nem que construa e já tenha construído etc. Os processos que não são um fim por si são movimentos, enquanto os que são um fim por si, são atividades.

As ações perfeitas são aquelas que são mais imateriais, pois dependem especificamente da atuação da alma e, portanto, são mais

independentes da realidade exterior do sujeito. Segundo Aristóteles, as coisas se dizem perfeitas quando não carecem de nada ou não são separadas por outras e quando não têm nenhuma de suas partes fora de si (Metafísica, 4, 16, 1021 b, 30). As ações perfeitas se caracterizam quando o fim último é o próprio exercício da faculdade, como, por exemplo, o ver, pois o fim da vista é a visão e não se produz nenhuma obra diferente da vista; ao contrário, em outros casos, onde se produz algo, como por exemplo, o construir; da arte de construir deriva, além da ação de construir, a casa.

Portanto, nos casos em que se tem a produção de algo diferente do próprio exercício da faculdade, o ato se desdobra no objeto que é produzido: por exemplo o ato de construir no que é construído a ação de tecer no que é tecido, e o mesmo vale também para todo o resto e, em geral, o ato do movimento naquilo que é movido. Ao contrário, nos casos em que não ocorre nada além da atividade, a atividade está nos próprios agentes: por exemplo, a visão está em quem vê, o pensamento em quem pensa, a vida na alma, e por isso na alma também está a felicidade, que é um certo modo de viver (Metafísica, 8, 1050 a, 30-36).

A distinção entre ação e produção é primeiramente uma distinção entre dois estados contingentes no qual o homem é o agente: o “trabalho” e o “produto”. O trabalho é sempre ao mesmo tempo ato; o produto está sempre separado do ato. Cada produto está sempre em potência da ação, isto é, em potência de sofrer uma ação, que o ordena a um fim e lhe concede sentido. Dessa forma, o fim da produção sob a forma do produto não é verdadeiramente um fim, um acabamento, ou uma perfeição. A produção é um fim relativo, como menciona Aristóteles: “o ato de produzir não é uma finalidade em si, mas somente uma finalidade em relação à outra coisa qualquer” (Et. Nic. VI, 2, 1139 b, 25).

Os conceitos de ação (energeia) e de movimento (kinêsis), se vinculam diretamente aos conceitos de ato (entelekheia) e potência (dynamis).

O que queremos dizer fica claro por indução a partir dos casos particulares, pois não é necessário buscar definição de tudo, mas é preciso contentar-se com compreender intuitivamente certas coisas mediante a analogia. E o ato está para potência como, por exemplo, quem constrói está para quem pode construir, quem está desperto para quem está dormindo, quem vê para quem está de olhos fechados mas tem a visão, [...]. Ao primeiro membro dessas diferentes relações atribui-se a qualificação de ato e ao segundo a de potência (Metafísica, 8, 6, 1048 a, 35-37).

Do mesmo modo, os conceitos de ação e produção se relacionam aos conceitos de ato e potência. Para Aristóteles, potência em primeira acepção significa o princípio de movimento ou de mudança que se encontra em outra coisa ou na própria coisa enquanto outra (Metafísica, 4, 11/12, 1019 a, 15). A arte de construir, por exemplo, é uma potência que não se encontra na coisa construída; entretanto, a arte de curar, que também é uma potência, pode encontrar-se também no que é curado. Todas as artes e ciências produtivas são potências, pois são princípios de mudança em outro ou na própria coisa enquanto outra. As artes ou ciências produtivas são potências ativas e racionais; são ativas porque têm capacidade de realizar mudanças em outra coisa ou em si mesma e são racionais enquanto são potências para ambos os contrários.

E enquanto as potências racionais são as mesmas para ambos os contrários; cada uma das irracionais é potência de um único contrário: o quente, por exemplo, só é potência de aquecer, enquanto a arte médica é potência da enfermidade e da saúde. Isso é assim porque a ciência funda-se sobre noções e a mesma noção manifesta tanto a essência da coisa como a sua privação, embora não do mesmo modo: de fato, a

ciência é ciência de ambos os contrários, e que de um dos contrários o sejam por sua própria natureza (Metafísica, 8, 2, 1046 b, 5-10).

As gerações naturais são coisas cuja geração provém da natureza. Os outros processos de geração, ao contrário, são produções. Todas as produções ocorrem ou por obra de uma arte ou por obra de uma faculdade ou por obra do pensamento. Por obra da arte são produzidas todas as coisas cuja forma está presente no pensamento do artífice. Nas gerações e nos movimentos existem dois momentos: o primeiro inicia-se pelo pensamento, o segundo pela produção (Metafísica, 6, 7, 1032 a, 30 – b, 15).

Conclusão

Aristóteles identifica e distingue três espécies de ciência: a prática (*praktikê*), poiética (*poiêtikê*) e a teórica (*theôrêtikê*). As ciências práticas são inerentes por natureza às ações. Nas ciências práticas a origem do movimento está em alguma decisão de quem age, pois o princípio da ação é a escolha. As ciências poiéticas diferem das práticas porque os seus fins não estão em si mesmas, os seus fins são sempre um produto, algo externo à própria ação. O princípio da produção se encontra naquele que produz, seja no intelecto, na arte ou noutra faculdade. As ciências teóricas são as especulativas, isto é, o que é puramente cognitivo e, portanto, opõe-se à prática e à produção.

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *Éthique de Nicomaque*. Texte, traduction, préface et notes par Jean Voilquin. Paris, Ques Garnier, 1961.

ARISTÓTELES. *Física I-II*. *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 1*. Tradução revisada e notas de Lucas Angioni. Campinas – SP, IFCH / UNICAMP, 2002.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e comentário a cura di Giovanni Reale. Volume II. Tradução para português de Marcelo Perine. São Paulo, Brasil, Edições Loyola, 2002.

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução e notas: António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Coleção: Vega, Lisboa, Vega Universidade/Ciências Sociais e Políticas. 1998.

JEAGER, Werner. *Aristóteles*. Trad. José Gaos. México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

PEREIRA, Reinaldo Sampaio. *Ato e Potência na Ética a Nicômaco*. Boletim do CPA, Campinas, nº 8/9, jul. 1999 – jun. 2000, p. 195-199.

A definição de alma e sua substancialidade no Kitāb Al-Nafs de Avicena

Allan Neves Oliveira Silva*

O presente artigo investiga como Avicena no Kitāb Al-Nafs (Livro da Alma)¹ formula a definição e o estatuto ontológico da alma (nafs) e os fundamentos de sua relação com o corpo. Os desenvolvimentos conferidos por Avicena sobre esses assuntos desempenham papel central em sua filosofia e influenciaram toda a posteridade medieval². Neste artigo, estes desenvolvimentos abrangem, na relação da alma consigo mesma, a compreensão acerca da ontologia da alma humana, sua quididade, com o estabelecimento desta enquanto substância incorpórea, distanciando-se da defesa de Aristóteles pela alma enquanto forma material ou substancial; e, na relação da alma com o corpo, a questão da individuação da alma, realizada de modo essencial, na medida em que Avicena afirma ao mesmo tempo a individuação da alma pela matéria corpórea e sua imortalidade, conservando a individuação enquanto esteve ligada à matéria.

No início do Al-Nafs, Avicena aponta que no procedimento para se investigar da alma, sua essência, faculdades e o modo como estas operam em vista do conhecimento e em relação ao corpo, é necessário primeiramente provar a sua existência. Para tanto, recorre-se a uma argumentação pelos efeitos:

*. Aluno de Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Orientador: Prof. Dr. Márcio Augusto Damin Custódio. E-mail: allanphilos@yahoo.com.br

1. O *Livro da Alma* de Avicena é citado no presente texto como *Al-Nafs*, em vista de diferenciar da obra *Sobre a Alma de Aristóteles*, que é citado como *Peri Psychês*.

2. Goichon, 1984, pp. 89-133, descreve resumidamente os filósofos cristãos da Europa Medieval que foram influenciados pela filosofia de Avicena, sendo críticos ou adeptos. O Ocidente Cristão deparou-se primeiramente com obras importantes que compõe a filosofia aviceniana, como a *Ilaiyyat* (Metafísica) da *Shifā*, e o *Al-Nafs*, que compõe um dos livros, o sexto, da *Física da Shifā*; Aristóteles só foi conhecido nesta época por escritos como *Segundos Analíticos* e *Tópicos*, sendo as obras científicas, i.e., obras que trabalham, por exemplo, a metafísica e a filosofia da natureza, conhecidas mais tarde. No caso do *Al-Nafs*, a primeira tradução latina fora realizada em torno de um século após a morte de Avicena (1037) por Gundissalinus.

[...] às vezes, vemos corpos que sentem e se movem voluntariamente, ou antes vemos corpos que se nutrem, crescem e geram semelhantes. Eles não têm isso por sua corporeidade. Resta, pois, que existe por isso, nas suas essências, princípios outros que a corporeidade deles. A coisa da qual procedem essas ações – enfim, tudo isto que é princípio da emanção das ações que, de um único modo, não carecem de vontade – nós a chamamos alma.³

A existência da alma se configura enquanto o princípio do qual emanam ações que governam e conduzem o corpo. Com isso, a alma torna-se parte da constituição desta coisa que “vemos”. Avicena divide as partes da constituição em duas categorias tomando por base a terminologia aristotélica: há uma parte da coisa que é em ato, a forma, e há uma parte que é em potência, a matéria. A primeira equivale à alma, e a segunda, ao corpo material, sendo que da constituição dos dois tem-se o sujeito de inerência, composto matéria-forma⁴. Avicena desenvolve, portanto, a concepção de alma enquanto forma na medida em que se considera esta como se relacionando com a matéria.

Na medida em que a alma se relaciona com o sujeito de inerência, ela é designada como perfeição. Na passagem supracitada, Avicena busca provar a existência da alma apontando ações as quais ela se coloca como agente causador. O processo de aperfeiçoamento ou atualização constante que a alma confere ao sujeito de inerência a faz perfeição desse sujeito, composto matéria e forma, e, desse modo, a fonte da organização do corpo e de suas funções variadas⁵. O movimento da

3. Al-Nafs, I, I, 5.

4. Aristóteles. *Metaph. H*, 6, 1045b 17. No *Perí Psychēs*, 412a 6-12, Aristóteles, descrevendo os sentidos do termo substância no discurso sobre alma e corpo, afirma: “Estamos no hábito de reconhecer, como um tipo determinado do que é, substância, e isto em sentidos diversos, (a) no sentido da matéria ou isto que nela mesma não é ‘um este’, e (b) no sentido da forma ou essência, que é isto precisamente em virtude do qual uma coisa é chamada ‘um este’, e em terceiro lugar (c) no sentido disto que é composto de ambos (a) e (b). Ora, matéria é potência, forma, ato;”. Pouco mais adiante, Aristóteles retoma essas descrições, 414^a 14-18.

5. Cf. introdução de G. Verbeke no *Liber De Anima seu Sextus De Naturalibus de Avicena*, p. 14: “A alma não é um tipo de realidade accidental, um princípio sobreposto em um corpo orgânico já constituído, ela é a fonte da organização do corpo e de seus sentidos variados.”

potência para o ato configura-se como um procedimento constante realizado pela alma de modo que em relação a esse movimento a alma é tomada como princípio eficiente, produzindo-o.⁶ Além do domínio do movimento, Avicena discrimina outras coisas que procedem da alma, estas pertencem ao domínio da sensação ou da percepção pelos sentidos. Desse modo, por causar o movimento, a alma é tomada por ativa, como princípio de ação; por possuir percepção, a alma é tomada por passiva, como princípio de recepção. Em ambos os aspectos a alma é tomada como perfeição, pois é por meio destes que a alma atualiza-se plenamente no sujeito de inerência.⁷

Tomando por consideração a atualização empreendida pela alma, Avicena afirma dois aspectos de perfeição, que se dividem em perfeição primeira e perfeição segunda. A atualização do sujeito de inerência por parte das ações da alma ocorre primeiramente no nível da espécie que a alma enquanto gênero pertence, a saber, alma vegetal, alma animal e alma humana⁸. É através dessas ações, portanto, que a alma é designada por isto por meio do qual o vegetal e o animal tornam-se vegetal e animal em ato. Em segundo nível, os órgãos do composto desempenham a partir da alma as funções do corpo, a partir daí têm-se perfeições como distinção, compreensão, movimento e sensação. Tais perfeições atualizam a espécie da alma, mas não são primeiras, sendo, desse modo, derivadas da emanação primeiramente efetuada pela alma.⁹

A partir da reflexão da alma como perfeição, Avicena pensa a respeito do receptáculo desta alma que se apresenta. A alma é perfeição de alguma coisa, e esta coisa é o corpo. O corpo integra certas

6. *Al-Nafs*, I, 1, 7.

7. *Ibid.*

8. *Al-Nafs*, I, 5, onde Avicena aponta a existência das espécies de alma e suas faculdades. De Vaux, 1900, p. 208, faz uma descrição disso a partir de outras obras do Avicena; também o faz no âmbito do *Al-Nafs, Afnan*, 1958, p. 136.

9. *Al-Nafs*, I, 1, 9-10.

características que o torna próprio para a alma com a qual conecta-se e torna-se uma constituição, um composto. A alma não é perfeição de um corpo artificial, como a de uma cadeira ou uma cama, mas de um corpo natural. Da mesma maneira, não se trata da perfeição de corpos naturais elementares, como o fogo ou o ar; a alma é, pois, perfeição de um corpo complexo, no qual ações são realizadas e organizadas por faculdades e órgãos específicos.¹⁰

Ao tomar a alma como forma e perfeição, classificando-a como gênero que se divide em três espécies distintas, Avicena mostra-se coerente e partidário da filosofia aristotélica presente no *Peri Psychēs*¹¹, conforme a definição de alma dada por Aristóteles que pode ser traduzida como: (A alma é a perfeição [entelúquia] primeira do corpo físico que tem vida potencialmente nele).¹²

Contudo, a aproximação ao pensamento aristotélico deixa de existir quando Avicena argumenta sobre a natureza da alma humana em si mesma. As observações do filósofo árabe sobre a alma enquanto forma e perfeição são feitas levando em conta a relação da alma com o corpo. Ao pensar a alma em si mesma, sem qualquer relação com a matéria ou o composto, Avicena a designa como substância.

[...] com efeito, a substância não é isto que existe, por ligação a uma coisa, tal como em um sujeito de inerência, de sorte que a coisa, por ligação a isto que não está nesta coisa tal como em um sujeito de inerência,

10. Avicena completa: “é em nosso mundo perfeição de um corpo natural das quais suas perfeições secundárias emanam pelos órgãos que se servem nos atos da vida”, *Al-Nafs*, I, 1 10. Gilson, 1929-1930. pp. 43-44.

11. Em *Peri Psychēs*, II, 414a, Aristóteles começa a argumentar sobre a divisão das ações de cada espécie de alma, vegetal, animal e humana, que há distinção entre elas, e que essas espécies não são totalmente distintas entre si, mas há faculdades comuns a todas e faculdades particulares, como é o caso das faculdades da nutrição, crescimento e reprodução que pertence tanto à vegetal, quanto à animal e à humana; a alma animal possui faculdades que não há na vegetal como a motora e perceptiva; já a humana possui as faculdades das duas outras espécies, mas há próprias a ela como a faculdade intelectual. Avicena reconhece essas semelhanças e distinções entre as almas e as coloca, como Aristóteles, como relação gênero e diferença: “[...] seria conveniente que tu tomasse a (alma) vegetal como gênero do animal, e o animal como gênero da alma humana, e que tu colocasse o mais comum na definição do mais particular.” (*Al-Nafs*, I, 5, 28)

12. *Peri Psychē*, II, 412a 27.

seria substância. Ao contrário, ela só é substância quando ela não está, de modo algum, tal como em um sujeito de inerência. Mas, esta idéia não impede que sua maneira de ser não se encontre em uma certa coisa, não como em um sujeito de inerência. Pois ela não tem isto por ligação a toda coisa, de sorte que, se se comparasse a uma coisa, na qual ela está, não como a coisa existe em um sujeito de inerência, ela tornar-se-ia substância, bem que ela existia por ligação a uma outra coisa enquanto acidente. É antes uma ligação que ela possui nela mesma.¹³

O discurso de Avicena sobre a alma no *Al-Nafs* se altera apontando todo ele para o que a alma é em si mesma. As relações da alma com o corpo apenas indicam a acidentalidade da alma em ser princípio de organização e conservação de algo que pode deixar de existir. O discurso neste momento se dirige para o que é essencial na alma, sua quiddidade. O tratamento que Avicena confere à argumentação que pretende definir e estabelecer o estatuto da alma, portanto, parte do que é acidental para o que é essencial, da consideração das funções que a alma desempenha em sua ligação com o corpo, para a consideração de sua existência em si mesma. Em suma, passa da alma enquanto forma e perfeição para ela enquanto substância.

A afirmação da substancialidade da alma é acompanhada pelo estabelecimento do tipo de substância que essa alma é. O principal argumento de Avicena para isso busca mostrar que a alma é por ela mesma uma substância completa e imaterial. O argumento se estrutura por um princípio já previamente estabelecido: coisas distintas correspondem sempre a definições distintas, pois isto que se pensa à parte existe à parte¹⁴. O argumento a partir desse princípio pretende estabelecer a incorporeidade da alma sem recorrer a ligações com o

13. *Al-Nafs*, I, I, 8.

14. Cf. Gilson, 1929-1930, pp. 39.40. Gilson afirma que esse princípio é análogo ao que foi posteriormente utilizado por Descartes. Além disso, Deborah Black, 2008, p. 65, enuncia esse princípio de uma outra maneira, a saber: "Se eu conheço x mas não conheço y, então x não pode ser o mesmo que y". Black aponta logo em seguida a possibilidade de Avicena com isso ter cometido uma falácia, de modo voluntário ou não.

corpo ou a matéria. Avicena, para tanto, nos conduz a pensar a seguinte situação: imaginemos que um homem entre nós tenha sido criado perfeito e subitamente por Deus, de modo que todos os seus sentidos sejam privados de qualquer apreensão exterior, e que fique suspenso no ar com os seus membros separados uns dos outros para que não se toquem; a partir disso podemos refletir: pode esse homem, mesmo privado de qualquer sensação, afirmar a sua existência? A resposta, de acordo com Avicena, é afirmativa.

[...] ele afirmará sua essência, mas não afirmará nela nem comprimento, nem largura, nem profundidade. E se, neste estado, a ela fosse possível de se imaginar uma mão ou outro membro, ele não imaginaria parte de sua essência nem condição de sua essência. Porém, tu sabes que isto que é afirmado é outro que isto que não é afirmado, e que isto que o deduz é outro que isto que não o deduz. Pois a essência a qual a existência tem sido afirmada, possui uma propriedade enquanto (este homem) é nele mesmo outro que seu corpo e seus membros que não foram afirmados. Então, este que o afirma possui um meio para o afirmar, em virtude da existência da alma, como qualquer coisa outra que o corpo, ou, melhor, sem corpo.¹⁵

Neste argumento, nomeado pelos comentadores por argumento do homem voador,¹⁶ Avicena isola do homem a experiência sensível que compõe as duas fontes fundamentais do conhecimento. 1- A criação súbita do homem aponta no experimento que deve ser desconsiderada qualquer experiência adquirida anteriormente, isto é, todo conhecimento de fundamento sensível que provem da memória e da imaginação. 2- No caso da violação ou privação dos sentidos externos do homem, indica que a percepção sensível atual é inexistente, de modo que nenhuma forma exterior ao homem possa ser apreendida.

15. *Al-Nafs*, I, I, 12-13.

16. De acordo com Black, 2008, nota 3, Gilson (1929-1930, p.41) foi o primeiro a aplicar essa expressão "homem voador" para indicar o argumento de Avicena.

A apreensão e pensamento da alma por si mesma enquanto existente denota a presença de uma auto-consciência primitiva que subjaz a toda e qualquer experiência. A sua substancialidade se coloca sem que ela esteja unida ao sujeito de inerência. Nessa medida, a sua quiddidade se constitui em sua existência incorpórea.

A auto-consciência primária é configurada a partir da apreensão primeira e fundamental da noção de existente que é impressa na alma humana no momento de sua criação¹⁷. O existente (*mawjūd*) se constitui, na filosofia de Avicena, como o conceito central. Não só em sua psicologia, mas também na metafísica e na lógica,¹⁸ a noção de existente é fundamental e pressuposta em todo ato de pensamento da alma¹⁹. Trata-se, pois, da noção que é primeiramente impressa na alma, sendo, portanto, clara por si mesma, na medida em que consta nesta sem intermediários²⁰. Com efeito, dessa maneira, não há meios ou instrumentos para se conhecer demonstrativamente esta noção, sendo o existente condição de possibilidade para se conhecer qualquer outra coisa. O existente é assim uma intuição primordial, e, com isso,

17. Avicena, na *Ilaiyyat* da *Shifā*, cap. V, trata dos conceitos de “existente”, “coisa” e “necessário” como conceitos primeiros. A percepção desses conceitos por parte da alma não é como algo pode ser feita de modo indireto, na medida em que se apreende outras coisas que devem ter como condição de possibilidade tais conceitos fundamentais: “Se, então, tal signo é usado, a alma é despertada [para o fato] que tal significado está sendo trazido à mente, [no sentido] que é o intencionado [significado e] não outro, sem o signo em realidade ter dado [qualquer] conhecimento dele.” (p. 23) O estabelecimento dos conceitos primários é sustentado por Avicena para evitar um *regressum ad infinitum*: “Se todo conceito fosse requerer que [outro] conceito o precedesse, então [tal] estado de coisas conduziria ou a uma regressão ao infinito ou a circularidade.” (p. 23)

18. No âmbito da metafísica, o conceito é pressuposto para o conhecimento de qualquer outro, cf. nota 17 do presente texto, e, mais a frente, nota 19. No âmbito da lógica, como aponta Goichon, 1937, pp. 25-26, o existente está relacionado com a verdade da proposição: “‘Existente’ é pois empregado por ligação à verdade da proposição; por consequência, em seu sentido lógico e não metafísico. Trata-se de um novo modo de ser, antes que de grau de existência. A privação e a negação são ditas ‘existentes’ enquanto podem tornar-se sujeitos de uma proposição; mas estas não possuem qualquer ser concretamente, não correspondem a qualquer essência, nem acrescentam qualquer coisa que esteja em ato, nenhum ser substancial nem accidental.”

