

# *inquiétude*

*Revista dos Estudantes de Filosofia da UFG*



**V. 10** | N. 02  
2019



Apoio:  
**FAFIL**

QUALIS **B4**  
ISSN **2177-4838**

## **INQUIETUDE**

### **REVISTA DOS ESTUDANTES DE FILOSOFIA DA UFG (V. 10, N. 2)**

Publicação semestral do corpo discente da Faculdade de Filosofia da UFG  
Goiânia, jul./dez. 2019 - ISSN: 2177-4838

### **CLASSIFICAÇÃO**

Qualis-Capes – B4

### **UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS**

Reitor: Edward Madureira Brasil

Vice-Reitor: Sandramara Matias Chaves

Pró-Reitoria de Extensão e Cultura: Lucilene Maria de Sousa

Faculdade de Filosofia (FAFIL)

Diretor: Hans Christian Klotz

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Coordenador: Renato Moscateli

### **IMAGEM DA CAPA**

*A fábrica em Pontoise* - 1873, de Camille Pissarro (1830-1903)

**EDITOR-CHEFE**

Renato Moscateli

**EDITOR EXECUTIVO**

Heitor Pagliaro

**CONSELHO EDITORIAL**

Adriano Correia Silva, UFG

Araceli Rosich Soares Velloso, UFG

Carmelita Brito de Freitas Felício, UFG

Claudia Drucker, UFSC

Desidério Murcho, UFOP

Ernani Pinheiro Chaves, UFPA

Gerson Brea, UnB

Hans Christian Klotz, UFG

Helena Esser dos Reis, UFG

Hilan Bensusan, UnB

José Gonzalo Armijos Palacios, UFG

José Ternes, UFG

Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sah, UFU

Miroslav Milovic, UnB

Oswaldo Giacoia Júnior, Unicamp

Odílio Aguiar, UFC

**EQUIPE EDITORIAL**

Aline Stephanie Freitas

Anderson Carvalho dos Santos

Arthur Brito Neves

Brenner Brunetto Oliveira Silveira

Eduardo Emanuel Ferreira Leal

Gabriel Caetano de Queiroz

George Felipe Bernardes Barbosa Borges

João Pedro Andrade de Campos

Mariana Andrade Santos

Marina Lacerda Machado

Sabrina Paradizzo Senna

Sabrina Thays.

**PROJETO GRÁFICO**

Ingrid Costa Moreira

Luana Santa Brígida

**EDITORAÇÃO**

Arthur Brito Neves

Marina Lacerda Machado

**SUPORTE TÉCNICO**

Heitor Pagliaro

**COLABORAÇÃO/REVISÃO**

Marina Lacerda Machado

Sabrina Thays

**CONTATOS**

[www.inquietude.org](http://www.inquietude.org)

[revista.inquietude@gmail.com](mailto:revista.inquietude@gmail.com)

*inquietude*  
Revista dos Estudantes de Filosofia da UFG

# Sumário

- 5 **Editorial**  
*Arthur Brito Neves e Eduardo Emanuel Ferreira Leal*
- 7 **Artigos Publicados**
- 8 **A base filosófica-científica na formação e desenvolvimento do círculo de Viena**  
*Rodrigo Trindade Nascimento*
- 20 **As ilusões e Marx: um brevíssimo ensaio sobre as implicações do materialismo na formação da teoria social marxiana como não-determinista**  
*Yago Barreto Bezerra*
- 37 **A *philia* e a pólis em Aristóteles: um estímulo à tolerância**  
*Adriano Sotero Bin*
- 53 **O papel da metáfora em Nietzsche e Bergson**  
*Leonardo Magalde Ferreira*
- 69 **Entre o ceticismo e o não-ceticismo: David Hume e o *velho* Problema da Indução**  
*Loryne Viana de Oliveira*
- 86 **Resenhas Publicadas**
- 87 **Nietzsche e o nietzscheanismo: constelações temáticas da recepção acadêmica da filosofia nietzscheana**  
*Leonardo Camargo da Silva*

# Editorial

*Arthur Brito Neves e Eduardo Emanuel Ferreira Leal*

Nesta segunda edição de 2019, a Revista Inquietude tem o prazer de apresentar ao público uma elaborada e importante coletânea de trabalhos que abarcam diversas áreas e séculos da História da Filosofia. No Artigo de Rodrigo Trindade Nascimento, intitulado *A base filosófica-científica na formação e desenvolvimento do Círculo de Viena*, a filosofia do século XIX é levada em consideração a partir da tematização de questões filosóficas que contribuíram para a consolidação do Círculo de Viena.