19. Cf. *Ilaiyyat*, V, p. 23: “As coisas que têm a mais alta afirmação para serem concebidas nelas mesmas são aquelas comuns a todos os assuntos – como, por exemplo, ‘o existente’, ‘uma coisa’, e outros. Por essa razão, nenhuma dessas coisas podem ser mostradas por uma prova totalmente desprovida de circularidade ou pela exposição de coisas melhor conhecidas.”

20. Chahine, 1962, p. 37. Ver Goichon, 1937, p. 3-4.

não pode ser de maneira alguma experienciado, mas é conhecido, em um sentido verdadeiro, somente pela alma.²¹

Com suas considerações acerca da noção de existente, e o estabelecimento da alma enquanto substância incorpórea, Avicena se distancia da psicologia aristotélica, e acentua sua posição dualista em sua doutrina da alma. Aristóteles, em seu *Peri Psychēs*, sustenta que a alma é uma forma impressa na matéria, na medida em que esta não pode existir separadamente do corpo, no qual é perfeição. A existência da alma está sujeita ao corpo, e, portanto, esta não se coloca como substância completa, mas antes como forma material ou substancial. No que diz respeito à apreensão da alma, Aristóteles declara que ela antes de pensar não é atualmente qualquer coisa de real²². Com efeito, até a alma adquirir alguma experiência, ela não é capaz de refletir sobre coisa alguma; a partir disso, Aristóteles afirma a necessidade da apreensão sensível para que a alma possa pensar sobre si mesma e se reconhecer como existente. Desse modo, conhecer a si mesmo, que para Avicena é um ato reflexivo primário e independente da experiência resultando isso em auto-consciência, para Aristóteles tal conhecimento não é primário, antes é realizada a partir do conhecimento de outras coisas; a noção de existência que resulta na consciência é resultado de um estado psicológico derivado, de uma atividade de pensar da alma. Sobre essa distinção de Avicena com a psicologia aristotélica, Deborah Black aponta:

Auto-consciência é pressuposta por qualquer atribuição de propriedades ou ações para mim mesmo, desde que tais atribuições presumem a existência de um sujeito para aqueles atributos; e auto-consciência é igualmente implícita em todos os atos da alma de conhecer outras

21. Chahine, 1962, p. 41: “O existente [...] é um conceito primeiro, é claro por ele mesmo, e se tem no espírito, sem intermediário. O existente não tem necessidade de um elemento exterior para lhe dar a claridade; é um ser que merece ser identificado com o Um, sem ter com este uma multiplicidade.”

22. *Peri Psychēs*, III, 4, 429a 23-24. Cf. Black, 2008, p. 64.

coisas, desde que é uma condição para a reconhecimento destes objetos enquanto objetos distintos de nós mesmos. Mesmo que Avicena não explicitamente diga isso, sua posição parece permitir que alguém possa estar consciente dele mesmo sem estar concomitantemente consciente de qualquer objeto. Auto-consciência parece ser uma exceção para a regra geral que todo pensar é de algum modo intencional e dirigido a um objeto. Em contraste à ortodoxia aristotélica, então, o objeto primário da auto-consciência é o eu enquanto um sujeito vazio, não sua atividade de pensar.²³

O estatuto ontológico da alma humana na filosofia de Avicena levanta questão quanto à relação desta substância, que é por si imaterial, com o corpo, que é uma substância corpórea, na medida em que subsiste a despeito do sujeito de inerência. Essa relação é pensada juntamente com a questão da individuação da alma. A relação causal entre corpo e alma é pensada na última parte da *Al-Nafs*,²⁴ onde Avicena desenvolve seu pensamento sobre a imortalidade pessoal e individual da alma após a morte do corpo. De acordo com Avicena, a individuação da alma é realizada pela matéria com a qual esta se encontra conectada. Contudo, esta individuação permanece para além das ligações dela com a matéria. Aparentemente, essas duas concepções não são conciliáveis e redundam em um problema metafísico quando buscamos pensar como a necessidade do corpo no processo de individuação da alma é descartada na morte e, ainda assim, a alma separada permanece individualizada.²⁵

23. Black, 2008, p. 70. Aristóteles, no entanto, assume uma forma de conhecimento que a alma tem de si mesma, não primitiva, mas que surge a medida em que a alma apreende os objetos como distintos dela e a si mesma como distinta dos objetos: “Uma vez que a mente tem tornado cada conjunto de seus objetos possíveis, como um homem da ciência tem, quando essa frase é usada de alguém que é atualmente um homem de ciência (isso acontece quando ele é agora capaz de exercer o poder sobre sua própria iniciativa, sua condição é ainda uma de potencialidade, mas em um sentido diferente da potencialidade que precedeu a aquisição de conhecimento por aprendizagem ou descoberta: a mente também é então capaz de pensar a si mesma.” (*Peri Psychēs*, III, 4, 429b 5-9). Black, 2008, designa esse tipo de conhecimento de si dado por Aristóteles como “auto-consciência reflexiva”, sendo Avicena também herdeiro.

24. *Al-Nafs*, V, 3-4.

25. Cf. Druart, 2000, pp. 260-261.

O discurso sobre a definição e natureza da alma humana impede, na argumentação de Avicena, que o corpo seja a causa da alma. A corporeidade do corpo não pode produzir a incorporeidade da alma, uma vez que estes têm níveis de ser distintos, e o corpo, que se encontra em um nível inferior, não pode produzir algo de nível superior²⁶. No entanto, mesmo o corpo não sendo uma causa essencial da alma, torna-se uma causa accidental na medida em que a alma só vem a existir quando há um corpo apropriado para ela. Com a conexão estabelecida, o corpo possui papel essencial para a individuação da alma humana. Esta, ao nascer, não possui quaisquer pensamentos, mas é dotada de uma potencialidade vazia para pensar²⁷. É por meio da percepção dos sentidos que a alma adquire os pensamentos inteligíveis, realizando a partir deles a construção de silogismos a fim de se obter conhecimento científico, e exerce seus atos morais voluntariamente, atualizando-se²⁸. Com isso, a alma chega à sua designação de perfeição primeira.

A conexão (nisba) que existe entre a alma e o corpo, por meio da qual a individuação é realizada, é vagamente delimitada por Avicena. No entanto, há uma conexão forte entre ambos, que não se restringe à categoria accidental de relação. Nesta conexão, em que se constitui o sujeito de inerência, Avicena afirma que não há dependência ontológica essencial. Para tanto, argumenta acerca da independência da alma em relação ao corpo, refutando, por *reduction ad absurdum*, três tipos de

26. Conforme a doutrina emanacionista e a distinção entre essência e existência nas criaturas. Os níveis ontológicos das criaturas em Avicena é dado de acordo com a posição dessas na criação e emanação. Nas extremidades desse sistema se encontram a Causa Primeira, Deus, que é necessária por si, e nessa medida, necessariamente existente, sendo absolutamente sem partes e sem conter em si nada em potência ou por ser atualizado, e a matéria, necessário por outro, que é potência e infinitamente divisível. A aproximação das criaturas na hierarquia cosmológica com a Causa Primeira define seu grau de atualização de seu ser, e a relação existente entre sua essência e existência, relação essa que é una em Deus, i. e., essência = existência. Avicena descreve a formação do sistema cosmológico no livro IX da *Ilaiyyat*. Em comentário a isso, ver Gilson, (1926-1927), pp. 35-80. Goichon, 1937, analisa sistematicamente os termos essência e existência, apontando como elas diferem nas criaturas e se identifica em Deus, p. 149.

27. Cf. Davidson, 1992, p. 83. Sobre os tipos de potência na alma quanto à apreensão do conhecimento em Avicena, ver *Al-Nafs*, I, 5, 33. A potencialidade vazia para pensar trata-se da "potência absoluta ou material".

28. Cf. Druart, 2000, p. 266.

dependência de existência que a alma poderia ter com relação ao corpo. 1- a primeira refutação é da co-dependência da alma com o corpo; se houvesse co-dependência, ela seria ou essencialmente ou acidentalmente. Se fosse essencialmente, alma e corpo não seriam substâncias, sendo que, pelo contrário, são substâncias completas. Se fosse acidentalmente, a influência do corpo sobre a alma não seria essencial, mas apenas acidental, o que não conduziria a uma individuação efetiva. 2- a segunda refutação é da dependência por anterioridade essencial da alma para com o corpo. Se assim fosse, implicaria que a corrupção do corpo não exigiria a corrupção da alma desde que a própria corrupção da alma seria a única causa da corrupção do seu corpo. Isso se mostra falso na medida em que percebemos que o corpo possui causas próprias de corrupção como as mudanças de humores. 3- a terceira refutação é da dependência por posterioridade. Considerar a alma como posterior ao corpo, é tornar o corpo causa essencial da alma, o que não é o caso, como já mostramos, sendo o corpo apenas causa acidental.²⁹

A partir da refutação aos três tipos de dependência, Avicena estabelece a alma como independente do corpo, e desse modo afirma a sua imortalidade após se desatar das ligações com a matéria. Todavia, permanece obscuro o modo pelo qual Avicena compreende como a individuação da alma continua após a morte. Mesmo sendo pensada em fundamentos psicológicos, essa continuação carece de uma explicação ontológica. Com isso, sabe-se que Avicena sofre duras críticas de filósofos posteriores sobre esse seu posicionamento inovador, porém não desenvolvido, particularmente aquelas que são dirigidas por Averróis.³⁰

29. Druart, 2000, p. 268.

30. A crítica de Averróis consiste em apontar que a memória, que possibilitaria em Avicena a permanência da individualidade da alma após a morte, só é realizada por uma faculdade corpórea ou material. A matéria, nessa medida, é o princípio de individuação. Como no momento da morte, a alma se desvincula de suas ligações com o corpo, não mais possui qualquer matéria, pois é em ato, forma, e não pode ser dividida, não permanece com sua individualidade, cf. Druart, 2000, p. 261 e 273.

Referências bibliográficas

- ARISTOTLE. De Anima (Περὶ Ψυχῆ), translated by J. A. Smith. The Works of Aristotle, translated into English under the editorship of W. D. Ross, M.A., Hon LL. D. (Edin.), vol. III. Oxford: Clarendon Press, 1931.
- AVICENNA, The Metaphysics of The Healing (Ilaiyyat al-Shifā). Translated by Michel E. Marmura, 1 ed. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2005.
- AVICENNA LATINUS. Liber De Anima seu Sextus De Naturalibus, I-II-III. Édition critique de la traduction latine médiévale, par S. Van Riet et introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne par G. Verbeke. Louvain, Éditions Orientalistes – Leiden, E.J. Brill, 1972.
- AVICENNE. Psychologie D'Ibn Sīnā (Avicenne) d'après son oeuvre ash-Shifā', éditée et traduite em français par Ján Bakoš. Prague: Editions de l'Académie Tchèque des Sciences, 1956.
- AFNAN, Soheil M. (1958) Avicenna his life and Works, London: George Allen and Unwin Ltd.
- BLACK, Deborah L. (2008) "Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows". In: S. Rahman et al. (eds.), The Unity of Science in the Arabic Tradition, edited by Springer Netherlands, vol. 11, pp. 63-87.
- CHAHINE, Osman. (1962) Ontologie et Théologie chez Avicenne. 6^a ed. Paris: Adrien Maisonneuve.
- DAVIDSON, Hebert A. (1992) Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect. New York: Oxford University Press.
- DRUART, T-A. (2000) "The human soul's individuation and its survival after the body's death: Avicenna on the causal relation between body and soul". In: Arabic Sciences and Philosophy, edited by Cambridge University Press, vol. 10, pp. 259-273.

GILSON, E. (1929-1930) “Les sources gréco-arabes de l’augustinisme avicennisant”. In: Arch. D’hist. Doctr. E littér. Du Moyen Age, t. IV, pp. 5-107.

GILSON, E. (1926-1927) “Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin”. In: Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, t. I, pp. 5-127.

GOICHON, A. –M. (1984) La Philosophie d’Avicenne et son influence en Europe Médiévale. Deuxième édition revue et corrigée. Paris: Librairie D’Amérique et D’Orient.

GOICHON, A. –M. (1937) La distinction de l’essence et de l’existence d’après Ibn Sīnā (Avicenne). Paris: Desclée de Brouwer.

VAUX, Carra de. Avicenne, Felix Alcan, éditeur. Paris: 1900

Da mudez à truculência: Uma breve história da linguagem conforme o ensaio sobre a origem das línguas

Bruna Frascolla

A pergunta de qual seja a origem da desigualdade entre os homens é um convite a imaginar a história do homem. Afinal, este que temos não é senão uma distorção do que ora foi, como a estátua de Glauco que o tempo, o mar e as tempestades desfiguraram de tal modo que ele se assemelhava menos a um deus que a uma besta feroz.¹

Restando apenas escombros, imaginar tem uma importância fundamental: assim como um artista de posse da estátua destruída pelo tempo a reconstrói por cima do que restou, o filósofo, tendo o homem moderno à sua frente, deve esforçar-se para enxergar nas suas feições as feições dos seus antepassados, imaginando um a partir do outro. Esta incumbência filosófica, por arbitrária que possa parecer, nada tem de descuidada; a imaginação aqui é meticulosa e visa ser um meio legítimo para se alcançar o estatuto de verdade – do contrário não ousaria Rousseau pôr-se frente ao Liceu de Atenas, com Platões por juízes e nada menos que o gênero humano de auditor², e dizer:

Ó homem, de qualquer lugar que sejas, quais que sejam tuas opiniões, escuta. Eis tua história tal como a cri ter lido, não dos livros dos teus semelhantes que são mentirosos, mas da natureza que não mente jamais.³

Este meio não serve só ao Discurso sobre a desigualdade, mas também ao Ensaio sobre a origem das línguas, fato que acarreta em ser narrada para nós uma história semelhante da humanidade nos dois

1. Cf. *Discours sur l'inégalité*, Préface.

2. Cf. *Discours sur l'inégalité*, Introduction.

3. *Discours sur l'inégalité*, Introduction.

livros, apenas com enfoques diversos; ou como diz Starobinski, “o Discurso sobre a desigualdade insere uma história da linguagem ao interior de uma história da sociedade; inversamente, o Ensaio sobre a origem das línguas introduz uma história da sociedade ao interior de uma história da linguagem”.⁴

Privilegiemos aqui este segundo enfoque, e trabalhemos sobretudo a história da linguagem.

Referindo-se aos “primeiros tempos”, Rousseau se explica dizendo o que entende por esta expressão: “aqueles [tempos] da dispersão dos homens, em qualquer era do gênero humano em que se queira fixar a época”⁵. Como bem sabemos que não há fala entre solitários dispersos, vemos desde já que o homem começa sua história mudo, sendo natural então a pergunta de como ele começou a falar. A tese corrente à época era a de Condillac, que pretende que a fala humana tenha se desenvolvido em duas ou três gerações, sendo assim quase imediata à existência do homem. Toda essa rapidez decorreria de um caráter de necessidade das línguas: elas seriam necessárias tanto ao desenvolvimento do pensamento quanto ao da sociedade. Em contrapartida, Rousseau imagina que o homem tenha tido dificuldades quase insuperáveis para que desenvolvesse a linguagem: é mais fácil que ela, de tão complexa, requeira um pensamento desenvolvido, resultando então em que, se a linguagem é necessária ao pensamento, o desenvolvimento da linguagem será necessário ao desenvolvimento da linguagem. Um outro impasse é o de que uma língua requer convenção para os significados das palavras, e convenções requerem sociabilidade, donde teremos assim que a palavra terá sido necessária para estabelecer o uso da palavra.⁶

4. Rousseau et l'origine des langues, pág. 356.

5. E.O.L., chap. IX.

6. Cf. *Discours sur l'inégalité*, I partie.

De fato, surgem questões embaraçosas: Rousseau chega mesmo a dizer

Quanto a mim apavorado com dificuldades que se multiplicam, e convencido da impossibilidade quase demonstrada de que as línguas tenham podido nascer e se estabelecer por meios puramente humanos, eu deixo a quem quiser empreendê-la a discussão desse difícil problema, qual foi a mais necessária, [1] a sociedade já ligada, [mais necessária] à instituição das línguas, ou [2] as línguas já ligadas, [mais necessárias] ao estabelecimento da sociedade.⁷

No entanto, nem a menção a uma possibilidade de intervenção extra-humana – quiçá divina – nos deve convencer de que ele apele para ela ou mesmo de que abandone a questão. Passemos ao Ensaio sobre a origem das línguas (que já pelo seu título nos mostra que o abandono da questão foi apenas retórico).

Voltemos à imaginação e vejamo-la um pouco mais:

A piedade, bem que natural ao coração do homem, permaneceria eternamente inativa sem a imaginação que a põe em jogo. Como nos deixamos comover com a piedade? Em nos transportando para fora de nós mesmos, em nos identificando com o ser que sofre. Nós não sofremos senão quando julgamos que ele sofre; não é em nós, é nele em que nós sofremos.⁸

Além de imprescindível à filosofia de Rousseau, ela é também imprescindível à socialização, pois como não temos acesso aos sentimentos e sensações de outrem, é necessário imaginá-los todos. Por isso não podemos ter sem imaginação sequer o sentimento natural do homem que é a piedade, uma vez que ele decorre do transporte imaginário para fora de nós mesmos ao identificarmos-nos com o ser que sofre. Mas esse transporte não é necessário somente à piedade; só podemos tomar qualquer atitude social para com determinada pessoa

7. Discours sur l'inégalité, I partie, p. 208-209.

8. E. O. L., chap. IX., p.83 e 84.

se imaginarmos que ela tem sensações – pois não temos qualquer prova disso – e mais ainda, que ela tem determinadas sensações e especular o que ela sentiria se tomássemos tais e tais atitudes. Esse transporte é então necessário para que desenvolvamos não só a piedade mas também os mais diversos sentimentos relacionado a outro indivíduo: “Aquele que nunca refletiu não pode ser nem clemente, nem justo, nem piedoso; ele pode tão-pouco ser malvado e vingativo”⁹. Assim, não posso, p.ex., ser justo se não me imaginar injustiçado, nem vingativo se não me imaginar sofrendo de uma determinada maneira no lugar daquele que quero que sofra. De maneira decisiva, Rousseau fala enfim da dependência que a sociabilidade tem da imaginação: “Aquele que não imagina não sente senão ele próprio; ele é só no meio do gênero humano”¹⁰ – solitário como aquele que está entre coisas inanimadas.

Agora vejamos então a vida do homem mudo.

A Bíblia nos fala – e isso Rousseau é obrigado a aceitar – que o homem começa sua existência falando, e que assim permanece por muito tempo; afinal, segundo a palavra revelada, é fato que Adão e Noé falavam. No entanto, já vimos que ‘primeiros tempos’, por contraditório que possa parecer, não significa ‘tempos mais antigos’, mas sim qualquer era, desde que os homens tenham estado dispersos nela. Além disso, já sabemos, a grande dificuldade está em sair da mudez; de que entrar nela seja tão difícil não temos nenhum sinal. Rousseau não obstante o tinha, ávido que era por relatos de viajantes, e diz “viu-se em ilhas desertas solitários esquecerem sua própria língua: raramente depois de muitas gerações, homens fora de seu país conservam sua primeira linguagem, mesmo tendo trabalhos comuns e vivendo entre ele em sociedade”¹¹. Os homens então podem desaprender a fala, fato que

9. E. O. L., chap. IX, p.84.

10. Idem.

11. E. O. L., chap. IX, p. 87.

aconteceu: “Dispersos neste vasto deserto do mundo, os homens recaíram na estúpida barbárie onde eles se encontrariam se fossem nascidos da terra”¹². Assim sendo, vemos que é indiferente aqui a origem divina do homem; que o que somos é decorrente agora do estado em que os homens estiveram como se fossem simplesmente nascidos da terra. Passemos pois aos primeiros tempos, da maneira que Rousseau os entende.

Na sua dispersão, com alguma família já estabelecida, todas as figuras que cercavam o indivíduo eram nada mais que rotineiras, e através do incesto famílias podiam viver isoladamente dando origem a novas gerações sem contato com seres estranhos. Assim, o que se passava entre os homens de então era que apenas a tendência natural era suficiente para uni-los sexualmente, e ao invés de preferência pelo outro, tinham hábito.

Imagine-se então um cenário meridional de muitos anos atrás para uma origem das línguas: água abundante, solo fértil com conseqüente vegetação profusa, rica de alimentos, e um clima que, longe de frio ou escaldante, chame-se de “doce”. Quanto ao homem, considere-se o como “saído das mãos da natureza”¹³, e também que segundo Rousseau “o selvagem é caçador, o bárbaro é pastor e o homem civil é trabalhador”¹⁴. Aquele que principiaria a fala nesse cenário maravilhoso seria o bárbaro, que, indo ao rio dar de beber ao rebanho, encontraria um ser que escaparia ao seu hábito: uma moça de outra família que iria também lá pegar água. Assim,

...olhos acostumados aos mesmos objetos desde a infância começaram a vê-los mais doces. O coração se comoveu com esses novos objetos, uma atração desconhecida lhe tornou menos selvagem, ele sentiu prazer

12. Idem.

13. E. O. L., chap. IX, p. 89.

14. Idem.

de não estar só. A água se tornou insensivelmente mais necessária, o rebanho teve cedo mais frequentemente; chegava-se com pressa, partia-se com pesar.¹⁵

O que desperta interesse aqui é a novidade, a curiosidade que gera um ser nunca antes visto dentro do universo restrito frequentado pelo outro. É possível que nos comuniquemos por gestos para exprimir necessidades corriqueiras; assim vivia a família. As paixões no entanto demandam mais do que os gestos: por isto aqui elas são o que tiram o homem de sua mudez. (Falando sobre a assimetria entre a comunicação visual e a auditiva, Rousseau usa como exemplo a diferença entre ver um doente padecendo e ouvir dele o seu relato sobre seu padecimento. Nesta última situação é fácil chorar sua desgraça, ao passo que dificilmente alguém vê um doente e chora.)¹⁶

Através dessa reconstituição imaginária da história (ou do rosto de Glauco, na nossa metáfora), sai-se facilmente daqueles impasses propostos pela aceitação de Condillac, pois, diz-nos Rousseau contestando-o, “fazem-nos da linguagem dos primeiros homens línguas de geômetras, e vemos que elas foram línguas de poetas”¹⁷, pois começa-se primeiro a sentir, e depois a raciocinar. Para uma “língua de geômetras” sim seriam necessários o pensamento desenvolvido e as convenções para os significados; se considerarmos, no entanto que essa linguagem era na realidade de poetas, que seguiam antes a eufonia que a gramática, os impasses caem por terra.

Houve pois um tempo áureo da linguagem. No Ensaio sobre a origem das línguas é tratada também a música justamente por conta da relação estreita que essa teria tido com as línguas, sendo a origem de ambas uma só: as inflexões proferidas pelos pastores no rio eram

15. E. O. L., chap. IX, p. 95.

16. Cf. E. O. L., chap. I.

17. E. O. L., chap. II.

ao mesmo tempo melódicas e comunicativas. Mas por mais que possamos alongar-nos sobre sua musicalidade, o que pode realmente expressar esse período como áureo é a capacidade que as línguas tinham de comunicar plenamente, e a consequente força política de sua eloquência:

Tal, por saber ler um pouco de árabe, sorri folheando o Alcorão que, se ele tivesse ouvido Maomé anunciá-lo em pessoa nessa língua eloquente e cadenciada, com essa voz sonora e persuasiva que seduzia a orelha antes do coração, e sem cessar animando suas frases com o acento do entusiasmo, ter-se-ia prosternado contra a terra gritando: grande profeta, enviado de Deus, conduzi-nos à glória, ao martírio, queremos vencer ou morrer por vós. (...) Nossas línguas, ao invés de inflexões para os inspirados, não têm senão gritos para os possuídos do diabo.¹⁸

Rousseau é explícito aqui quanto à superioridade do árabe antigo frente às línguas europeias modernas no que diz respeito à capacidade de atingir o ouvinte. Outro ponto a que devemos nos ater, ainda no âmbito político, é a capacidade que as línguas antigas como o grego arcaico e o latim permitiam que os cidadãos fossem reunidos em assembleia e que um falasse a todos, sendo escutado mesmo que tivesse por único instrumento físico a voz:

Entre os antigos as pessoas se faziam entender facilmente ao povo sobre a praça pública; falavam-lhe todo um dia sem se incomodar. Os generais discursavam¹⁹ às suas tropas; eram entendidos e não se esgotavam. (...) Que se suponha um homem discursando em francês ao povo de Paris na praça de Vendôme. Que ele grite a plenos pulmões, entenderão que ele

18. E. O. L., chap. XI

19. A tradução literal para 'haranguaiet', ao invés de 'discursavam', seria 'arengavam', que vem de 'arenga', significando esta tanto "discurso ou oração proferidas em público" quanto, mais usualmente, "discurso fastidioso, cansativo; lengalenga" (Dicionário Houaiss, p. 282). Quanto à sua etimologia, vemos que está atrelada a um significado militar: "prov. do germ. *harihrings 'reunião de exército', do qual teria resultado *arerenga e, por hapl., o lat.medv.arena 'discurso pronunciado em reuniões (inicialmente, do exército)". Devido ao seu duplo sentido mais comum, errôneo neste contexto, preferi traduzir por discursar.

grita, mas não distinguirão palavra. Heródoto lia sua história aos povos da Grécia reunidos (assemblés) em pleno ar livre, aos aplausos estrondosos.²⁰

Cada povo tem a língua que lhe convém²¹. Se as línguas da antiga Grécia e da antiga Roma tinham tanto poder e permitiam aquele diálogo público e intenso era porque seus povos eram livres; mais ainda, eram o que Rousseau chama de ‘peuples assemblés’, povos que se reúnem em assembleia. É bem certo que o Contrato Social não prega que deva haver um modelo padrão, e sim prescreve formas de governo para diferentes tipos de povos, variando, p. ex., no tamanho de sua população, de sua extensão e na qualidade do solo que habita; mas se não é possível eleger um melhor governo, é possível eleger o melhor governo que convém ao que podemos chamar do povo mais perfeito, e o sabemos qual é, pois consta no Contrato: “Se houvesse um povo de Deuses, ele se governaria democraticamente”²². Democrático, entenda-se, é o governo em que as leis são decididas e executadas por cada cidadão, sendo tanto as decisões quanto as execuções discutidas, naturalmente, em assembleia²³. Ainda falando dos tempos antigos, Rousseau menciona no *Ensaio*²⁴ que era a persuasão o que dava força pública, e para que se seja realmente persuasivo é necessária a eloquência. Se a persuasão cai enquanto fonte de força pública, cai também a necessidade de eloquência, e como “as línguas se formam naturalmente sobre as necessidades dos homens; elas mudam e se alteram segundo as mudanças dessas mesmas necessidades”, extingue-se aquela eloquência de Maomé.

20. E. O. L., chap. XX.

21. Cf. E. O. L., chap. XX : “Esses progressos não são nem fortuitos, nem arbitrários, eles decorrem das vicissitudes das coisas. As línguas se formam naturalmente sobre as necessidades dos homens; elas mudam e se alteram segundo as mudanças dessas mesmas necessidades.”

22. C.S., livre III, chap. IV.

23. Cf. C. S., livre III, chap. IV.

24. Cf. chap. XX.

Forçosamente então o motivo dessa degeneração das línguas não foi outro senão o da mudança das necessidades: afinal, para que servem engenho e arte se canhões se fazem muito bem entendidos e respeitados? Quanto às assembleias, não mais há também por não haver necessidade: melhor é para dominar o povo deixá-lo disperso, e como nada há para debater com ele, restam-lhes apenas sermões para os quais também não é necessária qualquer eloquência. A linguagem, cada vez menos necessária, pode mesmo restringir-se, no âmbito público, a cartazes na esquina dizendo “Deem dinheiro!” e a soldados nas casas exigindo-o²⁵. Ilustrando isto está a dificuldade que temos em nos comunicar a distância – mesmo em recintos pequenos e com público tão menor que o número de atenienses ou de uma tropa dispersa ao ar livre, nossa comunicação é penosa sem tecnologia.

A história então tem início e fim coincidentes: sai-se de uma primeira dispersão natural ao homem e uma conseqüente mudez para uma outra dispersão causada por ele próprio, com sua outra mudez, vivendo apenas com a linguagem simples da truculência.

Referências bibliográficas

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discours sur les fondements et les origines de l'inégalité parmi les hommes. Manchecourt: Garnier-Flammarion, 2006.

_____. Essai sur l'origine des langues. Manchecourt: Flammarion, 2001.

_____. Du Contrat Social. França : Aubier, 1943.

STAROBINSKI, Jean. Jean-Jacques Rousseau : la transparence et l'obstacle suivi de sept essais sur Rousseau. Saint-Amand : Gallimard, 2009.

DICIONÁRIO Houaiss da língua portuguesa. 1ªed, Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2001.

25. Idem.

Crítica da pintura pura, de Greenberg x Realismo em Edward Hopper

Cintia Sobral Coelho

Resumo: O projeto a ser apresentado pretende discutir algumas questões acerca da transição entre modernismo e contemporâneo na arte; avaliando as transformações do discurso modernista entre os anos 30 e 60 e contextualizando as influências do crítico de arte usado: Clement Greenberg. Para ele o modernismo deu-se a com a intensificação de uma autocrítica que se iniciou com Kant, que – “usou a lógica para estabelecer os limites da lógica” e, reduzindo sua jurisdição, deixá-la mais segura no que lhe restou; assim, a arte também teve que determinar o que era peculiar a si mesma, ou seja, uma crítica da pintura como pura. Para Greenberg, enaltecer a pintura, fazer a obra ser vista antes de tudo como obra pintada do que pelo que há pintado nela, era a melhor maneira de ver qualquer tipo de pintura. A arte abstrata se encaixava em tal definição, glorificando a planaridade e o não-figurativo. Porém, nos anos 30 o termo “moderno” era abrangente, assim, artistas realistas como Hopper estariam subsumidos sob o conceito de “moderno”. Já nos anos 60, devido à grande influência de Greenberg e o seu ensaio “Pintura Modernista”, uma arte como a de Hopper corria o risco de não ser mais considerada moderna pelo fato de não ser abstrata. Porém, poucos anos depois, o Expressionismo Abstrato já era considerado um estilo superado e estéril, inclusive por Greenberg. Finalmente, com a arte pop, o trabalho de Hopper voltou a ser considerado moderno e tido pelos artistas da pop como um precursor da pintura contemporânea.

Palavras-Chave: Crítica, estética, pintura, realismo.

Este artigo é parte de um plano de trabalho que pesquisou “A transformação do real em Edward Hopper como contribuição para a crítica de arte contemporânea”. Inicialmente, foi feita uma análise acerca da vida e obra do artista e um estudo dos textos críticos sobre ele. Em seguida, a partir da análise do artigo “Pintura Modernista” (1960) de Clement Greenberg - crítico de arte a favor da exclusão da arte figurativa como integrante do modernismo, e influenciado pela autocrítica kantiana - houve uma discussão sobre como tal influência definiu o discurso modernista e de que modo ocorreu a contraposição entre o realismo em Edward Hopper e o discurso modernista oficial, que em dado momento na década de 50 questionou a inclusão do artista como membro por não atender ao que a crítica esperava da pintura da época, como a ênfase na bidimensionalidade do suporte e a abstração.

Quando a arte do século XX teve seu primeiro grande rompimento com a tradição, ficou conhecida por sua quantidade de mudanças e experimentos, tanto na pintura como na escultura e arquitetura. A partir de então, os artistas sentiram que os temas usados para obras de arte (história, religião e mitologia, basicamente) não faziam necessariamente parte de suas vidas, não eram o que sentiam e queriam expressar em seus trabalhos. Eles queriam agora pintar somente o que lhes agradavam, e essa atitude constitui o início da arte moderna.

De acordo com Greenberg, o modernismo não se ateve, no entanto, somente à arte ou à literatura em geral, era um momento em que parecia que as coisas não poderiam mais continuar como estavam e novos alicerces tinham de ser encontrados. Basicamente, pode-se dizer que a teoria greenbergueana é formulada num problema central: a definição e autenticação da arte moderna. Segundo Greenberg, durante o século XIX surgiu um novo tipo de crítica, que veio com o Iluminismo e se caracterizou por exigir uma justificação racional de cada forma de atividade social. Para ele, as artes naquele momento, por conta do Iluminismo, “davam a impressão de que seriam assimiladas como entretenimento puro e simples”. Elas só escapariam desse nivelamento se demonstrassem que o tipo de experiência que propiciavam era válido por si mesmo e não poderia ser obtido a partir de nenhum outro tipo de atividade. Com este objetivo como base, cada forma artística teria a intenção de demonstrar, através de operações que lhe eram peculiares, seus efeitos exclusivos; e deste modo, as artes teriam empreendido uma autocrítica semelhante à feita por Kant.

Greenberg recorre a Kant por ter encontrado, sobretudo na Crítica da Razão Pura, uma atitude que, para ele, se mostrou importante para se refletir a arte moderna. Quando Greenberg se refere a uma atitude crítica semelhante ao kantiano, ele imagina a idéia de uma área de conhecimento “que verifica seus próprios princípios e que fornece

meios pertinentes para se verificar tais princípios.” É por esta postura que Greenberg tem Kant como o primeiro modernista, descrevendo o modernismo como sendo a “intensificação e quase exacerbação dessa tendência que teve início com o filósofo” e considerando modernista a obra que tem como tema a própria arte; no caso da pintura, seria uma pintura modernista a que tivesse como tema o próprio ato de pintar, usando seus elementos próprios apenas, e não qualquer outro elemento que pudesse ser compartilhado ou emprestado de outro tipo de arte. É no sentido de que tal procedimento eliminasse da pintura os efeitos específicos de outras artes que não fossem pintura que a arte se tornaria “pura” para ele.

Para Greenberg, a essência modernista está no uso de métodos característicos de uma matéria para criticar tal matéria, não para subvertê-la, mas para “entrincheirá-la”. Deste modo, parece natural que a crítica tenha surgido primeiramente na filosofia, “que é crítica por definição”. Greenberg argumenta que, assim como fez Kant, usando a lógica para estabelecer os limites da lógica - apesar de reduzindo sua jurisdição – e deste modo, deixá-la mais segura no que lhe restou, “o modernismo critica do interior mediante os próprios procedimentos do que está sendo criticado”.

Greenberg diz: “A prática de uma arte foi, ao mesmo tempo, uma autocrítica daquela arte”. Como resultado, cada arte se tornou “pura”, e em tal “pureza” seria garantida seus padrões de qualidade e sua independência perante as outras. No conceito dele, “pureza” significa autodefinição”, e a autocrítica nas artes tornou-se um modo de autodefinição absoluta. Assim como a noção de razão pura de Kant, em que o modo de conhecimento puro era aquele em que não havia qualquer mistura de empírico, ou seja, um conhecimento puro a priori, a pintura modernista era uma pintura pura, no sentido em que se podia “deduzir os princípios peculiares à pintura como pintura”, notar o que

fazia essencialmente dela uma pintura. Segundo Greenberg, a arte realista e naturalista dissimulava os meios e usava a arte para ocultar a arte, assim, o modernismo chegou para usar a arte para chamar atenção para arte.

Para Steinberg, o modernismo greenbergueano se posiciona em oposição aos grandes mestres, mas com tal oposição se tornando instável, na opinião dele, o modernismo teria de ser, então, definido por outros critérios; afinal, nesse momento surgiram o minimalismo e a arte pop, os quais não foram absorvidos por Greenberg, o que também foi causa da crítica de Steinberg a Greenberg.

Sobre a suposta intenção da arte de enganar e dissimular, Steinberg comenta: “Ora, não pode haver dúvida de que há, e de que sempre houve, pessoas que olham imagens realistas como se fossem reais”; e afirma: “é como se nos dissessem que a poesia moderna é a primeira a chamar a atenção para o seu próprio processo, enquanto Dante, Shakespeare e Keats teriam simplesmente usado a métrica e a rima para contar histórias”. Na opinião de Steinberg, o problema está ligado ao ilusionismo da pintura dos grandes mestres. Estes, sempre levavam em conta a tensão entre a superfície e a ilusão, ou entre fatos físicos e seu conteúdo figurativo, mas, no entanto, não queriam explicitar essa tensão. O contraste, na verdade, não é uma questão de essência, apenas de ênfase, onde os grandes mestres reconhecem os fatos físicos do meio, porém não explicitamente; ou seja, a diferença entre seus objetivos e os da pintura modernista torna-se ainda mais obscura, pois se reduzem a tendências subjetivas do espectador. Afinal, é ele quem tende a, observando uma pintura, ver a ilusão “antes de vê-la como pintura”, o contrário do que Greenberg desejava: que o efeito plano das pinturas fosse percebido antes mesmo de se perceber o que contém nessa planaridade. Para ele, num quadro modernista, enaltecer a pintura, fazer a obra ser vista antes de tudo como obra pintada do que pelo que há pintado nela, suas imagens, isto era chamar atenção para a arte.

Em seu artigo “Outros critérios” (1972), Steinberg diz que o citado ensaio de Greenberg reduz a arte dos últimos cem anos a um “elegante fluxo unidimensional”. Ele conclui que, no sistema de Greenberg, a pintura esvaziou-se de qualquer narrativa ou conteúdo simbólico, afinal, tal conteúdo era partilhado com a literatura. A tridimensionalidade, sendo domínio da escultura, fez com que a representação de volumes fosse abandonada, para preservar a autonomia da pintura, porque “a mais leve sugestão de uma entidade reconhecível basta para evocar associações desse tipo de espaço (tridimensional)... e ao fazê-lo aliena o espaço pictórico da bidimensionalidade, que é a garantia da independência da pintura como arte”. Porém, e se o espectador, ao olhar uma obra realista, por exemplo, possuindo o hábito de “abstrair-se das indicações de espaço em profundidade até ver a disposição em superfície de seus elementos formais?”. Steinberg questiona, então: será que a pintura de um grande mestre perderia seu valor como arte se, antes de ser vivida como ilusão, fosse apreendida em sua planaridade? Ou um desenho de Rembrandt se tornaria modernista se os seus traços ou pinceladas nos fosse notado antes, ou ao mesmo tempo, que a própria imagem da obra? Assim, parece que dissimular ou ocultar sua arte nunca foi a intenção do artista.

Para Greenberg, é a bidimensionalidade que dá a garantia da independência da pintura como arte e, assim, na intenção de excluir o representativo, a pintura moderna se tornou abstrata. Porém, não é que a planaridade na pintura seja absoluta, ou a exclusão da representação de objetos reconhecíveis seja total para Greenberg, apenas a ilusão escultural não é permitida, mas a ilusão óptica é e deve ser usada; enquanto os outros tipos de pintura permitem uma ilusão em que nos aprofundamos na imaginação e significados, o pintor modernista nos traz o deslocamento literal, com nossos próprios olhos. Segundo Greenberg, quanto mais as normas são rigorosamente definidas,

menos liberdades se poderão permitir nelas, em muitas direções. As convenções da pintura são limites que o modernismo amplia, porém, antes que um quadro deixe de o ser para se transformar num objeto arbitrário; no entanto, quanto mais limites, mais eles têm de ser observados e revistos.

Arthur Danto, como filósofo e crítico de arte americano, contemporâneo de Greenberg, define a história do modernismo como “a história da purificação, da limpeza generalizada, do libertar a arte do que quer que lhe fosse acessório”, diz em seu livro *Após o Fim da Arte*. Ele afirma que, em sua leitura de Kant, Greenberg definiu dois princípios. Um, baseado na formulação das relações entre juízo do belo e a aplicação de regras, diz:

O conceito de arte bela não permite que o juízo sobre a beleza de seu produto seja obtido a partir de alguma regra que tenha um conceito como seu fundamento determinante, e por conseguinte que tenha como base um conceito relativo ao modo em que o produto é possível. Por isso a arte bela não pode ela própria conceber a regra segundo a qual ela pode realizar seu produto.

Greenberg creditava a si o bom gosto; segundo Danto, tal ato se dava tanto por temperamento como por experiência. Dizia que “o olho experiente tende sempre para o que definitiva e positivamente bom na arte, conhece-o aí, e não ficará satisfeito com nenhuma outra coisa”, ou seja, ele ficará insatisfeito com qualquer coisa que não seja satisfatório em si. Para Danto, a estética kantiana é pressionada a responder a questão do que é bom em arte, “para que fim a arte é boa”; porém, como diz Danto: “o que o prático tem haver com a arte?”.

Outro princípio kantiano adotado por Greenberg é formado a partir da razão, de que a estética era totalmente separada do prático; o juízo do belo tinha que ser implicitamente universal, porque a universalidade, para Kant, seria “incompatível com o lucro, e, portanto,

com a praticidade”. Na opinião de Danto, é a partir dessa universalidade tácita dos juízos estéticos que Greenberg definiu a tese de que a arte é uma só, pretendendo com isso demonstrar “que não havia diferença em nossa experiência estética do abstrato em contraposição à arte representacional”. Para Greenberg, alguém que não fizesse um esforço para experimentar ou apreciar a arte abstrata não teria nem mesmo o direito de se pronunciar em nenhum tipo de arte, sequer a arte abstrata; afinal, “não se deram ao trabalho de acumular experiência suficiente para fazê-lo, e a esse respeito não faz diferença a experiência que se tenha acumulado em outros campos da arte”.