O século XIX é ainda contemplado pelo artigo *As ilusões e Marx: um brevíssimo ensaio sobre as implicações do materialismo na formação da teoria social marxiana como não-determinista* de Yago Barreto Bezerra, artigo esse em que o autor argumenta contra uma leitura finalista da obra de Marx, recusando, portanto, que Marx tenha reduzido a história humana a um fim necessário, isto é, o comunismo. Ainda no século XIX da História da Filosofia, podemos ler questões concernentes à filosofia da linguagem no escrito de Leonardo Magalde Ferreira, *O papel da metáfora em Nietzsche e Bergson*, que explora o lugar de destaque que o tema da metáfora ganhou na filosofia de Nietzsche e Bergson, servindo a eles como instrumento para uma crítica da metafísica tradicional e dos poderes representacionais da realidade por parte dos seres humanos, assim como a importância que a metáfora possui do ponto de vista formal da filosofia desses pensadores, na medida em que os possibilitou uma maneira singular de filosofar. Os problemas da filosofia de Nietzsche e, conseqüentemente, do século XIX, se fazem ainda presentes na resenha *Nietzsche e o nietzscheanismo: constelações temáticas da recepção acadêmica da filosofia nietzscheana* de Leonardo Camargo da Silva, sobre o livro *Nietzscheanismo* de Ashley Woodward (2016).

Olhando a História da Filosofia retrospectivamente a partir do século XIX, a Revista Inquietude ainda conta em sua atual coletânea com os artigos de Loryne Viana de Oliveira e de Adriano Sotero Bin. O artigo de Oliveira, *Entre o ceticismo e o não-ceticismo: David Hume e o velho Problema da Indução*, elucida o desafio introduzido por Hume à epistemologia moderna quando este inaugura o célebre Problema da indução, e elucida também algumas possíveis leituras céticas e não-céticas desse célebre problema.

Além de questões filosóficas dos séculos XVIII e XIX, a presente coletânea oferece às leitoras e aos leitores da *Inquietude* questões políticas da filosofia de Aristóteles no artigo de Adriano Bin, *A philia e a pólis em Aristóteles: um estímulo à tolerância*, que discute os conceitos de amizade e política na filosofia do Estagirita e sua relação com o tema da tolerância, tema este que é tão caro ao atual momento vivido pelo Brasil e ao contexto geral de sociedades contemporâneas em sua pluralidade e diversidade.

Antes de deixarmos vocês, leitoras e leitores, livres para desfrutar da presente coletânea textual oferecida pela *Inquietude*, um aviso importante. Em 2020, a revista dos estudantes de filosofia da Universidade Federal de Goiás completa *dez anos* de existência e de publicações que vêm disseminando, a partir da produção filosófica de graduandos, mestrandos e doutorandos, conhecimentos filosóficos imprescindíveis ao desenvolvimento e ao futuro do país. Para comemorar este ano especial, a equipe editorial da *Inquietude* irá apresentar uma edição especial contendo um dossiê sobre as obras de Marx e Tocqueville, e, além disso, uma entrevista com Heitor Pagliaro, que vem atuando como membro do corpo editorial da revista durante esses dez anos, sobre a história, a importância e o impacto da *Inquietude* e outras revistas dirigidas por estudantes de filosofia no Brasil.

Atenciosamente,

A Equipe Editorial da Revista *Inquietude*.

# Artigos

# A base filosófica-científica na formação e desenvolvimento do Círculo de Viena.

*Rodrigo Trindade Nascimento<sup>1</sup>*

## RESUMO

O artigo consiste em explicar o aspecto filosófico-científico, assim como a atividade científica, como fatores de formação e desenvolvimento do Círculo de Viena. Pretende-se expor argumentos que conectem fatores histórico-sociais, através de pesquisas históricas recentes, que preconizam a importância dos antecessores como Ernst Mach, L. Boltzmann e Bernard Bolzano na construção de um solo fértil para questões epistemológicas, filosóficas e científicas na Europa do Séc. XX, e como tal fator incitou um terreno propício para o desenvolvimento do Círculo de Viena.

## PALAVRAS-CHAVE

Empirismo-lógico; Círculo de Viena; Filosofia da Ciência.

---

<sup>1</sup> Rodrigo Trindade Nascimento é graduado em Filosofia (licenciatura plena) pela Universidade Federal do Pará, Belém, PA, Brasil. E-mail: [nascimentorodrigo\\_17@yahoo.com.br](mailto:nascimentorodrigo_17@yahoo.com.br).

# **The philosophical and scientific base in the formation and development of the Vienna Circle.**

## **ABSTRACT**

The article consists in explaining the philosophical-scientific aspect, as well as the scientific activity, in the formation and development of the Vienna Circle. The aim is to understand and connect historical-social factors, through recent historical research, that emphasize the importance of predecessors such as Ernst Mach, L. Boltzmann and Bernard Bolzano in the construction of a fertile soil for epistemological, philosophical and scientific questions in Europe of the Century XX, and as such a factor incited a propitious ground for the development of Vienne Circle.

## **KEYWORDS**

Logical-empiricism. Vienna Circle. Berlin Circle. Philosophy of Science.

## Introdução

Por meio da chamada literatura revisionista<sup>1</sup>, obtivemos novas perspectivas sobre assuntos que vieram a tratar das influências na formação filosófica do Círculo de Viena. Não se restringindo somente ao âmbito filosófico e científico, sabemos que as estruturas que ajudaram a erguer o Círculo de Viena perpassaram por âmbitos sociais, políticos e até mesmo culturais<sup>2</sup>. Contudo, nosso objetivo nesse artigo se remete a abordar a influência científica na constituição filosófica do grupo citado, e, assim sendo, veremos como o pluralismo científico e os diversos desdobramentos ocorridos na ciência tiveram papéis primordiais na consolidação e desenvolvimento do Círculo de Viena.

Logo, seguimos a hipótese de que compreender o desenvolvimento do Empirismo Lógico seria compreender o que forneceu o solo propício para as abordagens empiristas lógicas. Para termos a condição de um solo fértil para as abordagens das questões desenvolvidas pelo empirismo-lógico, assim como dos seus integrantes, teríamos que notar que houve precedentes que viabilizaram e tornaram possíveis tais teses, e tais precedentes são encontrados, como descritos pelo prefácio de Friedman, dentro da ciência, política e cultura (FRIEDMAN, 1999, p.9).

Analisando o manifesto de 1929<sup>3</sup>, podemos perceber que algumas passagens sugerem a gratidão e a preocupação dos integrantes do Círculo de Viena em exaltar certas personalidades do contexto científico, assim como do domínio filosófico e político, como profundas influências no desenvolvimento do espírito do Empirismo Lógico. Contudo gostaríamos de nos ater somente ao aspecto científico como uma via direta e interessante de compreensão das características na formação e desenvolvimento de tal vertente.

### **O debate científico e as alterações nas concepções científicas do mundo: Ernst Mach, Ludwig Boltzmann, Bernard Bolzano.**

Ernst Mach (1838-1916), Ludwig Boltzmann (1844-1906), Bernard Bolzano (1781-1848), A. Einstein (1879-1955), dentre outros cientistas e matemáticos, são saudados

---

<sup>1</sup> LISTON, Gelson. *Carnap: Lógica, Linguagem e Ciência*. Campinas, SP: Editora PHI, 2015.

<sup>2</sup> STADLER, 2015, p. 20.

<sup>3</sup> A Concepção Científica do Mundo – O Círculo de Viena. Dedicado a Moritz Schlick. In: Cadernos de História e Filosofia da Ciência 10 (1986).

diretamente como fonte de inspiração para os integrantes do Empirismo Lógico.

Cruzando limites disciplinares, a influência exercida por Mach, Boltzmann, e Einstein é a chave para o entendimento do desenvolvimento do Empirismo Lógico após a Primeira Guerra Mundial (STADLER, 2015, p.19).