Para Danto, no entanto, num período em que a abstração era quem detinha o poder, os realistas ainda existiam em grande número em Nova York, e não queriam ceder sua ascensão ao expressionismo abstrato, que era considerado alto modernismo, e exemplo de tal. Um deles, Edward Hopper ficou conhecido por ser o pintor que melhor retratou o cotidiano americano e por seu modo característico de privilegiar o uso da luz, assim como o aspecto fotográfico de suas pinturas, que faz com que seja transmitido certo silêncio entre os personagens e paisagens. Apesar de Hopper pintar já no século XX, algumas de suas características e elementos são típicos de tradições anteriores, européias, como o Impressionismo Francês, que já pintava o dia-a-dia e divertimento da classe média urbana, assim como o uso marcante da luz. Hopper estudou ilustração, depois artes gráficas, até passar a estudar pintura com Robert Henri, tendo como alguns de seus colegas, George Bellows e Rockwell Kent; trabalhou como desenhista publicitário e ilustrador até os 42 anos, quando resolveu dedicar-se a arte em tempo integral. Começou num estilo muito peculiar, simbólico e realista ao mesmo tempo, estilo este que pouco mudou ao longo da carreira. Apesar de ter vivido e produzido no apogeu do abstracionismo, nunca abandonou a pintura figurativa realista. Hopper uniu-se ao seu

professor, Robert Henri, e os chamados “artistas independentes”, contra as práticas da National Academy, liderando muitos protestos. Afinal, o expressionismo abstrato era o centro das atenções, e Hopper e os artistas realistas é que eram marginais e podiam ser excluídos do meio artístico acadêmico. Hopper pintava fielmente à tradição americana, seu tema era o cotidiano, as cidades, a invasão destas no campo, o mar e o “ensimesmamento”. Porém, diferente dos seus colegas da American Scene, Hopper sempre afirmava não ter intenções explícitas ou críticas a fazer com seus quadros; seu único conceito era pintar o que via a sua volta, ou melhor, a lembrança do que via, sem qualquer sentimento, significado ou motivo consciente.

Danto comenta sobre o uso do nu em Hopper, por exemplo, por ele pintar mulheres em situações em que poderiam naturalmente estar despidas. Para Hopper, pintar as cenas, os objetos, os personagens de forma natural e real, era essencial. De fato, segundo Danto, Hopper estava incluído na segunda mostra do Museu de Arte Moderna “Paintings by Nineteen Living Americans”. Porém, apesar de Alfred Barr o considerar “o pintor mais interessante da América”, o crítico Ralph Pearson criticou a mostra como “o inverso daquilo que caracterizava o movimento moderno”.

Afinal, as obras de Hopper eram o exato oposto do expressionismo abstrato. Nada tinham de formas que sugerissem o abstrato ou planaridade, na verdade, era fácil esquecer de que era uma pintura a se observar. O aspecto realista, quase fotográfico, de suas pinturas fazia com que naturalmente o observador mergulhasse na obra; o caráter voyeur, típico da maioria de suas obras intensifica ainda mais a identificação e a imaginação, o espectador torna-se personagem da obra, ele está presente nas cenas a observar o cotidiano absorvido daquelas pessoas.

Greenberg, considerado o mais importante crítico de arte americana na época, por ocasião da exposição anual do Museu Whitney, escreve:

É necessário imaginar uma nova categoria para definir o que faz Hopper. Os seus meios técnicos não têm originalidade, são impessoais e de uma grande mediocridade. Mas o seu sentido de composição basta, no fundo, para nos dar uma idéia da vida americana, coisa que a nossa literatura não faz. (...) Hopper é, muito simplesmente, mau, mas se fosse melhor pintor, não seria provavelmente um artista tão bom.

Em 1913, o termo “moderno” era usado para definir muitos tipos de arte, não só os impressionistas, como os pós-impressionistas e tantos outros, também os abstracionistas e os não-objetivistas; porém eram apenas parte da modernidade, assim como Hopper, o que não se traduzia como ameaça ao realismo. Entretanto, na década de 50, em conseqüência ao expressionismo abstrato, a arte do tipo de Hopper corria o risco de ser suprimida por um modernismo radicalmente definido pela abstração. Hopper protesta junto a outros artistas realistas em campanha contra o abstracionismo, acusando o Museu de Arte Moderna de favorecer obras deste estilo e à “arte não-objetiva”, excluindo o realismo. Assim, lançam a revista *Reality*, uma insistência no esforço de salvar a pintura realista. Danto diz que, naquela época, “um jovem artista que fizesse uma pintura figurativa o faria com o sentimento de estar aderindo a uma prática perigosa e herética”.

No entanto, em cinco ou seis anos o conflito havia essencialmente terminado. Em 1930, Greenberg via a abstração como algo inevitavelmente histórico, um imperativo na arte. Danto diz que no artigo “O caso da arte abstrata” (1959), ele (Greenberg) sugere que a representação é irrelevante, é a unidade usada na forma do abstracionismo de uma pintura que é mais importante para sua qualidade e não suas imagens. Greenberg afirma ainda, que o figurativismo é muito mais apreciado, em essência e plenitude, “quando as identificações do

que elas representam estão apenas secundariamente presentes à nossa consciência”, lembrando quando disse que a pintura modernista não abandonou a representação de objetos reconhecíveis, somente a representação do tipo de espaço em que objetos reconhecíveis poderiam habitar; o que também coloca Hopper e os realistas em uma etapa inferior da evolução histórica da arte.

Ao fim de alguns anos, Greenberg afirmou não haver uma diferença básica entre abstracionistas e realistas; afinal, o que importava em certo nível era a qualidade e não o tipo de arte ali. Para Danto, o Armory Show de 1913 deixou claro que era pouco importante tal diferença entre independentes e acadêmicos, em comparação com a diferença desses com o cubismo ou o fauvismo e outros tipos de arte considerada moderna. Assim como hoje a diferença entre figuração e abstração na pintura “é muito menos importante do que a diferença entre a pintura, em qualquer modo que seja, e o vídeo, por exemplo, ou a arte performática”. Tal discussão da arte moderna, entre defensores do expressionismo abstrato, como Greenberg, e os realistas, como Hopper, foi capaz de desviar a percepção do que realmente estava acontecendo na época.

A arte a partir da década de 60 foi considerada (por vários autores) como uma “arte depois do fim da arte”, havendo a recusa em se considerar uma arte não-estética ou antiestética como arte; ao mesmo tempo, houve uma reflexão do olhar do abstrato como não-arte, o que era difícil de ser aceito por Greenberg. Porém, no início da década de 60, falar em arte e falar em pintura era quase pleonasmos; as definições, os academicismos e os protestos por um lugar de destaque, ou mesmo uma inclusão em determinada categoria, se tornou irrelevante para como o futuro que eles imaginavam (ou não imaginavam) ocorreria. Com o surgimento de um novo estilo de arte nos anos sessenta, a pop art, que pegou elementos de várias tradições, utilizando imagens do cotidiano,

querendo refletir a vida urbana e talvez fazer da arte um sinônimo da vida, tudo envolto à muita intenção irônica, Greenberg a considerou como uma forma de kitsch. Em compensação, os representantes da pop elegiam Hopper como um dos seus precursores.

Referências bibliográficas

DANTO, Arthur C. Após o fim da arte: A arte contemporânea e os limites da História. 1º ed. Tradução: Saulo Krieger. São Paulo: Edusp/Odysseus Editora, 2006.

KRANSZFELDER, Ivo. Hopper: Visões da realidade. Edição especial aniversário 25 anos. Taschen, 2006.

LAMBERT, Rosemary. A Arte do Século XX. (Coleção História da Arte da Universidade de Cambridge). Edição integral. São Paulo: Circulo do Livro S.A, 1988.

GONÇALVES, Rosa Gabriella C., Forma e Gosto na Crítica do Juízo, 2006. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

GREENBERG, Clement. Pintura Modernista. In: FERREIRA, Glória, COTRIM DE MELLO, Cecília (Organização, apresentação e notas). Clement Greenberg e o debate crítico. Tradução: Maria Luiza X. de A. Borges. 2º ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001. Parte I, cap. 8, pg. 101-110.

STEINBERG, Leo. Outros Critérios. In: FERREIRA, Glória, COTRIM DE MELLO, Cecília (Organização, apresentação e notas). Clement Greenberg e o debate crítico. Tradução: Maria Luiza X. de A. Borges. 2º ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001. Parte II, cap. 4, pg.175-210.

O argumento da precedência de natureza do não-ser ao ser na discussão sobre a eternidade do mundo em Tomás de Aquino

Evaniel Brás dos Santos*

O objetivo do presente trabalho é expor a posição de Tomás de Aquino na discussão sobre a eternidade do mundo ocorrida no século XIII. Para tanto, este texto está dividido em três partes. Na primeira apresentaremos a noção de criação. Na segunda exporemos os motivos pelos quais Tomás afirma a possibilidade do mundo ter existido sempre no opúsculo *Sobre a eternidade do mundo*. Na terceira parte, apresentaremos como Tomás distingue a noção de eternidade da noção de existir sempre.

Adota-se esse procedimento devido ao fato de Tomás no opúsculo *Sobre a eternidade do mundo* investigar se as noções de criação e existir sempre são contraditórias ou não¹. Se compararmos a ordem de exposição da discussão sobre a eternidade do mundo no opúsculo citado com a ordem de exposição da mesma discussão na *Suma contra os Gentios* e na *Suma de Teologia* perceberemos que a noção de criação sempre precede a afirmação da possibilidade do mundo ter existido sempre, uma vez que para o aquinense tal possibilidade é uma modalidade da criação. Na *Suma contra os Gentios* Tomás investiga tal possibilidade nos capítulos 31 ao 38². Todavia, anteriormente a estes

*. O presente trabalho é o resultado final da iniciação científica 2008/09, cujo plano de trabalho teve como tema: Criação e eternidade no *De Eternitate Mundi* de Tomás de Aquino. Tal plano esteve vinculado ao projeto: o uso da Física de Aristóteles na discussão sobre a eternidade do mundo do professor Dr. Tadeu Mazzola Verza. Agradeço sinceramente ao professor Tadeu Verza por me iniciar na leitura de Tomás de Aquino e por orientar minha pesquisa no período vigente da bolsa.

1. Sobre uma abordagem sistemática do opúsculo *Sobre a eternidade do mundo* e o vínculo deste com outras obras de Tomás de Aquino, vide: MACEDO, J. M. Costa. *A propósito do opúsculo A cerca da Eternidade do Mundo de S. Tomás de Aquino*. *Medievalia* 9, 1996, pp. 31-149.

2. Sobre a discussão nestes capítulos, Vide: KRETZMANN, Norman. *The metaphysics of creation: Aquinas natural theology in Summa contra gentiles II*. Oxford: Clarendon Press, 1999. P. 143-182.

capítulos, Tomás demonstra nos capítulos 6 ao 30 ser necessário que todas as coisas sejam criadas por Deus. Do mesmo modo, na Suma de Teologia, primeiro Tomás demonstra nas questões 44 e 45 a criação do mundo para na questão 46 demonstrar a possibilidade do mesmo ter existido sempre. Nessa medida, antes de apresentarmos os motivos pelos quais Tomás de Aquino afirma a possibilidade do mundo ter existido sempre, convém tratar da noção de criação.³

Tomás define a noção de criação da seguinte maneira: “Como já dissemos, não devemos considerar somente a emanção de qualquer ser, de um agente particular, mas também o da totalidade dos seres, da causa universal que é Deus: e é a esta emanção que designamos com o nome de criação”.⁴

3. Para uma análise mais detalhada da noção de criação enquanto resultado da noção de causa, consulte-se os seguintes textos de Aertsen: AERTSEN, Jan A. Tomás de Aquino: Por natureza, todas as pessoas anseiam pelo saber. In: KOBUSCH, Theo (Org.), *Filósofos da idade Média*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003, pp. 249-268; AERTSEN, Jan. *Nature and Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought*. Leiden: Brill, New York, 1998, pp. 119-127; AERTSEN, Jan A. “Aquinas's philosophy in its historical setting”. In: Kretzmann, N. e STUMP E. (Editors), *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996, pp. 12- 37.

4. S. Th. Ia, q. 45, a. 1, resp. Tradução: Alexandre Correia. Livraria Sulina Editora, 1980. A noção de emanção servi de recurso para explicar a criação, nessa medida difere de outros usos de “emanção”: “Criação para Aquino requer três emanções de dois tipos distintos. Primeiro, há as emanções internas ou processões no interior da essência divina. Aí se produz reais distinções e relações com o Princípio. Estas duas emanções são necessárias e absolutas (‘com uma necessidade absoluta’) e natural. Elas são emanções do Primeiro e a mais simples união do Primeiro: mais simples unidade. Isto equivale a dizer, que há a emanção da Palavra que é o resultado necessário e natural de Deus se conhecer, e a emanção do Espírito que é o resultado necessário e natural do amor-próprio divino. Aquino nos fala na Summa contra os Gentios que ‘por necessidade, porque Deus sempre se conhece’, o resultado necessário deste conhecimento de si mesmo é a ‘emanção’ do conceptum de Verbum, ‘o qual procede naturalmente do Pai’ (Summa contra Gentiles 4.11). ‘Conceptio Verbi divini est naturalis’ (Summa Theologiae I.41.2 ad. 4). Estas emanções são precisamente naturais e determinadas; natural [nesse contexto] é o que é ordenado a um só resultado (Ibid. I.41.2: natura determinata est unum). Se estas processões não fossem necessárias, mas contingentes de forma que elas poderiam ou não acontecer, o que procederia seria uma criatura [terceiro tipo de emanção], não um ser divino. A mesma necessidade da natureza divina determina a emanção do Espírito como amor, e, como com o Filho, é necessário que o que procede seja igual a seu princípio (De Potentia 10.2 ad. 5). Igualdade como uma característica também é especialmente destinada à Palavra como a emanção do primeiro do Pai que é o princípio das processões Trinitárias. ‘A primeira coisa que procede da unidade é a igualdade e então a multiplicidade procede. Do Pai, para quem, de acordo com Agostinho, a unidade é própria, o Filho processa, a quem a igualdade é apropriada, e então a criatura vem depois, a esta pertence a desigualdade (S. Th. I, 39. 8)”. Para Aquino a processão do Filho é a causa e razão de todas as emanções subsequentes” HANKEY, Wayne J. *Ab uno simplici non est nisi unum: The place of natural and necessary emanation in Aquinas's doctrine of creation*. In: *Divine creation in Ancient, Medieval, and early modern thought*. Edited by: Michael Treschow, Willemien Otten and Walter Hannam, Leiden: Brill, Boston, pp. 310-333, 2007, p. 329.

Na primeira parte da definição acima, ou seja, a parte que diz “não devemos considerar somente a emanção de qualquer ser, de um agente particular”, Tomás está se referindo às causas e aos efeitos mais gerais. Estas causas e estes efeitos são aqueles em que um agente necessita que algo preexista para que ele possa agir. Segundo Tomás é a partir da observação destes eventos que a razão humana chega ao conhecimento da criação divina, pois sempre que nos deparamos com algo podemos perguntar pela causa deste algo. O exemplo que Tomás usa de causa e efeito particular que pode servir para a razão humana chegar ao conhecimento da criação divina é a metáfora do artesão e de sua arte⁵. Esta metáfora consiste no seguinte: o artista começa a fazer sua obra a partir de outra coisa que já existe, e quando termina ela será independente dele. Nesta metáfora, o artista começa a fazer⁶, ou seja, se movimenta em direção a algo que já existe (causa material) para, a partir deste algo, fazer sua obra, em outros termos, o artista depende deste algo para produzir. Este ir em direção a algo significa que ele nada vai tirar de si para produzir. E depois de terminar sua obra, esta será independente, quanto à existência, de seu produtor. Assim, se poderá dizer que esta obra existe agora porque foi feita antes.

A depuração desta metáfora, depuração esta que é indispensável para que ela possa servir de recurso para a razão humana inteligir a criação divina, ocorre da seguinte maneira: diferentemente do artesão que começa a fazer sua obra, Deus não começa a criar, pois, sendo sua ação eterna, não há um antes e um depois temporal a esta ação.

5. “Assim o artífice produz uma determinada forma na matéria por causa do exemplar considerado, quer esse exemplar lhe seja exterior, quer seja concebido interiormente na sua mente”. S. The. q. 44, a. 3, resp. “(...) como a casa existente na matéria é semelhante à existente na mente do artífice”. Idem, ad. 2. “Assim o artífice opera com as causas naturais, p. ex. a madeira e o ar, que não são causados pela ação da arte, mas pela da natureza”. S. The. q. 45, a. 2, resp. Cf. S. The. la. q. 45, a. 6, resp; q. 45, a. 7, resp. S. C. G. II, cap. XXIV, 4. Tradução de D. Odílio Moura, O.S.B. Sulina; Edipuc-RS, 1993. Ver também: HAUSER, R. E. Avicenna, Aliqui, and the thomistic doctrine of creation. Proceedings of Thomistic Summer Institute, University of Notre Dame, 2000, p. 1; STORCK, Alfredo Carlos. Eternidade, Possibilidade e Emanção: Guilherme de Auverne e Tomás de Aquino leitores de Avicena. Revista de Filosofia Analítica, Volume 7, Número 1, pp. 113-149, 2003, p. 142.

Além disso, Deus, segundo Tomás, não depende de algo preexistente para criar, pois se dependesse, as coisas viriam deste algo preexistente. E, nessa medida, Deus não seria a “causa universal da totalidade dos seres”, como está na segunda parte da definição citada acima, uma vez que haveria algo independente dele quanto à existência. Portanto, é necessário que tudo que não seja Deus provenha dele.⁷

A totalidade dos seres, ou seja, o que habitualmente Tomás denomina por mundo⁸, é o efeito da ação causativa de Deus. E esta ação, não pressupõe a matéria⁹, visto que Deus é a causa da matéria. Nessa medida, a criação, segundo Tomás, ocorre a partir do nada (ex nihilo):

Pois o precedente a modo de emanação particular não lhe é pressuposto a esta; assim, à geração do homem não é pressuposta a existência do homem, mas o homem é feito do não-homem, e o branco, do não-branco. Por onde, considerando-se a emanação universal de todos os seres, do primeiro princípio, é impossível seja pressuposto qualquer ser a essa emanação. Pois, o nada é o mesmo que nenhum ente. Por onde, assim

6. Este fazer não pode ser entendido como “criar”, uma vez que contradiz a noção de criação a preexistência de algo. E, como, o artista só faz a partir de algo ele não é criador, pois só Deus pode criar. Cf. S. C. G. II, Cap. XX, cujo título é: “nenhum corpo pode criar”.

7. “Um é o modo de se inteligir o agente particular, que pressupõe alguma coisa para causar outra; e outro o de se inteligir o agente universal, que produz o todo”. S. The. Ia. q. 46, a. 1, ad. 1. Se alguma coisa é efeito de Deus, ou provém de algo preexistente ou não. Se não provém, fica confirmado nosso propósito, ou seja, que Deus produz algum efeito sem nada de preexistente. Mas se provém de algo preexistente, ou se cai no processo infinito, o que é impossível haver nas causas naturais, segundo prova o Filósofo (II Metafísica 2, 994a; Cmt 2, 299s) ou chegar-se-á a um primeiro que não pressupõe outra coisa. Tal não pode ser senão Deus. Ora, foi demonstrado que Deus não é matéria de coisa alguma e que não pode haver coisa alguma, fora de Deus, de que Deus não seja a causa do ser, como foi demonstrado acima.” S. C. G. II, cap. XVI, 1. “E sobretudo é impróprio dizer que algum corpo crie, pois nenhum corpo age senão por contato ou movendo. Assim requer a para sua ação algo de preexistente que possa ser tocado ou movido; o que é contra a noção de criação. S. The. Ia. q. 45, a. 5, resp. Cf. S. The. Ia. q. 45, a. 5, ad. 1. Ver: STORCK, Alfredo Carlos. *Eternidade, Possibilidade e Emanação*, p. 142., pp. 140-143.

8. “(...) Se a universalidade das criaturas, designadas atualmente pela denominação de mundo, começou (...)”. S. The. Ia. q. 46, a. 1

9. “a matéria, conforme sua essência, é ente em potência, que também pode ser ou não ser, e em razão da matéria existem coisas corruptíveis, como, por exemplo, o animal porque é composto de elementos contrários, e o fogo porque a sua matéria é sujeito de contrários”. S. C. G. II, cap. XXX, n. 7.

como o homem é gerado do não-ser, que é não-homem, assim também a criação, que é a emanação do ser total, procede do não-ser que é o nada.¹⁰

É em torno da expressão “criação a partir do nada” que está inserida a discussão sobre a eternidade do mundo no século XIII. A posição de Tomás nesta discussão, notadamente no opúsculo *Sobre a eternidade do mundo* é a seguinte: se as noções de criação e existir sempre são contraditórias ou não. Se são é impossível um mundo criado sem início temporal. Se não são é possível, escreve Tomás:

Como é próprio da onipotência de Deus exceder toda a força e todo o entendimento, todo aquele que diz poder entender-se nas criaturas algo que não pode ser feito por Deus cerceia claramente a onipotência de Deus. (...) Portanto, toda a questão consiste [em saber] se algo ser criado por Deus segundo a totalidade de seu ser e não ter início de duração são aspectos que repugnam entre si ou não. Que não existe tal repugnância mutua mostra-se como segue. Se houver tal repugnância, isso apenas será devido ou a uma destas razões ou ambas: ou porque é necessário que a causa atuante seja anterior em duração, ou porque é necessário que o não ser seja anterior [também] em duração por dizer-se que o que é criado por Deus é feito do nada.¹¹

Quanto ao primeiro motivo, ou seja, se é necessário que a causa atuante seja anterior em duração ao seu efeito, Tomás afirma não ser necessário que Deus preceda o mundo criado em duração¹². Esta conclusão é obtida por via da indução¹³, isto é, pela observação de certa quantidade de efeitos e causas naturais, as quais são de dois tipos:

10. S. The. Ia, q. 45, a. 1, resp.

11. AQUINO, Tomás. *Sobre a Eternidade do Mundo*. Texto Latino da edição leonina, com uma seleção do aparato de fontes Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia, iussu Leonis XIII P. M. edita. t. XLIII: Opuscula IV, ed. H. F. Dondaine. Comissio Leonina, Roma 1976 (pp. 85-89): Tradução de J. M. Costa Macedo. P. 15.