E de fato há um elo que os conecta, e compreender tal fator nos coloca cada vez mais próximos de visualizar os precedentes filosóficos do Empirismo Lógico. Pretendemos demonstrar que os argumentos seguintes são boas razões para a compreensão dos precedentes do Círculo de Viena.

O final do século XIX e início do século XX foram marcados por novas abordagens e discussões acerca dos fundamentos da matemática<sup>4</sup>, questões sobre probabilidade<sup>5</sup>, desenvolvimentos na Lógica Matemática e questões acerca dos fundamentos da Física. O que gerou grandes discussões dentro do âmbito epistemológico, perpassando áreas não somente científicas, mas filosóficas e sociais. Corroborando uma perspectiva científica do mundo para a filosofia empirista lógica. Por conseguinte, temos o argumento defendido por Alan Richardson (RICHARDSON, 2008, p.3):

Empirismo Lógico foi uma filosofia centralmente preocupada com a ciência. Mesmo quando seus interesses moveram-se dentro de outras áreas tais como as semânticas e metaéticas, os empiristas lógicos buscaram entender e promover o entendimento científico do mundo (RICHARDSON, 2008, p. 3).

E de tais fatores podemos inferir que houveram personagens estreitamente ligados em tais revoluções e discussões dos aspectos científicos. Ernst Mach tornou-se um crítico das concepções mecanicistas de Newton, apresentando trabalhos de cunho anti-metafísico e sendo um dos pioneiros na concatenação da história da ciência na justificação racional e construção dos conceitos científicos<sup>6</sup>, exercendo grande influência nos físicos do seu tempo e, dentre eles, Albert Einstein<sup>7</sup>. Assim como a sua relevância por advogar em favor de uma nova ciência e filosofia, Ernst Mach se fez conhecido não somente na Europa, mas conseguiu alcançar a América através das traduções e trabalhos de Paul Carus (1852-1919)<sup>8</sup>.

Outro cientista-filósofo que tomamos como precedente da constituição de um solo fértil para o Círculo de Viena foi Bernard Bolzano (1781-1848). Bolzano elaborou

---

<sup>4</sup> HAHN, Hans. *Discussion about the foundations of Mathematics*. In: Empiricism, Logic, and Mathematics. Edited by: Brian McGuinness. 1980.

<sup>5</sup> REICHENBACH, Hans. *Causality or Probability*. In: Selected Writings:1909-1953. Edited by: Maria Reichenbach and Robert S. Cohen. 1978.

<sup>6</sup> NEMETH, Elisabeth. 2008. P. 285.

<sup>7</sup> HOLTON, Gerard. 1993. P. 47.

<sup>8</sup> HOLTON, Gerard. 1993. P. 49.

trabalhos nos campos da matemática e axiomática, tais como a aritmetização da matemática e questões relativas ao campo semântico, e seu impacto intelectual não se resume somente ao campo científico. Bolzano importou-se com questões acerca da ética e moral, assim como a religião, e, segundo historiadores da ciência, podemos enxergá-lo como um dos primeiros proponentes de uma filosofia científica no império Habsburgo<sup>9</sup>.

O físico austríaco Ludwig Boltzmann (1844-1906) pôde ser visto com ênfase nas discussões acerca da aplicação da atomística na física e na química, e suas contribuições na mecânica estatística<sup>10</sup> certamente desempenharam um papel ímpar quando notamos sua relevância dentro do contexto científico e epistemológico. O fato de Ludwig Boltzmann ter ocupado posteriormente a cátedra de Ernst Mach é visto por Friedrich Stadler como um fator preponderante para a continuação de um trabalho científico e uma propagação de uma filosofia anti-metafísica: “Um evento decisivo para a continuidade da filosofia científica, anti-metafísica, foi o apontamento de Ludwig Boltzmann para a cadeira criada para Mach(1844-1906)” (2008, p.19).

Os argumentos precedentes constituem uma recente compreensão das pesquisas realizadas no eixo de situar, hipoteticamente, o Círculo de Viena dentro de um contexto social e histórico, onde, por sua vez, torna-se plausível compreender os supostos fatores que direcionaram o grupo vienense em sua formação. Logo, seguiremos de forma estreita os argumentos fornecidos pela pesquisa de Stadler<sup>11</sup>.

### **A recepção da influência filosófico-científica por parte de alguns dos integrantes do Círculo de Viena**

A breve noção e exposição dos trabalhos dos cientistas-filósofos, ressaltados acima, foram feitas com o intuito de demonstrar a argumentação de uma consequente importância da recepção das influências para os integrantes do Empirismo Lógico, destacando como os trabalhos científicos e filosóficos desempenhados por Mach, Boltzmann e Bolzano, serviram como estrutura para a formação não somente científica de boa parte dos principais proponentes do Empirismo Lógico, mas como “cerne” de um futuro filosófico estruturado e pautado em bases empíricas.

---

<sup>9</sup> “*Sem dúvida, o trabalho de Bernard Bolzano (1781-1848) marca o início da filosofia científica no Império Habsburgo*”. STADLER, Friedrich. 2015. P.15.

<sup>10</sup> DAHMEN, R. Sílvio. (2006), p. 283

<sup>11</sup> STADLER, Friedrich. 2015. 14.

Hans Hahn (1879-1934) foi considerado por P. Frank (1884-1966) como o real fundador do Círculo de Viena<sup>12</sup>, e, segundo as pesquisas de Friedrich Stadler, podemos ressaltar que Hans Hahn interagiu amplamente com a obra de Bernard Bolzano desde 1913, editando seus textos juntamente com Alois Höfler, e comentando a obra de Bolzano “*Paradoxes of the infinite*” (1950) [1920]. Podemos ver também a influência de Bernard Bolzano através do matemático Walter Dubislav (1895-1937), que juntamente com Hans Reichenbach (1891-1953) e Kurt Grelling (1886-1942), fizeram parte do Círculo de Berlin e foram responsáveis pela propagação da vertente do Empirismo Lógico.

Hans Hahn, o mentor matemático do Círculo de Viena, comentou *Paradoxe of Infinite* (1950 (*Paradoxien des Unendlichen* (1920))) de Bolzano e, desde 1913, esteve engajado editando seus textos juntamente com Alois Höfler. (Em Berlin, foi o matemático Walter Dubislav [...] que foi responsável por promover as ideias de Bolzano) (STADLER, 2015, p. 15).

Philipp Frank, além de ter ocupado posteriormente a cadeira de Albert Einstein na universidade de Praga, após a recomendação e indicação do mesmo<sup>13</sup>, e ter liderado o *Institute for the unity of Science* nos Estados Unidos após sua emigração devido ao clima de terror e antisemitismo instaurado na Europa, também foi um dos últimos alunos do físico Ludwig Boltzmann. As influências das obras de Boltzmann como formas críticas em relação às teorias científicas vigentes moldam a base teórica de alguns empiristas lógicos, assim como de alguns físicos – e neles incluímos Philipp Frank – na crítica dos conceitos apriorísticos na física, e conjuntamente os problemas de espaço-tempo e causalidade tornaram-se centrais para alguns integrantes do empirismo-lógico.

Junto com Einstein, Frank, Schlick, e Reichenbach, em particular, criticaram a tradição apriorística na física, e os problemas de espaço, tempo e causalidade tornaram-se centrais para o Empirismo Lógico—especialmente da década de 1920 em diante como um resultado das controvérsias em torno da mecânica quântica (STADLER, 2015, p. 14).

Uma proximidade científica que podemos relatar como ocasionada devido às recentes contribuições de Einstein com a teoria da relatividade, e as questões de campo de Minkowski e Hermann, seria a aproximação na relação de Ernst Mach e Philipp Frank.

A extensão em que o próprio Mach estava interessado na geometria do *continuum* espaço-tempo quadridimensional de Hermann Minkowski aplicada à teoria da relatividade é evidente pelo fato de que, por volta de 1910, ele convidou Frank para uma discussão sobre o assunto (STADLER, 2015, p.16).

Ernst Mach é considerado através do manifesto vienense de 1929 como uma das

---

<sup>12</sup> STADLER, Friedrich. 2015. P.7.