12. Tomás abordou esta temática na Suma de Teologia, vide: S. The. Ia, q. 46, a. 2, ad. 1. Ver também: BURREL, David B. “Aquinas and Islamic and jewish thinkers”. In: Kretzmann, N. e STUMP, E. (Editors), *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996, pp. 61-84, p. 73.

13. Vide: AQUINO, Tomás de. *Sobre a eternidade do mundo*, pp. 15-20.

as causas que precedem necessariamente seus efeitos em duração e as que não precedem. As causas que precedem necessariamente seus efeitos em duração são aquelas que agem por meio do movimento e ao agir se movem, são as causas mais gerais. Estas, por se movimentarem ao agir e por precederem seus efeitos em duração, são tidas por Tomás como causas incompletas¹⁴. As causas que não precedem em duração seus efeitos são aquelas em que no instante em que começam a existir produzem instantaneamente efeitos, p.ex. é no próprio instante em que começa a existir que o fogo produz aquecimento¹⁵. Neste exemplo, a causa, o fogo, não precede em duração seu efeito, o aquecimento, pois dada à existência do fogo dá-se instantaneamente a existência do aquecimento, sendo o fogo um tipo de causa menos incompleta, do que aquelas que precedem necessariamente seus efeitos em duração, pois o fogo se movimenta ao agir, porém não precede seu efeito em duração¹⁶. Desse modo, se o fogo, que é uma causa natural e particular produz um efeito que lhe é instantâneo, segue-se que este tipo de causa pode ser atribuído a Deus, uma vez que ele é a causa mais universal de todas as coisas, e por ser a mais universal é completa¹⁷, ou seja, não

14. "Além disso, se, dada certa causa, num certo instante, não puder dar-se o efeito que dela procede nesse próprio instante, isso deve-se apenas a que falta aquela causa algo da sua integridade". Idem, p. 19. "Há, porém, certos seres que simultaneamente agem e sofrem a ação, e são os agentes imperfeitos". S. The. q. 44, a. 4, resp; ad. 1.

15. "Em qualquer momento em que se estabelece que uma coisa existe, pode afirmar o início de sua ação, como é patente em todas as coisas susceptíveis de geração, pois é no próprio instante em que começa a existir que o fogo produz aquecimento". AQUINO, Tomás de. *Sobre a eternidade do mundo*, p. 17.

16. "Além disso, os efeitos são proporcionais às suas causas de modo que atribuímos aos efeitos atuais causas atuais, e os efeitos em potência, causas em potência. Semelhantemente, os efeitos particulares, às causas particulares, e os universais, às causas universais, como ensina o Filósofo. Ora, o ser é a primeira coisa causada, o que é evidente, devido à sua natureza universal. Por conseguinte, a causa própria do ser é o primeiro agente universal, que é Deus. Os outros agentes não são simples causa do ser, mas causa de ser determinado; por exemplo, de um homem ou de uma coisa branca. Ora, o ser é simplesmente causado por criação, que não pressupõe coisa alguma, porque uma coisa que esteja fora do ser não pode simplesmente preexistir. Por outras operações faz-se este ou aquele ente, porque é de um ente preexistente que se faz este ou aquele ente". S. C. G. II, cap. XXI, 3.

17. "(...) com efeito, a causa completa e o causado existem ao mesmo tempo. Mas a Deus não faltou nunca nada da sua integridade; portanto, uma vez dada a sua existência, pode dar-se o seu efeito [o mundo] como existindo sempre; assim não é necessário que o preceda em duração". AQUINO, Tomás de. *Sobre a eternidade do mundo*, p. 19.

se movimenta ao agir e não precede seu efeito em duração. Portanto, Deus, não precedendo ao mundo criado em duração, causa um efeito instantaneamente.¹⁸

No que diz respeito ao segundo motivo, sé é necessário que o não ser seja anterior em duração ao ser por dizer-se que o que é criado por Deus é feito a partir do nada, Tomás argumenta:

Suponha-se que a ordem referente ao nada contido na preposição permaneça afirmada de maneira que o sentido seja: a criatura é feita do nada, isto é, foi feita depois do nada: esta expressão “depois de” encerra ordem considerada em si. Mas a ordem é múltipla, ou seja, de duração e de natureza. [...] não seria necessário que, por se dizer que a criatura existe após o nada, primeiro se tenha dado o nada e depois tenha existido alguma coisa: é suficiente se o nada for anterior em natureza relativamente ao ser. Com efeito, aquilo que é próprio de cada coisa em si mesma é-lhe por natureza mais prioritariamente intrínseco do que aquilo que tem apenas de outro. Ora a criatura não tem ser se não a partir de outro. Uma vez deixada a si própria, considerada em si mesma é nada, pelo que o nada é-lhe mais intrínseco do que o ser. Também não é preciso que seja ao mesmo tempo nada e ser, só porque não há nenhuma precedência em duração. Com efeito, não se afirma que o nada existe em algum tempo, se a criatura existiu sempre, mas estabelece-se que a natureza dela seria tal que se tornaria nada se fosse abandonada a si mesma.¹⁹

18. “Além disso, quanto mais um efeito é universal, tanto mais elevada é a sua causa, porque, quanto mais elevada é a causa, a tantos mais efeitos se estende sua virtualidade. Ora, ser é mais universal do que ser movido, pois há entes imóveis, segundo afirmam alguns filósofos, como as pedras e coisas semelhantes. Donde ser necessário que, acima da causa que só opera movendo e transformando, exista a causa que é o primeiro princípio do ser. Ora, já demonstramos que é Deus. Logo, Deus não opera somente (tantum) movendo e transformando. Contudo, aquilo que não pode produzir coisa no ser senão usando da matéria preexistente, opera por meio do movimento e da transformação, pois fazer algo usando a matéria, implica movimento ou certa transformação. Portanto, Deus produz as coisas no ser sem matéria preexistente”. S. C. G. II, cap. XVI, 3.

19. AQUINO, Tomás de. *Sobre a eternidade do mundo*, p. 21

Na passagem citada, Tomás distingue ordem de duração de ordem de natureza²⁰. A primeira diz respeito à noção de ordem em um sentido linear, ou seja, onde uma causa ao preceder necessariamente seu efeito em duração, age movimentando-se e, somente no término de sua ação, obtém-se o efeito esperado. Se este sentido de ordem fosse aplicado à criação do mundo, o nada precederia necessariamente o ser em duração. Nessa medida, o nada seria entendido como algo que tem uma constituição ontológica, donde decorreria pela ordem de duração, que as criaturas, primeiro seriam nada, passando em seguida a existir²¹. Porém, a expressão “do nada”, não pode ser entendida a partir da ordem de duração, visto que o nada não tem constituição ontológica. Ela deve ser entendida a partir da ordem de natureza. Baldner expõe o que Tomás entende por ordem de natureza da seguinte maneira:

20. Na *Suma de Teologia* Tomás de Aquino aborda esta questão, ele diz: “Quando se diz que alguma coisa é feito do nada, a preposição de (ex) não designa a causa matéria, mas somente a ordem; como quando dizemos que da manhã se faz o meio dia, i.é, o meio dia vem após a manhã. Devemos porém entender que a preposição de (ex) pode incluir a negação implicada na expressão nada, ou ser incluída por ela. Se for o primeiro sentido, então há aí a afirmação da ordem e indica a ordem daquilo que é, relativamente, ao não ser precedente. Se porém a negação incluir a preposição, então a ordem é negada, e o sentido da expressão – feito do nada, é: não é feito de alguma coisa, como se disséssemos: este fala do nada, porque não fala de ninguém. E ambos esses modos de nos exprimirmos se verificam, quando dizemos que alguma coisa é feita do nada. Mas, no primeiro sentido a preposição de (ex) implica a ordem, como se disse. O segundo sentido importa a relação de causa material, que é negada”. S. The. q. 45, a. 1, ad. 3.

21. Neste sentido o nada seria equivalente a afirmação de uma causa material prévia a criação: “há o sentido da expressão ex nihilo na qual qualquer ordem entre duas coisas é negada, isto é, a criatura não é considerada como uma coisa realmente relacionada com o nihil considerado como outra “coisa”. A criatura, é uma coisa, mas o que é negado é que alguma outra coisa, algum nihil, esteja relacionado à criatura. O “ex” na expressão verbal semelhante à expressão “ex nihilo” tende a nos fazer pensar em uma causa material. A negação, incluída no nihil, pretende negar a existência da causa material. O fato é que realmente e literalmente nada há fora da qual...como a causa material... a criatura seja criada, os meios pelos quais nós de alguma maneira poderemos designar como uma prioridade temporal do nihil ao ser da criatura”. BALDNER, E. Steven. *The doctrine of St. Thomas Aquinas on the eternity of the world*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, April 1979, p. 28-29. Sobre o modo de Tomás conceber a expressão “creation ex nihilo”, ver os seguintes textos: CARTWRIGHT, Richard L. *Aquinas on What Could Have Been*. Source: *Noûs*, Vol. 30, Supplement: Philosophical Perspectives, 10, Metaphysics, 1996 (1996), pp. 447-458, Published by: Blackwell Publishing, p. 452; FORD, Lewis S. *Contrasting Conceptions of Creation*, Source: *The Review of Metaphysics*, Vol. 45, No. 1 (Sep., 1991), pp. 89-109, Published by: Philosophy Education Society Inc., p. 97; AERTSEN, Jan. *Nature and Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought*, p. 120-121.

[...] há um sentido no qual a expressão do nada indica positivamente um tipo de ordem entre a criatura e o nihil. Neste sentido consideramos a criatura enquanto o que ela é nela mesma por assim dizer, sem a influencia da causa do seu ser. Por si mesma a criatura é precisamente [aquilo] do que é feita... nada. A natureza da criatura, isto é, a criatura considerada sem referencia ao Criador, é nada. Isto significa que há uma prioridade natural do não-ser ao ser na criatura. Mas dizer que o nihil é por natureza anterior ao esse na criatura é dizer, não mais, que a criatura é completamente dependente, para ser, do criador. Nós não estamos aqui tratando o nihil como um algo por afirmar a relação entre a criatura e o nada; tratamos a criatura como algo que ela é propriamente e naturalmente: nada sem a ação criativa de Deus.²²

Tendo demonstrado que não é necessário que Deus preceda seu efeito em duração e que não é necessário que o não-ser preceda o ser em duração, Tomás conclui: “Assim, torna-se claro que, ao dizer-se algo ter sido feito por Deus e nunca ter deixado de existir, não há qualquer incompatibilidade para o entendimento”.²³

Todavia, Tomás precisa responder a uma possível objeção, qual seja, que se o mundo não teve um início temporal equipara-se a Deus em duração. A esta possível objeção Tomás responde:

Quando alguns ouvem afirmar a perspectiva de Platão de que este mundo não teve início de tempo nem há-de ter fim, julgam erradamente que desta maneira o mundo produzido se torna coeterno ao seu produtor, pois uma coisa é ser conduzida através de uma vida interminável, que Platão atribui ao mundo, outra coisa é ser, sem qualquer desigualdade, a total e envolvente presença de uma vida interminável, o que se mostrou

22. BALDNER, E. Steven. *The doctrine of St. Thomas Aquinas on the eternity of the world*, p. 29.

23. AQUINO, Tomás de. *Sobre a eternidade do mundo*, p. 23.

ser próprio do espírito divino [até aqui citação de Boécio]. Como é evidente, daqui não se pode concluir que a criatura se equipare a Deus em duração, como alguns objetam.²⁴

Tomás, na passagem citada, distingue as noções existir sempre e eternidade. A primeira denota o tempo de um mundo que não teve início de duração nem há de ter fim. Aqui, “duração” por ser constituída de partes sucessivas²⁵ é uma noção quantitativa, ou seja, só tem sentido em um âmbito suscetível de mais e de menos²⁶. Desse modo, o mundo, mesmo tendo uma duração ilimitada, está em constante mudança,²⁷ uma vez que, ao mensurar, p. ex., as partes sucessivas de determinado “evento” (causa-efeito) é possível obter partes maiores e partes menores. E, por está em constante mudança, o “mundo” enquanto termo-sujeito de uma proposição jamais pode ter “eternidade” como

24. Idem, p. 25. Tomás de Aquino havia abordado este assunto na *Suma*: “Mesmo que o mundo sempre tenha existido, nem por isso se equipararia a Deus na sua eternidade, como diz Boécio; porque o ser divino é o ser totalmente simultâneo, sem sucessão, o que se não dá com o mundo”. S. The. Ia, q. 46, a. 2, ad. 5. Como é evidente nas passagens supracitadas, Tomás de Aquino, se serve da definição boeciana de eternidade. A este respeito, Hamelin diz: “Na interpretação teológica de Tomás Aquino da definição boeciana da eternidade, o vocábulo *possessio* designa a imutabilidade de Deus, ou seja, o fato que Ele tenha a plenitude da perfeição total do ser implica que não adquira nada e que seja imutável – o que é mutável somente adquire algo por movimento. Portanto, Deus não pode ter algo que não possuía anteriormente. Ele tem a posse perfeita e de uma só vez de uma vida ilimitada. Trata-se do argumento da perfeição divina”. HAMELIN, Guy. *Eternidade de Deus e eternidade do mundo em Boécio*. Revista de Filosofia Analítica, Volume 7, Número 1, pp. 66 - 81, 2003, p. 70.

25. “Além disso, em toda produção em que há sucessão, o fazer-se precede o que está feito, como demonstra o Filósofo. Isto não pode acontecer na criação, porque o fazer-se que precedesse o estar feito da criatura carecia de um sujeito. Este, porém, não pode ser a criatura de cuja criação tratamos, porque ela não é antes do estar feito, nem tampouco está no que a faz, pois mover-se não é ato do movente, mas do movido. Resulta, pois, que o fazer-se teria por sujeito alguma matéria preexistente. Mas isto é contra a natureza da criação. Logo, é impossível haver sucessão na criação”. S. C. G. II, cap. XIX, 3.

26. Vide: FLECK, Fernando Pio de Almeida. *Eternidade, Negação e Conhecimento*. Revista de Filosofia Analítica, Volume 7, Número 1, pp. 83- 96, 2003, p. 85- 86.

27. “O motor primeiro sempre existiu do mesmo modo; não assim, porém, o primeiro móvel que, tendo começado a existir, antes não existia. Contudo não começou a existir por mudança, senão por criação que não é mudança. Por onde, é claro que a razão dada por Aristóteles procede contra os que admitiam os móveis eternos, mas o movimento não-eterno, como se ver pelas opiniões de Anaxágoras e Empédocles. Nós porém ensinamos que, desde que os móveis começaram, o movimento sempre existiu”. S. The. Ia. q. 46, a. 1, ad. 5. E, se há movimento há mudança.

termo-predicado, uma vez que “a eternidade, não tem partes e é totalmente simples; também não tem antes e depois, porque Deus é imóvel”²⁸. Assim sendo, eternidade é predicado apenas de Deus.

Os dois motivos pelos quais Tomás afirma a possibilidade do mundo ter existido sempre, que acabamos de apresentar, se fundamentam no fato de a razão humana os entender sem cair em contradição²⁹. Segundo Tomás, uma vez que estes motivos são cognoscíveis, afirmar que Deus não pode criar um mundo sem início temporal é limitar o poder de Deus, uma vez que “todo aquele que diz poder entender-se nas criaturas algo que não pode ser feito por Deus cerceia claramente a onipotência de Deus”. Podemos ainda expressar esta não impossibilidade da seguinte maneira:

Premissa 1: o mundo criado, como um efeito completo do Criador, pode existir simultaneamente com a existência de sua causa. Uma vez que o criador é eterno, e uma vez que o Criador não precede seu efeito em duração.

Premissa 2: A criação do mundo não pode envolver movimento porque movimento pressupõe matéria e a criação do mundo implica a ausência de algo pressuposto, visto ser a partir do nada.

28. S. C. G. II, cap. XXXV, 5.

29. “Tomás de Aquino sustenta que os possíveis são consubstanciais a Deus e que, em se conhecendo a si mesmo, Deus os conhece todos ao mesmo tempo que se conhece como capaz de produzi-los. Decorre daí que as noções de possibilidade e potência divina têm a mesma extensão. (...) As noções de potência divina e possibilidade lógica têm a mesma extensão porque partilham, o mesmo fundamento, a saber, a essência divina. O princípio lógico (ser não contrário) é um critério para identificar quais são os possíveis. Mas o fundamento não é lógico e sim ontológico: a essência divina imitável pelos seres. Afirmar que uma coisa é possível é o mesmo que dizer que sua noção não é contraditória. Mas o importante é que ela não é contraditória porque os predicados não se opõem de modo a excluir o ser. O fundamento último da possibilidade é: ser compatível com o ser, e portanto, ser capaz de imitar a essência divina. Se preferirmos, podemos dizer que Tomás de Aquino lança mão de dois princípios para explicar a noção de possibilidade: o princípio ontológico (*sua ratio essendi*) que é a essência divina; o princípio lógico (*sua ratio cognoscendi*) que é o princípio da não-contradição”. STORCK, Alfredo. *Eternidade, possibilidade e emanção*, p. 134-135.

Conclusão: como na proposição “o mundo criado existiu sempre” o termo sujeito não contradiz o termo predicado, segue-se que o mundo criado pode ter existido sempre.³⁰

Referências bibliográficas

AQUINO, Tomás de. De Eternitate Mundi. Texto Latino da edição leonina, com uma seleção do aparato de fontes Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia, iussu Leonis XIII P. M. edita. t. XLIII: Opuscula IV, ed. H. F. Dondaine. Commissio Leonina, Roma 1976 (pp. 85-89): Tradução de J. M. Costa Macedo.

AQUINO, Tomás de. Suma de Teologia (I I vols.). Trad. Alexandre Correia. Livraria Sulina Editora, 1980.

AQUINO, Tomás de. Suma contra os gentios (2 vols.). Tradução de D. Odilão Moura, O.S.B. Sulina; Edipuc-RS, 1993.

AQUINO, Tomás de. Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio, questões 5 e 6. Tradução de Carlos Arthur do Nascimento. São Paulo: UNESP, 1999.

30. “Criação não pode envolver movimento visto que movimento pressupõe matéria e criação implica a ausência de algo pressuposto, i. e., *creation ex nihilo*. A criatura, portanto, como um efeito completo do Criador, pode existir simultaneamente com a existência de sua causa. Uma vez que o criador é eterno, e uma vez que o Criador não precede necessariamente a criatura no tempo, é possível que o mundo seja criado eternamente”. BALDNER, E. Steven. *The doctrine of St. Thomas Aquinas on the eternity of the world*, p. 27-28. Tomás foi condenado por estas afirmações: “Em suas afirmações no De aeternitate mundi Aquino não previa a condenação de sua posição em 1277. O agostinianismo conservador, crescentemente se sentindo ameaçado levou o Bispo de Paris a exigir da razão mais do que Tomás pensou como possível para ela. Estevão Tempier exigiu que a filosofia auxiliasse a fé com razões demonstradas”. HANKEY, Wayne J. *Ab uno simplici non est nisi unum: The place of natural and necessary emanation in Aquinas’s doctrine of creation*, p. 333. De fato, tal demonstração, segundo Tomás, não é possível à razão, ou seja, não é possível demonstrar racionalmente a necessidade quer do mundo ter um princípio temporal, quer do mesmo existir sempre. A única fonte de informação que pode decidir essa questão é a revelação divina (S. The. q. 46), mas aí não se está mais no âmbito do discurso filosófico, sobretudo da metafísica, mas no âmbito da Teologia das Escrituras. Sobre a distinção entre metafísica e Teologia das Escrituras, vide: AQUINO, Tomás de. *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, questões 5 e 6. Tradução de Carlos Arthur do Nascimento. São Paulo: UNESP, 1999; GARCIA, Laura L. *Divine Freedom and Creation*, Source: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 42, No. 167 (Apr., 1992), Published by: Blackwell Publishing for The Philosophical Quarterly, pp. 191-213; MCKEON, Richard. *Philosophy and Theology, History and Science in the Thought of Bonaventura and Thomas Aquinas*. Source: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 36, No. 3 (Jul. - Sep., 1975), pp. 387-412, Published by: University of Pennsylvania Press, p. 393; BALDNER, E. Steven. *The doctrine of St. Thomas Aquinas on the eternity of the world*, chapter two.