<sup>13</sup> STADLER, Friedrich. 2015. P.7

principais influências para a formação do Empirismo Lógico e para uma filosofia antimetafísica<sup>14</sup>. Não somente através do manifesto podemos ver essa declaração direta em relação à positiva recepção da filosofia de Mach para com os integrantes do Empirismo Lógico.

Muito antes do Círculo de Viena surgir [...] Mach foi modelo para aqueles que estavam contagiados por uma visão, não tão popular, que rejeitava de forma enfática sistemas metafísicos e hierárquicos em favor de uma concepção de mundo unificada empiricamente (HOLTON, 1993, p.47).

A importância filosófica, assim como científica, de Ernst Mach para a constituição do Círculo de Viena é ressaltada por diversos integrantes e simpatizantes do movimento. Viktor Kraft (1880-1975) demonstrou um grande apreço pela filosofia de Mach<sup>15</sup>, Otto Neurath colocou a importância dos conceitos científicos serem abordados também de uma forma histórica<sup>16</sup>, Hans Hahn entendia o valor das contribuições e influência de Mach e Boltzmann para com o Círculo de Viena<sup>17</sup>, e Richard Von Mises escreveu diversos textos a respeito da filosofia de Ernst Mach, e alguns sobre Einstein e Boltzmann.

A título de comparação, Richard Von Mises mostrou uma identificação muito forte com Mach. Ele escreveu diversos textos de ambos, Mach e Popper-Lynkeus, entre eles a pequena monografia *Ernst Mach und die empiristische Wissenschaftsauffassung* (Ernst Mach e o Conceito Empírico de Ciência)... Após emigrar em 1938 ele continuou a seguir sua linha de pensamento nas suas publicações em inglês, embora tratando com Einstein e Boltzmann apenas marginalmente, em comparação com seus escritos anteriores (STADLER, 2015, p. 23).

### **Reflexões acerca do impacto da ciência no desenvolvimento do Círculo de Viena**

Levando em consideração que grande parte dos integrantes do Empirismo Lógico e do Círculo de Viena tiveram formação e desenvolvimento dentro do pensamento científico<sup>18</sup>, podemos notar que o impacto das mudanças científicas ocorridas entre o final do século XIX e início do século XX tornaram-se fatores decisivos para o resgate da importância das questões epistemológicas acerca do desenvolvimento da ciência e seus fundamentos.

---

<sup>14</sup> A Concepção Científica do Mundo – O Círculo de Viena. Dedicado a Moritz Schlick. In: Cadernos de História e Filosofia da Ciência 10 (1986), p. 7.

<sup>15</sup> STADLER, Friedrich. 2015. P.15.

<sup>16</sup> NEMETH, Elisabeth. 2008. P.286.

<sup>17</sup> STADLER, Friedrich. 2015. P.21.

<sup>18</sup> Moritz Schlick foi ex-aluno do grande físico Max Planck e, Philipp Frank foi aluno de Ludwig Boltzmann. Ambos fizeram grandes contribuições para a literatura científica e filosófica, debatendo sobre a teoria da relatividade e suas implicações epistemológicas. Também podemos ressaltar nomes como Richard Von Mises, Hans Hahn, Otto Neurath, Herbert Feigl, Karl Menger que atuaram nos campos da matemática, física, história e economia (STADLER, 2015).

Os desenvolvimentos nos campos físico e químico através da atomística de Boltzmann, assim como sua mecânica estatística<sup>19</sup>. As implicações matemáticas, físicas e filosóficas da teoria da relatividade de Albert Einstein<sup>20</sup>. O desenvolvimento da Mecânica Quântica e as abordagens epistemológicas através de Max Planck<sup>21</sup>, Werner Heisenberg, Niels Bohr<sup>22</sup>, Schrödinger e dentre outros<sup>23</sup>. As recentes contribuições no campo da lógica simbólica e fundamentos da matemática com Bertrand Russel, Peano, Bernard Bolzano, D. Hilbert, Kurt Gödel, Alfred Tarski juntamente com outros matemáticos e lógicos<sup>24</sup>. Todos esses desenvolvimentos nos levam a afirmar que tais implicações científicas exerceram uma grande influência na construção do *modus operandi* filosófico do Empirismo Lógico através do Círculo de Viena. Como foi apontado por Stadler e pelos próprios integrantes do movimento filosófico uma nova filosofia era cunhada sobre o alicerce dos desdobramentos científicos do século XX.

Pela referência aos trabalhos de Einstein, Russell, Poincaré, Duhem, e Wittgenstein, o “novo positivismo”, que tinha já emergido depois da virada do século, foi ainda mais desenvolvido e diferenciado. O entendimento convencionalista das teorias científicas teoria dos tipos e a lógica relacional de Russel, a teoria das sentenças atômicas de Wittgenstein (filosofia da linguagem ideal), o programa formalista de Hilbert com definições implícitas, a teoria da relatividade geral de Einstein, bem como sua *Geometrie und Erfahrung* (*Geometry and Experience*) (1921), todos eles tornaram-se elementos da nova filosofia e concepção científica do mundo do Círculo de Viena, que aos seus próprios olhos estava no “ponto de mudança filosófica” (STADLER, 2015, p. 54).

Quando notamos as críticas de integrantes do Empirismo Lógico aos enunciados metafísicos, como as vertentes do idealismo e do vitalismo, podemos compreender que tais críticas são formuladas a partir de novas concepções epistêmicas que podem ser vistas como frutos de desdobramentos científicos ocorridos durante o Século XX. Frege, Russell e outros lógicos e matemáticos, assim como cientistas<sup>25</sup>, são tidos como exemplos dessa nova abordagem científica que propiciou consequências epistêmicas interessantes para os

<sup>19</sup> BOLTZMANN, Ludwig. 1974. P.159

<sup>20</sup> EINSTEIN, Albert; INFELD, Leopold. P.236

<sup>21</sup> As discussões acerca do conceito de causalidade na física implicando ou não um determinismo, as implicações filosóficas da teoria da relatividade são alguns dos temas tratados por Max Planck, e que foram discutidos pelos Empiristas Lógicos no advento das revoluções científicas no âmbito da Física. MAX, Planck. *Autobiografia científica e outros ensaios*. Ed. Contraponto. 2012.

<sup>22</sup> BOHR, Niels. *Física atômica e conhecimento humano*. Ed. Contraponto. 1995.

<sup>23</sup> As abordagens epistemológicas acerca do conceito de átomo assim como suas raízes filosóficas oriundas da Grécia antiga, o determinismo e o indeterminismo gerado pela interpretação da mecânica quântica, juntamente com as contraposições entre a visão de mundo mecanicista-newtoniano perante o princípio da incerteza de Heisenberg, foram temas relevantes para os cientistas citados. BORN, Max; AUGER, Pierre; SCHRÖDINGER, E; HEISENBERG, W. *Problemas da Física Moderna*. Ed. Perspectiva. 1969.

<sup>24</sup> GOLDFARB, Warren. 1996. P.213.

<sup>25</sup> FRANK, Philipp. 1998. P.13.

empiristas lógicas. Não podemos conceber as críticas dos filósofos neo-empiristas à metafísica por outra perspectiva que não seja através das novas ferramentas científicas. As críticas de Schlick acerca do conceito de causalidade na física tornaram-se efetivas na medida em que o autor justificou seus argumentos através das perspectivas científicas ocorridas na mecânica quântica<sup>26</sup>. Temos os escritos semânticos e sintáticos de Rudolf Carnap, tais como *The Logical Syntax of Language* (2001); *Empirismo Semântica e Ontologia* (1974[1956]), *O Caráter Metodológico dos Conceitos Teóricos* (1974[1956]), que são estruturados em razão dos desenvolvimentos na lógica e matemática, assim como o seu princípio de tolerância que é baseado a partir do teorema da incompletude de Gödel, como o argumento de Warren Goldfarb enfatizou<sup>27</sup>. Hans Reichenbach (1891-1953), integrante do Círculo de Berlin, produziu diversos textos acerca da probabilidade e indução<sup>28</sup>, além de ter diversos escritos acerca da física<sup>29</sup>, no qual o autor argumenta e defende uma posição neo-empirista dos desdobramentos filosófico-científicos da teoria da relatividade, argumentando em contraposição a visões kantianas e aristotélicas.