Fonte secundária:

AERTSEN, Jan A. Tomás de Aquino: Por natureza, todas as pessoas anseiam pelo saber. In: KOBUSCH, Theo (Org.), *Filósofos da idade Média*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003, pp. 249-268;

AERTSEN, Jan. *Nature and Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought*. Leiden: Brill, New York, 1998, pp. 119-127;

AERTSEN, Jan A. "Aquinas's philosophy in its historical setting". In: Kretzmann, N. e STUMP, E. (Editors), *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996, pp. 12- 37.

BALDNER, E. Steven. The doctrine of St Thomas Aquinas on of the aternity of the world. Pontifical Institute of Mediaeval Studies, April 1979.

BURREL, David B. "Aquinas and Islamic and jewish thinkers". In: Kretzmann, N. e STUMP, E. (Editors), *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996, pp. 61-84.

CARTWRIGHT, Richard L. Aquinas on What Could Have Been. Source: *Noûs*, Vol. 30, Supplement: Philosophical Perspectives, 10, Metaphysics, 1996 (1996), pp. 447-458, Published by: Blackwell Publishing.

FLECK, Fernando Pio de Almeida. Eternidade, Negação e Conhecimento. *Revista de Filosofia Analítica*, Volume 7, Número 1, pp. 83- 96, 2003.

FORD, Lewis S. Contrasting Conceptions of Creation, Source: *The Review of Metaphysics*, Vol. 45, No. 1 (Sep., 1991), pp. 89-109, Published by: Philosophy Education Society Inc.

GARCIA, Laura L. Divine Freedom and Creation, Source: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 42, No. 167 (Apr., 1992), pp. 191-213, Published by: Blackwell Publishing for The Philosophical Quarterly.

HAMELIN, Guy. Eternidade de Deus e eternidade do mundo em Boécio. *Revista de Filosofia Analítica*, Volume 7, Número 1, pp. 66 - 81, 2003.

HANKEY, Wayne J. *Ab uno simplici non est nisi unum: The place of natural and necessary emanation in Aquinas's doctrine of creation.*

In: Divine creation in Ancient, Medieval, and early modern thought.
Edited by: Michael Treschow, Willemien Otten and Walter Hannam,
Leiden: Brill, Boston, pp. 310-333, 2007.

HAUSER, R. E. Avicenna, Aliqui, and the thomistic doctrine of
creation. Proceedings of Thomistic Summer Institute, University of
Notre Dame, 2000.

KRETZMANN, Norman. The metaphysics of creation: Aquinas natural
theology in Summa contra gentiles II. Oxford: Clarendon Press, 1999.

MACEDO, J. M. Costa. A propósito do opúsculo A cerca da
Eternidade do Mundo de S. Tomás de Aquino. *Medievalia* 9, 1996.

MCKEON, Richard. Philosophy and Theology, History and Science
in the Thought of Bonaventura and Thomas Aquinas. Source: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 36, No. 3 (Jul. - Sep., 1975), pp. 387-412,
Published by: University of Pennsylvania Press.

STORCK, Alfredo Carlos. Eternidade, Possibilidade e Emissão:
Guilherme de Auverne e Tomás de Aquino leitores de Avicena. *Revista de Filosofia Analítica*, Volume 7, Número 1, pp. 113-149, 2003.

Behaviorismo radical: Esboçando pressupostos, dissidências e entrelaçamentos filosóficos

Silier Andrade Cardoso Borges

Resumo: Observa-se que a Análise do Comportamento se constitui usualmente enquanto campo do saber que envolve os conhecimentos aplicado e conceitual, mas é fato que incursões destacavelmente teórico-filosóficas ainda são escassas, casuais e comumente relegadas a segundo plano. A relevância da presente pesquisa consiste em possibilitar uma breve análise comparativa, através de levantamento bibliográfico de obras pertinentes, dos pressupostos teóricos e conceituais de autores diversos como Friedrich Nietzsche e Pedro Demo. A partir desta investigação, objetiva-se esboçar possíveis entrelaçamentos destes à filosofia da ciência do comportamento proposta por B. F. Skinner. Através da investigação filosófica, almeja-se estabelecer contornos nítidos entre definições precedentes ao Behaviorismo Radical, como mecanismo elucidador de definições como indutivismo, relação funcional, liberdade, mentalismo, modelo de causalidade, determinismo, método científico, probabilismo e selecionismo. Com o presente estudo, evidencia-se que a Análise do Comportamento se constitui enquanto ciência em dois movimentos: ao efetivar-se empiricamente, bem como ao abarcar pressupostos filosóficos que alicerçam seu campo conceitual.

Palavras-chave: Pressupostos filosóficos; behaviorismo radical; entrelaçamentos.

Introdução

Há muito tempo que a produção de conhecimento em Análise do Comportamento, enquanto sistema explicativo, é usualmente associado a pesquisa em processos básicos de aprendizagem no âmbito laboratorial/ experimental. Esta antiga definição tem dado lugar a uma compreensão multidirecional da mesma, o que possibilitou avanço de pesquisas conceituais e reflexivas que envolvem o Behaviorismo Radical e suas implicações no desenvolvimento de tecnologia e pesquisa aplicada. Um avanço consistente reside em compreender 'sistema explicativo' como conjunto conceitual sistemático que objetiva abarcar um espectro de fenômenos que compõem um objeto de estudo dado. De acordo com Skinner (1998, p. 10), "se esta fosse uma questão meramente teórica, não haveria motivo para alarme; mas as teorias afetam a prática. [...] Confusão na teoria significa confusão na

prática”. Como aponta Lattal (2005), a relevância da análise conceitual, além de consenso entre pesquisadores, implica e é implicada pelas transformações de outros saberes, constituídos pela relação dinâmica e interdependente entre ciência básica, ciência aplicada e tecnologia.

Muito embora a literatura usual defina o Behaviorismo Radical como a filosofia da ciência do comportamento, e portanto um corpo teórico delimitado que objetiva tecer explicações do comportamento, deve-se compreender que quaisquer filosofias se constituem a partir de investigações conceituais precedentes: a ausência de sentido histórico, segundo Nietzsche (2005), é apontado como uma falta filosófica, e também científica. Carrara (2004), por sua vez, nos indica que existe um terreno fronteiro de natureza tênue entre a Psicologia e a Filosofia, de forma que não devemos considerar a Psicologia como uma desvinculação absoluta do campo filosófico, pois dela deriva e constitui saberes intercomunicáveis. Compreendido como objeto de exaustivas investigações e incursões teóricas, autores diversos têm com relativa frequência evidenciado a relevância de tais estudos, abarcando observações sistemáticas de questões como o conceito de causalidade, conhecimento e relação funcional na proposta skinneriana de compreensão do comportamento humano. Sem a pretensão de esgotar tal análise, o presente artigo reconhece sua limitação em não abarcar teóricos que contribuíram para a teoria de Skinner, como Mach, Ryle e Darwin.

Assim como uma bibliografia vasta pode ser indicada para a observância da contribuição dos respectivos autores, esses (e outros) teóricos, embora reconhecidamente relevantes para a compreensão integral do Behaviorismo Radical, ficarão de fora total ou parcialmente da presente análise: assim como lidamos com uma ciência probabilística, evidentemente que ainda podemos argumentar acerca da impossibilidade humana de resgatar todas as variáveis

históricas responsáveis pela formulação e manutenção do que hoje se entende por Behaviorismo Radical.

Ademais, é importante sobretudo salientar que o Behaviorismo Radical tem sido objeto de análise epistemológica por diversos autores, sem necessariamente encontrar consenso em todas as análises veiculadas. Esta multiplicidade interpretativa da obra de Skinner não se deve a uma suposta inexatidão dos dados fornecidos pela literatura corrente, mas de diferenças entre os referenciais utilizados pelos diversos autores que examinam as suas obras, como nos evidencia Tourinho (2003).

Finalmente, deve-se destacar que a presente pesquisa não tem como objetivo o levantamento dos vários personagens históricos que possivelmente contribuíram para a formação contemporânea do Behaviorismo; seria essa uma demasiada pretensão. O que se busca com esta revisão de literatura é a identificação de possíveis convergências e dissidências filosóficas de um número restrito de autores através de um levantamento conceitual bibliográfico que poderá auxiliar na discussão das questões teóricas presentes em uma investigação do comportamento humano.

Causalidade, liberdade, determinismo e probabilismo

“A própria questão da causalidade em Psicologia continua constituindo objeto polêmico de discussões intermináveis, porque é a partir deste conceito central que qualquer corrente ou abordagem teórica adquire (ou perde) sentido” (CARRARA, 2004, p. 31). A partir deste preceito, se verifica a relevância de se debruçar e lançar luz sobre o tema. No que se refere à questão entre causalidade e determinismo no behaviorismo radical, deve-se considerar que a origem do problema geralmente consiste na ausência de consenso entre pesquisadores comportamentais acerca da definição de determinismo (GUIMARÃES,

2008). Assim sendo, alguns autores costumam não rotular esta ciência como determinista, visto que, para os mesmos, tal comparação resulta em uma indevida associação à perspectiva mecanicista. Muito embora se aponte uma contradição entre determinismo e probabilismo, ao se supor que se algo é provável não é determinado, deve-se considerar que, para Skinner (2006), definir a ciência do comportamento como determinista não é necessariamente anular o seu caráter probabilístico.

À primeira vista, as observações de Skinner sobre a regularidade do comportamento humano e sobre a necessidade do pesquisador investigar as variáveis da qual o comportamento é função, parece um indicativo de um modelo causal estritamente determinista. Certa feita, afirmou Skinner (1998, p. 7):

Se vamos usar os métodos da ciência no campo dos assuntos humanos, devemos pressupor que o comportamento é ordenado e determinado. Devemos esperar descobrir que o que o homem faz é o resultado de condições que podem ser especificadas e que, uma vez determinadas, poderemos antecipar e até certo ponto determinar as ações.

Muito embora Skinner retrate o determinismo como critério para a concretização da cientificidade, o autor ressalta sua ciência como determinista apenas objetivando contrapor aos modelos de indeterminação e do casual na investigação do comportamento. Essa perspectiva é melhor percebida quando ele diz que “não se pode aplicar os métodos da ciência em assunto que se presume ditado pelo capricho” (SKINNER, p. 7). Mesmo assumindo que o comportamento humano é determinado, a noção implícita em ‘determinismo probabilístico’ nos aponta o fato de que o que sabemos sobre o comportamento é limitado e modesto (LAURENTI, 2008). Logo, afirmar que os enunciados formulados por um analista do comportamento são apenas prováveis, traz repercussões epistemológicas, metodológicas, conceituais e também práticas, no que concerne a aplicação da tecnologia dela derivada.

Muito embora mesmo no âmbito da Filosofia da Ciência não haja consenso quanto a um conceito inequívoco de explicação científica, as explicações causais, implicadas em um ponto de vista determinista, são necessárias para que uma Psicologia alcance o status de ciência (CARRARA, 2004). Por outro lado, no que concerne a premissa skinneriana, alguns artigos têm questionado o caráter de determinismo absoluto defendido por pesquisadores behavioristas. É evidente que tais questionamentos conceituais repercutem em outras discussões, como a controvertida, e pouco compreendida, definição de autocontrole e liberdade no behaviorismo radical. Afinal, se é o comportamento controlado/ determinado por variáveis ambientais em uma relação interdependente entre homem e mundo, o entendimento de liberdade tal como vulgarmente compreendido e amplamente divulgado não pode se fazer presente. Para Skinner (1998; 2006; 1983), o homem não é livre quando seu comportamento é produto de um dado tipo de controle: quando o homem está sob controle de estimulação aversiva, ou quando seu comportamento produz consequências reforçadoras a curto prazo, mas que a longo prazo se revelam aversivas, produzindo o chamado ‘escravo feliz’ (LAURENTI, 2009). Assim sendo, Skinner define a liberdade sem concebê-la antagonicamente a concepção de determinismo, inclusive propiciando uma compreensão mais amplamente estruturada do conceito do que a oferecida pela chamada ‘literatura da liberdade’.

Laurenti (2008) cita Laplace para evocar diferentes formas de determinismo. Se o determinismo é entendido sob um prisma epistemológico (análise esta de influência positivista), então a ciência do comportamento é probabilística devido à ‘incapacidade perceptual’ do pesquisador em identificar todas as variáveis que controlam o comportamento (segundo o empiricista Hume, se trataria da “ignorância das causas”).

Sob a perspectiva do determinismo ontológico, a ciência reside apenas no nível probabilístico porque há sempre o acaso, espécie de elemento desviante das regras e leis gerais. Assim como Pierce, James foi um pragmatista favorável à compreensão de que a ciência apenas poderá explicar probabilisticamente as relações do mundo porque a natureza só é aproximadamente uniforme, e que a precisão da explicação científica reside em abarcar em maior número desvios irregulares da lei geral (LAURENTI, 2008).

Dissidências conceituais e crítica ao tradicionalismo filosófico mentalista

O conceito de mente, amplamente discutido por Skinner, é com frequência problematizado: afirmou, dada vez, que a ela é atribuída as mais impressionantes habilidades, dada sua suposta sofisticação. Ademais, “todos nós falamos da mente com pouca ou nenhuma hesitação, mas estacamos quando solicitados uma definição. [...] Talvez seja da essência mesma da mente não poder ser definida” (SKINNER, 1995). São inúmeras as passagens em suas obras acerca do que rotulara de ‘mentalismo’, mas vale destacar uma delas:

As explicações mentalistas acalmam a curiosidade e paralisam a pesquisa. É tão fácil observar sentimentos e estados mentais, num momento e num lugar, que fazem parecer sejam elas as causas, que não nos sentimos inclinados a prosseguir na investigação. Uma vez, porém, que se começa a estudar o ambiente, sua importância não pode ser mais negada (SKINNER, 2006, p. 17).

Freud, Spencer, Bergson, Descartes, Schopenhauer, Platão e Nietzsche não se isentaram das ocasionais (e ásperas) críticas. Curiosamente, a crítica ao mentalismo se faz presente em diversos trechos de uma mesma obra, muito embora comumente realizada em passant, devido talvez à natureza introdutória do livro consultado (Sobre o Behaviorismo):

Engano mais sério se faz ao converter o instinto numa força. Dificilmente falaremos em força ao explicar o fato de um organismo digerir seu alimento ou desenvolver imunidade a uma doença; todavia, tal conceito frequentemente aparece quando se discute a relação de um organismo com o seu ambiente. A 'força vital' de Herbert Spencer, a 'vontade cega de existir' de Schopenhauer, e o 'elan vital' de Bergson são exemplos pregressos da conversão de processos biológicos em formas mais energéticas ou substanciais. (SKINNER, 2006, p. 35).

Com relação a Nietzsche, algumas semelhanças podem ser apontadas, mas as diferenças são muito mais significativas. Deve-se considerar que, devido ao caráter precursor de quaisquer comparações entre ambos os autores, tais tentativa incorram em inevitável superficialidade. De todo modo, Skinner formou-se em letras e Nietzsche era filólogo. Cada um, ao seu modo, se interessava pela cultura e pela linguística antiga (em especial a grega) e eram críticos do excesso de metafísica nas investigações da ação humana. Entretanto, para Skinner, as observações de Nietzsche ainda eram demasiada obscuras e supostamente aprofundadas, requerendo, portanto, uma objetividade da qual carecia o filósofo:

Substantivos abstratos levam o leitor às profundezas. “A liberalidade entre os ricos”, disse Nietzsche, “é frequentemente apenas uma forma de timidez”. Há algo de profundo nessa máxima que falta a uma simples descrição do comportamento. [...] Explicações em profundidade são comuns em escritos históricos. [...] Mas a liberação da cobiça e da ganância parece ir ao cerne do problema, enquanto as meras contingências permanecem na superfície (SKINNER, 2006, p. 140).

Skinner (1998, 1983, 1995) foi assumidamente um defensor da ciência e do método científico, frequentemente concebendo a ciência do comportamento como uma ciência natural, ao lado da Física, da Química e da Biologia. Acreditava que um senso de ordem poderia surgir da observação acuidosa da formulação científica e defendia seus resultados tangíveis como única solução plausível para o bem-estar social e o futuro da humanidade.

Poucos filósofos criticaram tanto a ciência como Nietzsche usualmente fazia. Acreditava que toda a inferência lógica e convicção eram falaciosas por natureza, pois derivavam de impulsos ilógicos emanados do próprio corpo. Desprezava o objetivo da ciência como proporcionar ao homem o máximo de prazer e oferecer o menor desprazer possível, pois acreditava que prazer e desprazer são facetas humanas entrelaçadas, inseparáveis e igualmente equivalentes (NIETZSCHE, 2001).

Ambos criticavam o mecanicismo implícito no modelo de causalidade, embora Nietzsche tenha sido muito mais severo em suas críticas. Skinner recusou o modelo de causalidade tradicional e adotou o modelo de relação funcional na explicação e descrição do comportamento (conforme se verá mais adiante), admitindo em termos probabilísticos a interação entre as variáveis envolvidas entre comportamento e ambiente. Em 1974, ao questionar o modelo tradicional de causa e efeito, afirmou:

Tendemos a dizer, muitas vezes de modo precipitado, que se uma coisa se segue outra, aquela foi provavelmente causada por esta – de acordo com o antigo princípio segundo o qual ‘post hoc, ergo propter hoc’ (depois disto, logo causado por isto). Dos múltiplos exemplos de explicação do comportamento humano, um deles é aqui especialmente importante. A pessoa com a qual estamos mais familiarizados é a nossa própria pessoa; muitas das coisas que observamos pouco antes de agir ocorrem em nossos próprios corpos e é fácil tomá-las como causas de nosso comportamento (SKINNER, 2006, p. 13).

Nietzsche, embora aparente se aproximar de Skinner e Mach no que concerne à crítica ao modelo de causalidade, na verdade deles se distancia, ao ignorar quaisquer modelos possíveis de causalidade. O filósofo acreditava que se um homem fosse dotado de capacidade perceptiva ilimitada, perceberia os fenômenos do mundo como um ininterrupto ‘continuum’, fenômenos esses que os

cientistas se habituaram a isolar algumas partes a fim de analisá-los fragmentariamente (reducionismo):

Em cada caso, a série de ‘causas’ se apresenta muito mais completa diante de nós, e podemos inferir: tal e tal coisa têm de suceder antes, para que venha essa outra – mas nada compreendemos com isso. [...] Operamos somente com coisas que não existem, com linhas, superfícies, corpos, átomos, tempos divisíveis, espaços divisíveis [...]. Um intelecto que visse causa e efeito como um continuum, e não, à nossa maneira, como arbitrário efacelamento e divisão, que enxergasse o fluxo do acontecer – rejeitaria a noção de causa e efeito e negaria qualquer condicionalidade (NIETZSCHE, 2001, p. 140).

Igualmente, um antigo problema epistemológico entre ‘descrição’ e ‘explicação’ se faz presente tanto em questões pertinentes ao Behaviorismo Radical (LAURENTI; LOPES, 2009), quanto em elucubrações nietzscheanas:

‘Explicação’, dizemos; mas é ‘descrição’ o que nos distingue de estágios anteriores do conhecimento e da ciência. Nós descrevemos melhor – e explicamos tão pouco quanto aqueles que nos precederam (NIETZSCHE, 2001, p. 140).

A despeito de ocasionais aproximações, as divergências entre ambos se tornam mais evidentes quando se trata da relevância da ciência para o progresso da humanidade. Conforme dito, Skinner foi um defensor irrevogável de uma ciência do comportamento. Nietzsche, em não raras ocasiões, a condenou. Para o filósofo, o ideal ascético inerente à ciência e inaugurada com o advento do Darwinismo, a conduzia a uma espécie de autodesvalorização do homem, quando a colocara na mesma medida e com a mesma importância que os outros animais. Vê-se quão abrupta é a ruptura:

Precisamente a autodiminuição do homem, sua vontade de diminuir-se, não se acha em avanço irresistível desde Copérnico? Oh, a crença em

sua dignidade, singularidade, insubstituibilidade na hierarquia dos seres se foi – ele se tornou bicho, animal, sem metáfora, restrição ou reserva, ele, que em sua fé anterior era quase Deus [...] Toda a ciência, a natural tanto quanto a inatural, [...] propõe-se hoje a dissuadir o homem do seu apreço que até agora teve por si, como se este fosse uma extravagante presunção. (NIETZSCHE, 2009, p. 133).

Divergências e convergências quanto a concepção de ciência em Pedro Demo e B. F. Skinner

Conforme sabido, Skinner classificou sua versão do Behaviorismo como uma ‘filosofia da ciência do comportamento’. Logo, ele próprio, como seu elaborador, talvez deva ser considerado também um filósofo. Alguns autores eventualmente dissertaram acerca de possíveis relações entre filosofias da ciência distintas e o Behaviorismo Radical. Apesar dos vários teóricos existentes no âmbito da Filosofia da Ciência, não será estabelecido neste breve artigo um amplo diálogo de Skinner com os filósofos Thomas Kuhn e Karl Popper e tantos outros, considerando suas respectivas concepções de ciência. A concepção de Karl Popper sobre o Behaviorismo, por exemplo, era demasiadamente inaccurada, a despeito da relevância do teórico quanto a concepção de ciência e progresso científico, o que dispensaria significativo esforço metodológico em estabelecer possíveis entrelaçamentos com a teoria skinneriana.

Embora Skinner (1998, p. 12) comumente ressalte a ciência como um “conjunto de atitudes que envolvem aceitar os fatos [...], e não o que possa ser dito sobre eles”, e que tais leis na verdade se tratam de descrições úteis e precisas de contingências que nos capacite a agir melhor sobre o mundo (2006), Skinner também costumava afirmar que a descrição é apenas um estágio inicial, posto que a ciência objetiva principalmente a busca de regularidade entre eventos, de forma que possa prevê-los e, na medida do possível, controlá-los. Ainda que leve

em conta que a ignorância não é em si louvável, parece considerar que a humildade resultante da ignorância é uma característica importante para o progresso da ciência: “os cientistas descobriram também o valor de ficar sem uma resposta até que uma satisfatória possa ser encontrada” (SKINNER, 1998, p. 14). Como já dito, concebia a ciência do comportamento, tanto em sua expressão qualitativa quanto quantitativa, como uma ciência natural, visto que não requeria um método especial para estudar fenômenos que são materiais em sua natureza (concepção essa compartilhada por John Watson). Para o mesmo, o processo de descoberta científica é diferente de outros saberes (filosófico, artístico ou teológico), posto que “é a única ao mostrar um progresso cumulativo” (SKINNER, 1998, p. 11). A despeito das divergências entre Popper e Skinner, é importante considerar que a crença em uma ciência que progride perpassava ambos os autores. Popper também afirmou que “na ciência há progresso. Isso tem a ver com o fato de a ciência ter uma meta. A ciência é a busca da verdade, e sua meta é a aproximação da verdade.” (POPPER, 2006, p. 295). Diferentemente de Skinner, Popper (2006) estava mais propenso a verificar uma proximidade entre arte e ciência, considerando o mito como *locus* originário de ambas as produções humanas. Evidentemente, poucos autores criticaram tão coerentemente a concepção de desenvolvimento-por-acumulação quanto Thomas Kuhn (2009).

Distintamente da compreensão dedutivista popperiana, a ciência do comportamento é indutiva, pois “começa, como todos nós começamos, por observar episódios singulares, mas rapidamente avança para a regra geral, para a lei científica” (SKINNER, 1998, p. 14). Justifica esta ideia ao relatar o comportamento infantil da descoberta, aonde, quando criança, vamos aprendendo ‘leis’ (p.e., a lei do movimento e da geometria espacial) ao nos comportarmos manipulando os objetos que estão ao nosso redor. Regras gerais são derivadas de nossas

experiências singulares, de forma que outras pessoas possam também agir eficazmente sobre o ambiente; Para chegar a essa conclusão, Skinner remete a um exemplo que atribui ao Ernst Mach:

As leis mais antigas da ciência foram provavelmente as regras que os artífices e artesãos usaram para ensinar os aprendizes. [...] Aprendendo a regra o aprendiz poderia lidar com casos particulares à medida que aparecessem” (SKINNER, 1998, p. 14).

Só então que, em uma etapa posterior, a ciência avançará de um conjunto disperso de leis e regras para um modelo sistemático mais amplo, onde as leis e regras se arranjam em uma relação de interdependência. E quanto à questão da singularidade ‘versus’ generalidade, para Skinner o fato da ciência se preocupar com o geral não anularia a singularidade do indivíduo, assim como as riquezas e peculiaridades características do ‘estudo de caso’ (SKINNER, 1998).

Entretanto, as regras ou conhecimento científico formuladas a partir de descrições de contingências são necessariamente imprecisas, posto que são apenas descrições e nunca as próprias contingências. A ampliação ou a refutação de uma teoria científica está, portanto, condicionada a ocorrência de novos comportamentos exploratórios do cientista, em um movimento contínuo de reformulação das leis formuladas (LAURENTI, 2004). O sucesso de uma teoria consiste em ser selecionada pelo ambiente no instante em que contribui para solucionar os problemas de uma cultura.

Outros autores são menos objetivistas, a exemplo de Pedro Demo, possivelmente devido a ênfase em questões pertinentes à sociologia do conhecimento do que em questões particularmente metodológicas. Embora Demo acredite que na ciência deva-se predominar a cientificidade e menos ideologização, o critério intrínseco partícipe da construção científica em ciências sociais é a ideologia, visto que uma ciência social nasce como justificção da manutenção de um poder vigente. Afirmou

que “desde logo aceitamos que não podemos ser objetivos, porque a ideologia está, em ciências sociais, no âmago do sujeito e do objeto” (DEMO, 1985, p. 37). A intersubjetividade perpassa a produção de conhecimento quando faz-se presente como a opinião vigente sobre um objeto ou tema (como, por exemplo, na relação desigual entre orientador e orientando na produção de uma tese, ou no processo de seleção de livros e artigos, segundo a ideologia da editora responsável pela publicação). Demo, inclusive, chega a afirmar que na ciência tudo é discutível, sobretudo nas ciências sociais, o que se configuraria não como fraqueza, mas como peculiaridade (DEMO, 1995).

A postura de Demo com relação à natureza das ciências humanas e sociais difere da atribuída às ciências exatas ou naturais, o que se revela conflitante com a concepção skinneriana de ciência. Pedro Demo defende uma ciência humana e social com espaço próprio e idiossincrático da produção científica: para ele, existem características de tal ciência incapazes de se reduzir a realidade exata ou natural. Algumas singularidades a que a tese se baseia são listadas, a exemplo: o caráter histórico do objeto (o que implica em ‘provisoriamente processual’, ou seja, um interminável vir-a-ser do objeto humano em contraste com o objeto inexorável das ciências exatas); a consciência histórica; a manifestação mais qualitativa da realidade; e a identidade entre sujeito e objeto (DEMO, 1985).

Embora Demo acredite que uma visão determinista do comportamento humano anularia a liberdade de iniciativa do homem (perspectiva essa veementemente contestada pela metacrítica behaviorista), Pedro Demo aproxima-se de Skinner quando considera relevante o senso de regularidade como princípio de produção do conhecimento acadêmico:

Temos a crença de que a dinâmica dos fenômenos não é algo caótico, que acontece dentro do inesperado, totalmente imprevisível; ao contrário,

associamos à ideia de movimento a de movimento ordenado. A história não é veleidade; é forma ordenada de acontecer. Assim, não conseguimos explicar a variação, se não descobirmos como invariavelmente varia (DEMO, 1985, p. 56).

Entretanto, embora mantenha a concepção de ciência nomotética, isto é, que a ciência detem-se na formulação de leis a partir de fenômenos regulares, Pedro Demo parece considerar que as ciências sociais devam assumir um modelo de determinismo brando, que admita o probabilismo como explicação dos fenômenos humanos. Logo, o autor ressalta que não tratamos de uma realidade estritamente determinada, mas socialmente condicionada. Embora de natureza intrinsecamente probabilista, à ciência social também cabe a previsão e o controle, tendo em vista a regularidade dos eventos comportamentais (DEMO, 1985).

A despeito de ocasionais aproximações teóricas, Pedro Demo critica o behaviorismo (sem deixar evidente qual das facetas existentes é objeto de crítica) pela sua natureza empiricista, que para o mesmo é uma metodologia de construção científica superficial, posto que a realidade nem sempre se revela no dado imediato da realidade. Para o autor, “o Behaviorismo, que é uma expressão empirista, reduz a personalidade a seu comportamento externo” (DEMO, 1985, p. 102). Fica claro que, se o autor trata do Behaviorismo Radical, veicula uma incompreensão de sua proposta ontológica e metodológica, assim como das noções de comportamento e ambiente que o Behaviorismo pressupõe.

Considerações finais

Em Filosofia se aprende que o objetivo da reflexão não consiste em delimitar uma única solução, mas em formular saberes coerentes, concatenados, justificados. Portanto, o presente trabalho não apresenta caráter conclusivo, mas introdutório, tendo-se em vista a

diversidade de variáveis responsáveis pela produção e manutenção da filosofia da ciência do comportamento. Os autores que trataram do possível entrelaçamento da Filosofia com o Behaviorismo Radical são vários, mas, contraditoriamente, a atenção dada a questões filosóficas ainda é relegada a segundo plano na comunidade acadêmica. Produzir análises contextuais respaldadas historicamente, abarcando potenciais convergências e eventuais divergências, se apresenta como meio eficaz de reconstruir e identificar os aspectos dinâmicos diversos desta ciência.

Referências bibliográficas

- CARRARA, K. Causalidade, relações funcionais e contextualismo: algumas indagações a partir do behaviorismo radical. *Interações*. 2004, 9 (17), 29-54.
- DEMO, P. *Introdução à metodologia da ciência*. 2. ed. São Paulo: Atlas, 1985. (obra original publicada em 1983).
- DEMO, P. *Metodologia científica em ciências sociais*. 3. ed. São Paulo: Atlas, 1995. (obra original publicada em 1980).
- GUIMARÃES, R. P. Algumas relações entre behaviorismo radical e determinismo: uma análise de publicações de diferentes autores. *Revista Brasileira de Análise do Comportamento*. 2008, 4 (1), 89-110.
- KUHN, T. S. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2009. (obra original publicada em 1962).
- LATTAL, K. A. Ciência, tecnologia e análise do comportamento.
- ABREU-RODRIGUES, J; RIBEIRO, M. R (org.). *Análise do comportamento: pesquisa, teoria e aplicação*. Porto Alegre: Artmed, 2005.
- LAURENTI, C. Criatividade, liberdade e dignidade: impactos do darwinismo no behaviorismo radical. *Scientiæ Zudia*, 2009, 7 (2), 251-69.
- LAURENTI, C. Determinismo, probabilidade e análise do comportamento. *Temas em Psicologia*. 2008, 16 (2), 171-183.

LAURENTI, C. *Hume, Mach e Skinner: a explicação do comportamento*. Dissertação (mestrado). São Carlos: UFSCar, 2004.

LAURENTI, C; LOPES, C. E. Explicação e descrição no behaviorismo radical: identidade ou dicotomia? *Psicologia: Teoria e Pesquisa*. 2009, 25(1), 129-136.

NIETZSCHE, F. W. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. (obra original publicada em 1882).

NIETZSCHE, F. W. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. (obra original publicada em 1887).

NIETZSCHE, F. W. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. (Obra original publicada em 1878).

POPPER, K. R. *Em busca de um mundo melhor*. São Paulo: Martins, 2006.

SKINNER, B. F. *Ciência e comportamento humano*. 10 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008. (obra original publicada em 1953).

SKINNER, B. F. *O mito da liberdade*. 3 ed. São Paulo: Summus, 1983.

SKINNER, B. F. *Questões recentes na análise comportamental*. 2 ed. Campinas: Papirus, 1995. (obra original publicada em 1989).

SKINNER, B. F. *Sobre o behaviorismo*. São Paulo: Cultrix, 2006. (obra original publicada em 1974).

TOURINHO, E. Z. Behaviorismo: A produção de conhecimento em psicologia: a análise do comportamento. *Psicologia Ciência e Profissão*. 2003, 23 (2), 30-41.

Técnica e ek-sistência em Heidegger

Ísis Nery do Carmo

O presente artigo tem como finalidade expor a conexão entre ek-sistência e técnica, termos utilizados por Heidegger em sua segunda fase. Podemos brevemente dizer que o primeiro termo denomina aquilo que o homem é antes de tudo, o segundo termo dá nome ao enquadramento ou ordenação do mundo, que chega ao seu ápice nos nossos dias. De forma simplória, podemos dizer que nossa investigação se mostra como uma tentativa de apresentar a relação entre homem, mundo e tecnologia.

Para que tal tarefa seja bem sucedida é necessário introduzirmos noções relativas àquilo que o autor entendeu por “metafísica” e conseqüentemente por “esquecimento do ser”. Após essa preparação, partiremos em direção ao núcleo do texto.

Segundo Heidegger, o termo metafísica não indica uma disciplina ou área dentro da filosofia. Metafísica é o nome dado ao todo da história da filosofia, desde os gregos até a modernidade – onde esta atinge o seu fim. A história da filosofia, ou seja, a metafísica, é caracterizada pelo abandono da questão do ser, é neste ponto que se concentra a crítica heideggeriana à metafísica tradicional.

A metafísica enquanto esquecimento do ser é um traço fundamental da história do Ocidente. O esquecimento do ser é fruto da dubiedade dominante na filosofia, que questiona o ser enquanto ente. Assim, o esquecimento do ser é também esquecimento da diferença ontológica, isto é, da diferença entre ser e ente. Ao pensar o ente enquanto ente, a metafísica não tem olhos para aquilo que precede todo ente, pois o ente só pode ser ente se aparece à luz do ser. Ao longo da história, a filosofia se concentrou em desenvolver explicações sobre o ente, mas ao fazê-lo ela esquece o ser.

Seja qual for o modo de explicação do ente, como espírito no sentido do espiritualismo, como matéria e força no sentido do materialismo, como vir-a-ser e vida, como representação, como vontade, como substância, como sujeito, como *enérgeia*, como eterno retorno do mesmo, sempre o ente aparece na luz do ser. Em toda parte se iluminou o ser, quando a metafísica representa o ente (HEIDEGGER, 1984, p. 55).

Desse modo podemos afirmar que, ao manter seu foco no ente quando pergunta sobre o ser, a metafísica obstrui o caminho para aquilo que garante o ente: o ser. Pois, para Heidegger, ser se manifesta e manifestação diz respeito à verdade do ser, e no desvelamento do ente está presente a manifestação do seu ser. Esta dinâmica configura a verdade e é nela que reside a diferença ontológica, abandonada pela metafísica, visto que esta confunde e troca o ser pelo ente, cometendo um equívoco ao tratar do ser sem apresentar a sua diferença em relação ao ente.

O abandono da questão do ser e, por consequência, o asseguramento no ente, presente em toda a história, será legitimado com a determinação metafísica da verdade. Esta determinação foi tradicionalmente caracterizada a partir da verdade como adequação ou concordância. Isto é, a verdade está fundada na conformidade entre enunciado e coisa, a proposição deve estar de acordo com a coisa sobre a qual se pronuncia. Assim, surge a possibilidade de se avaliar a verdade ou não-verdade da proposição: um enunciado é verdadeiro somente quando aquilo que ele exprime está de acordo com a coisa.

Na modernidade a metafísica assume uma nova aparência que a distingue das épocas anteriores. Temos o surgimento da ciência pautado na observação e experimentação, fundamentada na objetivação e subjetivação. Ambos promovem uma coisificação da natureza. Neste sentido Heidegger fala do fim da filosofia, “fim” não designa aqui extinção, mas sim acabamento, reunião das suas últimas possibilidades.

Segundo Heidegger, “o fim da filosofia revela-se como o triunfo do equipamento controlável de um mundo técnico-científico e da ordem social que lhe corresponde. Fim da filosofia quer dizer: começo da civilização mundial fundada no pensamento ocidental-europeu (HEIDEGGER, 1984, p.73).” Ou seja, nos nossos dias, a filosofia enquanto metafísica dá lugar ao pleno desenvolvimento científico.

A verdade da modernidade é a verdade científica, logo, é a verdade também da metafísica acabada. Tal verdade está ligada diretamente à objetividade e à certeza da representação – mantendo seu caráter de concordância – delimitados pela razão através do método. Para Heidegger, é com Descartes que a metafísica moderna surge, fundamentando a atividade científica, a partir da sua noção de método. Considerar os entes enquanto objetividades significa contraposição entre homem e mundo. Ao se posicionar assim, o homem pode na representação revelar as propriedades dos objetos, que irá valer como a verdade. Neste confronto está em jogo o método, este determina de antemão como uma certa região do real será investigada, ou seja, o método é o modo de acesso aos entes.

O método não é apenas um meio para exercer a atividade científica. O método, na medida em que assegura a previsibilidade da natureza, ou seja, calcula, é necessário para a investigação da verdade das coisas. Contudo, o termo “coisa” nesta afirmação não diz respeito a todo e qualquer ente simplesmente presente. Apenas são objetos possíveis aqueles que correspondem aos seguintes critérios: faz-se necessário que sejam passíveis de um conhecimento seguro e indubitável, ou seja, que possam proporcionar certeza de conhecê-lo. Logo, a verdade do objeto, dirigida pelo método, corresponde àquilo que no objeto pode ser considerado como claro, óbvio, indubitável, seguro, é preciso que o objeto representado proporcione certeza para aquele que o representa. Não podemos deixar de lado a

consequência deste conjunto de critérios para a verificabilidade: “tudo o que não apresenta o caráter dos objetos passíveis de determinação matemática é eliminado como sendo incerto, isto é, inverídico, não-verdadeiro” (HEIDEGGER, 2009, p.144).

Sintetizando tudo o que foi dito numa expressão que o autor usa, podemos dizer que a ciência é a teoria do real. Na modernidade, teoria quer dizer “observação”, este termo, por sua vez, quer dizer pretender ou aspirar, perseguir algo até que o tenha em posse. Logo, a ciência seria uma elaboração que tem como meta o apoderar-se e assegurar-se do real. Aqui está exposto o caráter calculador da ciência, pois toda objetivação do real é um cálculo. Calcular quer dizer contar com alguma coisa, ter expectativa, esperar dela alguma outra coisa. É preciso ressaltar que a atividade científica não se restringe a um fazer humano, além disso, ela é um modo como o real se mostra em nossos dias, em consequência do seu destino metafísico.

Apesar da forte presença da ciência na nossa civilização, este termo ainda não indica aquilo que nos faz homens modernos. Na verdade, a ciência sempre esteve a serviço da técnica. Pois, mesmo que na atualidade a técnica se mostre numa dependência com a ciência, e a ciência seja anterior à técnica em relação ao seu nascimento, o destino que rege a técnica estava presente desde a Grécia. A ciência é só um reflexo de um processo que vem se desenvolvendo desde os primórdios da nossa história, que culmina na técnica moderna. É este termo – técnica – que será usado por Heidegger para mostrar o modo de ser do homem na era tecnológica.

Não pudemos deixar de falarmos de esquecimento do ser e de metafísica anteriormente porque técnica, esquecimento do ser e metafísica estão entrelaçados na história do ser, unidos pelo destino que é a dinâmica de manifestação do ser, da verdade. A técnica está fundada na metafísica e está apoiada no esquecimento do ser.

Mas, o que é propriamente técnica? Imediatamente pensamos: ela é uma atividade do homem, um meio para se alcançar determinados fins, então pensamos no instrumento. Esta constatação não está errada, não podemos negar o caráter instrumental da técnica, porém, para Heidegger ela é mais do que isso. A essência da técnica – ou seja, como ela se mostra, o que ela é – está além daquilo que o autor chama determinação instrumental e antropológica da técnica. Podemos suspeitar que ela seja mais do que isso quando falamos em controlar e dominar a técnica. Ora, se esta fosse somente uma atividade humana não haveria motivos para procurarmos controle, dependeria apenas da nossa vontade e engajamento nisso. Mas este não é o caso.

A determinação instrumental e antropológica da técnica é correta, mas ainda não alcança o verdadeiro. Para alcançá-lo é preciso questionar o instrumento, perguntar por aquilo que ele é. Nesta investigação, Heidegger vai buscar entender o instrumento a partir das quatro causas aristotélicas, chegando até a noção de verdade, quando entende as quatro causas como partes do processo em que algo sai do encobrimento para o desencobrimento. Melhor dizendo, o instrumento abriga as quatro causas e estas fazem parte da realização da verdade, enquanto saída do ocultamento para o desocultamento. Logo, Heidegger concluirá que a essência da técnica pertence ao âmbito do desencobrimento, ou seja, da verdade.

Ora, por que então para explicar a técnica devemos recorrer ao que não é técnico? Ou ao que não pertence simplesmente ao conjunto de instrumentos tecnológicos? Porque a técnica é o modo de ser do homem na modernidade, é o seu posicionamento no mundo, pois a técnica antes de ser uma atividade humana, é um modo de desvelamento, ou seja, de verdade. Pensamos imediatamente: é o homem que produz seus objetos tecnológicos. Contudo, ele não tem em seu poder o desvelamento da verdade. Se por acaso a técnica estivesse em suas mãos ela não seria

nada além de feitos do homem. Como vimos, não é isso que define a técnica para Heidegger. Quando manipula os instrumentos, quando faz ciência, o homem está respondendo a um apelo que o desafia a dispor dos entes no modo da exploração. Com essa resposta, os entes apenas podem se mostrar como disponibilidades. Por isso, Heidegger nos diz que “somente à medida que o homem já foi desafiado a explorar as energias da natureza é que se pode dar e acontecer o desencobrimento da disposição” (HEIDEGGER, 2008, p.21). É neste contexto que o homem pode se colocar diante dos entes na relação sujeito-objeto, e então fazer ciência. Mas, a técnica moderna não se reduz à aplicação das ciências, como vimos, a técnica é que fundamenta o agir científico, ela é anterior e rege todo o comportamento humano no mundo. As ciências são consequências do comportamento dispositivo do homem.

Para designar especialmente a essência da técnica temos o termo “composição” (*Gestell*), ele designa a força que reúne e concentra o desencobrimento da disposição. É a composição que torna a técnica moderna diferente da técnica antiga. Apesar de ambas serem desencobrimento - processo de presentificação onde algo passa da não-presença à presença – ou seja, modo de ser, na Antiguidade o homem da técnica era o artesão. Este não tinha a pretensão de dispor dos entes, sua participação era como mediador, assim, a técnica era produção no sentido de *poíesis*. Na modernidade, o homem assume uma atitude provocadora em relação aos entes, com vistas à exploração. Os entes, doravante, são provocados a aparecerem conforme as determinações do homem. Um exemplo da técnica antiga é o trabalho camponês no lavradio, na modernidade temos a agricultura como indústria motorizada de alimentação. Hoje, “dispõe-se o ar a fornecer azoto, o solo a fornecer minério, como, por exemplo, urânio, o urânio a fornecer energia atômica; esta pode, então, ser desintegrada para a destruição da guerra ou para fins pacíficos” (HEIDEGGER, 2008, p.19).

Nesta vida desafiadora com os entes o homem se coloca como o centro de referência, como se fosse o senhor dos entes. Para Heidegger, estamos vivendo o reinado da subjetividade que gera a incondicional objetivação de tudo o que há. Partindo da observação da história do humanismo, podemos notar que o homem foi determinado de diversos modos mas todos eles são baseados numa interpretação fixa da natureza, do mundo e da história, assim todo humanismo já pressupõe uma interpretação do ente. Todos os humanismos concordam na definição da humanidade enquanto racionalidade, o homem é o animal racional desde Aristóteles até Nietzsche.

Contudo, determinar o homem a partir de seu caráter de animal, ou recorrer à sua alma imortal ou ainda determinando-o a partir das suas faculdades cognoscíveis, corresponde a saltar sobre aquilo que é a essência do homem. Logo, o mesmo acontece com o sujeito da técnica, rejeitado por ainda não alcançar aquilo que faz o homem enquanto homem. Vale dizer que não se trata de uma negação do humanismo, o que há é a sua condenação por ser insuficiente para dizer o que nós somos. Não podemos negar que hoje o homem reina como sujeito, dispondo dos entes ao modo da exploração, mas tal determinação é insatisfatória. Há algo que precede e fundamenta o homem quando ele responde ao apelo da composição.

Para Heidegger, o privilégio do homem não está na sua subjetividade, e sim na sua abertura para o ser. É essa abertura que nos faz homens, visto que só podemos ser homens porque nos relacionamos com os entes e nesta medida nos relacionamos com o ser. Este relacionamento é correspondência e co-pertencimento. Ser e homem estão necessariamente unidos numa reciprocidade. Heidegger usa o termo ek-sistência para indicar esta abertura essencial do homem. Estamos sempre numa correspondência ao ser, quer queiramos ou não, por isso, o ser é aquilo que é o mais próximo para o homem, mais próximo que

todo ente. Pois, quando significamos o mundo e lidamos com o ente, o ser já se manifestou. Assim, a nossa essência não é uma propriedade nossa, ela é transcendência, ou seja, somos o que somos quando nos direcionamos ao mundo, quando realizamos uma possibilidade nossa de ser, quando somos deste ou daquele modo de ser.

Este dirigir-se para fora, que é a ek-sistência, distingue o homem dos outros entes. Quando Heidegger nos diz que só o homem existe, ele não está negando os outros entes. O que nos torna diferentes não é a nossa subjetividade como aquilo que nos dá direito a ser o centro de referência para os entes, mas é a nossa abertura que permite que possamos representar o ente em seu ser e assim dispor dele e processá-lo tecnicamente. Por isso gozamos de um privilégio diante dos outros entes, o que não nos torna melhores ou mais evoluídos.

É neste sentido que podemos investigar trechos onde o autor nos diz que a história só pertence ao homem, a natureza, por exemplo, não possui história. A história não é fruto do arbítrio humano, assim como ela não é o conjunto dos fatos históricos. A ek-sistência do homem é historial: isso quer dizer que é no homem que tem lugar o desvelamento, o envio do ser, ou o destino, que compõe a história. Cabe dizer que ela não é uma instituição que nega a autonomia do homem, mas também não ocorre somente a partir da vontade, como vimos, é a correspondência entre ser e homem que faz a nossa existência e a nossa história. Podemos dizer que Heidegger desconstrói a noção de sujeito e de verdade como adequação e certeza, enraizadas na metafísica.

A verdade não é uma característica de uma proposição conforme, enunciada por um “sujeito” relativamente a um “objeto” e que então “vale” não se sabe em que âmbito; a verdade é o desvelamento do ente graças ao qual se realiza uma abertura. Em seu âmbito se desenvolve, ex-pondo-se, todo comportamento, toda tomada de

posição do homem. É por isso que o homem é ao modo da ek-sistência. (HEIDEGGER, 1983, p.139)

Então, se o homem pode dispor dos entes afim de explorá-los, ver a natureza como um grande reservatório de energias, ou seja, se colocar no mundo como o sujeito certo de si, é porque ele é, antes de tudo, ek-sistência. Assim como, se o homem pôde determinar o ser do ente como substância ou como eterno retorno do mesmo, isso só foi possível por sermos abertura para a verdade; é a partir da correspondência recíproca com o ser que o homem pode agir historicamente de modos diversos.

Afim de conclusão, podemos dizer que subjetividade, objetividade e o desafio da técnica, são manifestações do ser que podemos assumir porque somos seres ek-sistentes. Assim, o que é próprio ao homem é copertencer à verdade do ser, na qual ele já se encontra envolvido mesmo sem o saber, em todo seu portar-se no mundo enquanto homem.

Referências bibliográficas

HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e Conferências*. São Paulo: Editora Vozes, 2008.

_____. *Heidegger; Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os Pensadores).

_____. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

_____. *Sobre o humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

_____. *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

_____. *Seminários de Zollikon*. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

_____. *Sobre o Problema do ser/O Caminho do Campo*. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

_____. *O Princípio do Fundamento*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Aprendendo a Pensar*. v. 2. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

LOPARIC, Zeljko. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, v.6, n. 2, p. 107-138, 1996.

_____. *Sobre a Responsabilidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

OLIVEIRA, Rubem Mendes. *A questão da técnica em Spengler e Heidegger*. Belo Horizonte: Tessitura, 2006.

ZIMMERMAN, Michael. *Confronto de Heidegger com a modernidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

Rorty & Habermas: Nota sobre duas concepções de verdade

Laiz Fraga Dantas

Introdução

Este artigo tratará do debate entre Rorty e Habermas em torno do que é “verdade” e o papel da “justificação”. Ambos partem de uma virada lingüística e pragmática e concordam com a superação da noção de verdade por correspondência e com a idéia da “produção” da verdade pela linguagem. Mas, apesar de tomarem como base praticamente o mesmo paradigma teórico, discordam no tratamento do que pode ser considerado verdadeiro.

Com a virada lingüística e pragmática, o “modelo correspondentista” da verdade deixou de fazer sentido e ela deixou de ser vista como a correspondência entre o sujeito cognoscente e objeto conhecido. Segundo uma teoria pragmática do significado, não só o pensamento é comunicado, mas um fato é compartilhado. A verdade não se resume a um conteúdo proposicional, ela está ligada a razões que respondem à necessidade de uma situação prática e interação entre homens.

Diante desse paradigma, Habermas e Rorty chegam a concepções distintas do que é verdade. De forma geral, para o primeiro a verdade é obtida por um consenso que supõe o diálogo racional e uma relação de intersubjetividade. A verdade é resultado do consenso idealizado e deve transcender ao contexto do diálogo. Para Rorty, por outra parte, a verdade depende inteiramente do contexto e é válida na medida em que responde a uma necessidade prática.

Habermas e a convergência (mas não equivalência) entre verdade e justificação

Habermas propõe uma concepção anti-representacionista da linguagem segundo a qual a verdade não pode ser determinada a partir do exame da relação entre o sujeito cognoscente e mundo. A realidade e a linguagem se interpenetram de forma tal que a simples comparação de uma sentença proferida com um estado de coisas no mundo se mostra impossível, pois, para tanto, deveríamos nos transportar para além da nossa condição de usuários de linguagem, o que é impossível. Não há como se libertar do “círculo mágico da linguagem”, pois toda justificação considerada verdadeira está apoiada em crenças e apropriações lingüísticas anteriores, e, portanto, está imersa na linguagem.

Ademais, para Habermas a linguagem não se presta simplesmente a descrever um certo estado de coisas no mundo, mas, vai além, e é em si mesma a realização de uma ação. Para ele, expressar-se linguisticamente implica em agir, haja vista que estamos sempre interagindo com as coisas que descrevemos com a linguagem. Assim, torna-se impossível qualquer cisão entre a prática e os chamados “jogos de linguagem”.

Nas práticas do dia-a-dia, não podemos usar a linguagem sem agir. A própria fala se realiza na forma de atos de fala, que por sua vez repousam sobre contextos de interação e estão entrelaçados com ações instrumentais. Como atores, isto é, como sujeitos integrantes e intervenientes, já estamos sempre em contato com as coisas acerca das quais podemos fazer afirmações.¹

Esta concepção de linguagem supõe indivíduos socializados que compartilhem certas convicções com relação ao mundo, de forma que este seja objetivo e independente das nossas descrições.

1. HABERMAS, Jürgen. A virada pragmática de Richard Rorty (Contextualismo, razão e naturalização) p. 185.

Assim, vale destacar que tal entrelaçamento entre realidade e linguagem não encerra em si qualquer ceticismo com relação ao conhecimento do mundo exterior. Ao contrário, a interação comunicativa e a partilha intersubjetiva de conteúdos sobre a realidade compartilhada bem como o conjunto das práticas do “mundo da vida”, afastam qualquer dúvida deste gênero. Habermas propõe, no lugar de um sujeito transcendental, que conhece o mundo partir de suas estruturas mentais, sujeitos que em suas práticas comunicativas se referem a um mundo objetivo compartilhado.

A obtenção de entendimento não pode funcionar, a menos que os participantes refiram-se a um só mundo objetivo, dessa forma estabilizando o espaço público, intersubjetivamente compartilhado, com o qual tudo o que é meramente subjetivo pode ser contrastado. (HABERMAS, ano p.186)

Na fala, não só o pensamento é comunicado, mas algo com relação ao mundo é compartilhado. A verdade não se resume a um conteúdo proposicional, ela está ligada as práticas de comunicação intersubjetivas que procedem segundo um horizonte de crenças compartilhado.

Dessa forma, Habermas propõe uma conexão interna entre verdade e justificação discursiva além de um compromisso entre nossas asserções e o mundo compartilhado. Conexão esta que explicará como as evidências a nós postas nos contextos de justificação são suficientes para que possamos fazer alegações de verdade com pretensões de validade que vão além do contexto. Ao mesmo tempo a verdade – por ser obtida por um consenso público em que os falantes entram em acordo com relação à aceitação ou não de alguma assertiva – estaria vinculada a uma justificação bem-sucedida no nosso contexto justificatório. Este consenso entre os falantes não é definitivo e pode mudar ao longo do tempo.

Habermas conclui que a verdade não pode ser identificada à certeza objetivamente verificada, tampouco pode ser resumida a asserção bem justificada. Ele distingue a “certeza comportamental” sobre o mundo e as asserções justificadas por um conjunto de argumentos racionais passados pela aceitabilidade pública. Apesar de importantes na vida cotidiana, as certezas comportamentais carecem da confiabilidade oferecida pela argumentação racional. Aquelas certezas tornam-se constantemente duvidosas e precisam ser submetidas ao campo da argumentação para assim serem testadas discursivamente. Ao mesmo tempo que uma proposição, justificada segundo “nossos” padrões, distingue-se de uma proposição verdadeira, da mesma maneira que uma proposição justificada, num dado contexto, distingue-se de uma proposição que poderia ser justificada em qualquer contexto.²

A verdade mantém relação com o mundo da ação que é reverenciada pela linguagem num contexto de aceitabilidade racional. Para Habermas, a verdade é dependente tanto das certezas comportamentais como das justificações racionais, construindo um conceito de verdade que é ao mesmo tempo fruto das relações interpessoais e transcendente.

Nem todo discurso argumentativo é considerado como verdadeiro. Não é em qualquer contexto nem em qualquer diálogo que se pode construir a verdade. Para que haja uma compreensão compartilhada e para que se garanta a diferença entre um consenso verdadeiro e um falso, é preciso que certas condições de fala sejam satisfeitas: direitos de fala iguais, sinceridade, não-violência, autenticidade. Tais condições garantiriam um diálogo racional direcionado ao consenso, impedindo o exercício de discursos direcionados à manipulação. Uma proposição em princípio é “verdadeira” se ela pode ser justificada sob

2. HABERMAS, Jürgen. A virada pragmática de Richard Rorty (Contextualismo, razão e naturalização) p. 194.

condições epistêmicas ideais, ou se pode conquistar concordância argumentativamente alcançada numa situação ideal de fala.³

O consenso construído em um diálogo racional, respondendo às condições de fala, gera em princípio uma verdade que, apesar de construída na ação entre falantes particulares, transcende a contingência do momento do diálogo e pode ser projetada com um alcance universal. Isso se deve ao fato de que a situação de comunicação lingüística guarda em si uma racionalidade universal que se funda na capacidade de entendimento mútuo. Assim, para Habermas, uma assertiva que se considere verdadeira deve ter o compromisso de poder ser justificada em qualquer contexto e para qualquer auditório de usuários de linguagem.

Esse conceito discursivo de verdade une contingência da prática comunicativa e a universalidade da verdade. Sua construção não decorre somente da evidência no mundo, mas decorre de razões justificadas. A verdade que o falante pretende para seu enunciado transcende o contexto da comunicação. Habermas rejeita a incomensurabilidade da concepção contextualista. Para os contextualistas, como Rorty, cada cultura, cada forma de vida teria características próprias, peculiares e não há medida comum, independente ou neutra entre elas. Habermas entende que existe um traço universal que permeia todas as formas de cultura, esta universalidade estaria expressa na racionalidade intrínseca a linguagem.

Rorty e o contextualismo da verdade

A relação entre a verdade e justificação proposta por Habermas, dentro do contexto de sua ética do discurso e da sua teoria do agir comunicativo, provoca uma série de objeções de Rorty. Lidando com

3. HABERMAS, Jürgen. A virada pragmática de Richard Rorty (Contextualismo, razão e naturalização) p. 194.

os conceitos de verdade e racionalidade, Habermas pretende sustentar a idéia de uma racionalidade universal que permeia a linguagem e permite o entendimento mútuo. Essa pretensão de entendimento supõe um mundo objetivo compartilhado por todos os falantes. O consenso se realiza por meio da relação interpessoal e da comunicação, mas, ao mesmo tempo, é resultado de uma pretensão universal. Esta racionalidade que permeia o discurso cobra uma validade para os consensos discursivos que é independente das circunstâncias e do contexto. Essa transcendência de Habermas soa estranha ao contextualismo de Rorty.

Para Rorty, a proposta de Habermas de que uma afirmação deve poder ser justificada para qualquer audiência em qualquer contexto não é exequível. Para Rorty não faz sentido considerar justificada uma idéia de validade incondicional para além do contexto da afirmação, o que, para Rorty, não faz sentido. A pretensão de Habermas não se justifica, na medida em que, quando afirmamos algo não apontamos para nada além do que de fato se afirma, nas condições em que de fato se o afirma. Do fato de concluir algo em certo contexto não decorre que esta crença possa ser universalizada e aplica a qualquer contexto e audiência. Se isso fosse o caso, escreve Rorty, sempre que se adquirisse uma crença se estaria tacitamente fazendo uma predição empírica, extremamente injustificada, acerca do que aconteceria, em um número potencialmente infinito de contextos justificatórios, diante de um conjunto de audiências potencialmente infinitamente diverso.⁴

Para Rorty, parece necessário que, ao adotar uma concepção de racionalidade fundada na comunicação, se abandone também a idéia de que uma justificação poderia servir para todos os contextos existente⁵. Rorty entende que uma justificação só pode ser considerada bem

4. RORTY, Richard. Resposta a Jürgen Habermas (Realidade objetiva e comunidade humana) p.216.

5. RORTY, Richard. Resposta a Jürgen Habermas (Realidade objetiva e comunidade humana) p. 215.

sucedido no contexto em que esta foi formulada. O sucesso de uma justificação responde à uma questão posta numa situação, sem que exista razão para fazer quaisquer alegações para além do contexto. Para Rorty, a verdade precisa abandonar o carácter transcendente dado por Habermas e se reduzir a uma possibilidade de resposta a uma necessidade momentânea. Assim, a verdade, para Rorty não deveria se configurar algo que funcione em qualquer contexto; ao contrário, ela se refere a uma resposta útil para resolver uma determinada necessidade – tendo em vista que essa necessidade está vinculada ao seu contexto e pode mudar segundo um contexto diverso.

Objeções de natureza contextualista também são propostas por Rorty, quando se trata da distinção de Habermas entre “convencer racionalmente” e “manipular estrategicamente”. Esta distinção refere-se a que tipo de postura os falantes, no contexto de um diálogo, devem ter para que este seja considerado racional e propício à construção de um consenso verdadeiro. Num diálogo direcionado ao consenso, as partes – numa situação de igualdade de fala – estão disponíveis a eleger como correto o melhor argumento. Por outro lado, manipular estrategicamente é uma forma de argumentação interessada em um fim específico e não produz verdade. Segundo Habermas, só no primeiro tipo de diálogo, – direcionado ao consenso – é possível construir uma verdade que possa ser generalizada a todos os contextos.

Essa distinção para Rorty não passa de senso comum, e não vai além da distinção usual entre honestidade e desonestidade, ela própria depende do contexto. Além disso, Rorty não compreende como esta distinção, que se estabelece de forma dependente do contexto, pode servir para dar condições de possibilidade para a construção de uma verdade que transcende ao contexto. Portanto tornar-se inconsistente a proposta de Habermas de transcender a esfera do interpessoal historicamente

dado – onde, segundo o autor, se constroem os consensos –, rumo a uma universalidade ou incondicionalidade para além dele.

Este carácter de “superioridade” conferido por Habermas à verdade em relação aos contextos significa, para Rorty, o mesmo que acreditar que a verdade se encontra subjacente às coisas e filósofo está responsável, por meio de sua investigação, de desvendá-las.

É pressupor a existência de uma ordem natural de razões, da qual nossos argumentos, com sorte, aproximar-se-ão mais e mais. A idéia de tal ordem é apenas uma relíquia da idéia de que a verdade consiste na correspondência com a natureza intrínseca das coisas, uma natureza que de algum modo precede e subjaz todos os vocabulários descritivos.⁶

A noção de uma ordem natural das coisas que existe independente das relações humanas, e a de uma verdade universal são, para Rorty, uma forma de hipostasiar a verdade. Para o autor, tal elevação conduz à mesma ilusão platônica de construir um ideal para além do mundo das práticas humanas.

Uma linguagem inscrita em um contexto de diálogo ideal que desemboca numa validade universal, é um conjunto de elementos herdados de uma tradição de filosofia que, para Rorty, deve ser superada. Rorty prefere ver uma regressão nessas esperanças de universalidade, esperanças estas que, para ele, já estariam perdidas. Segundo Rorty, é muito mais coerente compreender a justificação e a aceitabilidade vinculadas a cada contexto, do que empreender qualquer busca com a esperança de “descobrir” aquilo que poderia ser intrínseco a humanidade.

Em resumo: o único *normative Bezugspunkt* [ponto referencial normativo] de que acho que necessito é algo que se insere facilmente numa imagem

6. RORTY, Richard. Resposta a Jürgen Habermas (Realidade objetiva e comunidade humana) p.223.

naturalista e darwinista de mim mesmo: sou um organismo cujas crenças e desejos são, em grande medida, o produto de uma certa aculturação.⁷

O conhecimento para Rorty é dependente do contexto e se ele se pretende universal acaba, conseqüentemente, não levando em conta a prática humana. O conhecimento humano não transcende as práticas sociais, e, por isso, um conceito de verdade transcendente não faz sentido.

Conclusão

Para Rorty, não é possível pensar numa concepção de verdade que ultrapasse o contexto da justificação. Assim, ele sugere que se abandone tal pretensão e passe a considerar suficiente para fazer alegações de verdade as evidências oferecidas pelo contexto de justificação. Assim, Rorty propõe um uso apenas “acautelatório” do termo verdade, a partir do qual a distinção entre verdade e justificação é definitiva e totalmente suprimida e um conteúdo bem justificado em certo contexto é tudo o que podemos pretender.

Por outro lado, Habermas considera que é importante separar a justificação racional das certezas comportamentais, onde cabe o termo verdade. Esta separação garantiria a efetividade das decisões tomadas no mundo da vida, que nem sempre passam pelo crivo da argumentação racional, mas que são importantes para realização de ações. Habermas propõe uma ligação entre as certezas sobre o mundo e as justificações racionais, considerando que a verdade depende tanto das certezas comportamentais como da justificação racional.

Enquanto Rorty conclui pelo abandono da preocupação filosófica com o que seja verdade, como se ainda se pudesse se dizer alguma coisa interessante sobre isso, e que o próprio senso comum se liberdade de

7. RORTY, Richard. Resposta a Jürgen Habermas (Realidade objetiva e comunidade humana) p.227.

buscar para ela um valor distintivo, Habermas acha que são as mais cotidianas práticas do mundo da vida que exigem que a distinção entre verdade e justificação permaneça.

Referências bibliográficas

RORTY, Richard. Resposta a Jürgen Habermas (Realidade objetiva e comunidade humana). In: SOUZA, José Crisóstomo (Org.). *Filosofia, Racionalidade, Democracia: Os debates Rorty & Habermas*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

HABERMAS, Jürgen. A virada pragmática de Richard Rorty (Contextualismo, razão e naturalização). In: SOUZA, José Crisóstomo (Org.). *Filosofia, Racionalidade, Democracia: Os debates Rorty & Habermas*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.