Tais fatores listados acima são, em grande parte, pré-condições para as discussões semanais no Círculo de Viena<sup>30</sup>, e afirmamos isso através das pesquisas históricas e contextuais ressaltadas por Stadler. Posteriormente durante a fase pública do Círculo, que é marcada pela publicação do texto do manifesto vienense, temos os temas científicos não somente ligados ao seu próprio campo de aplicação, mas juntamente da importância nas conexões científicas nos âmbitos filosóficos e sociais<sup>31</sup>. Como pode ser exemplificado por meio de alguns integrantes do Empirismo Lógico que tiveram ligações diretas com movimentos educacionais e políticos em Viena<sup>32</sup>. Portanto, a ciência não era vista somente em si, mas como uma ponte em construção para uma concepção de mundo.

---

<sup>26</sup> SCHLICK, Moritz. 1974. P.33.

<sup>27</sup> GOLDFARB, Warren. 1996. P.225.

<sup>28</sup> REICHENBACH, Hans. *Experience and Prediction*. Copyright 1938 by The University of Chicago. All rights reserved. Published February 1938. Fifth Impression 1957 First Phoenix Edition 1961. Composed and printed by THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS Chicago, Illinois, U.S.A.

<sup>29</sup> Os artigos e textos de Hans Reichenbach sobre as facetas e implicações filosóficas da teoria da relatividade, assim como questões acerca da probabilidade, podem ser vistos na edição de Maria Reichenbach e Robert S. Cohen. REICHENBACH, Hans. *Selected Writings-1909-1953*. Vol. 1. Translation by: Elizabeth Hughes Schneewind. Edited by: Maria Reichenbach and Robert S. Cohen. 1978.

<sup>30</sup> STADLER, Friedrich. 2015. P.1

<sup>31</sup> STADLER, Friedrich. 2015. P. 73.

<sup>32</sup> Podemos citar Hans Hahn como figura notória contra a opressão vivida pelos judeus ou descendentes de judeus dentro do âmbito universitário (STADLER, 2015, P.291). Assim como os trabalhos do Museu Econômico e Social de Otto Neurath, que visou reformas sociais e educacionais (STADLER, 2015, p.340).

## **Conclusão**

O Círculo de Viena tornou-se notório por agregar as discussões científicas dentro do novo eixo filosófico que formou o Empirismo Lógico. Dessa forma, examinar as teses filosóficas de tal vertente sem analisar as influências científicas e filosóficas que precederam essa formação torna-se um equívoco. Ao não analisarmos a ruptura existente entre a filosofia tradicional de autoafirmação, e a filosofia empregada pelo Círculo de Viena, constituída através dos argumentos científicos, deixamos de notar o esforço intelectual do grupo em abdicar dos argumentos filosóficos em terreno neutro, ou seja, os integrantes do grupo vienense articularam-se para além do terreno filosófico, indagando acerca da validade dos princípios metafísicos, suas relações, seus conceitos abstratos, para contracenar juntamente aos avanços da ciência e redigindo as mesmas questões filosóficas tendo como fonte a ciência e o mundo.

Caracterizar o que tenha sido o Círculo de Viena, assim como o Empirismo Lógico, emprega sempre grande dificuldade, contudo a razão para se defender uma abordagem contextual e social do surgimento de tal vertente, como a fornecida por Stadler.

Até mesmo pesquisas recentes sobre o “Círculo de Viena” e “Empirismo Lógico” apresentam descrições incompletas e desconexas, minha primeira sugestão é tentar uma reconstrução genética e histórica dentro do contexto sociocultural, em conjunto com uma descrição de posições individuais e teóricas, ambos de uma perspectiva diacrônica e sincrônica (STADLER, 2003, p.13).

Pensamos que a argumentação de Stadler permite certo conhecimento alicerçado em documentos e materiais produzidos pelos próprios integrantes do movimento, e, portanto, torna-se plausível para uma construção mais verossímil do que possa ter sido a grandeza do Círculo de Viena, assim como do Empirismo Lógico.

## **Referências bibliográficas**

BOHR, Niels. *Física atômica e Conhecimento Humano. Ensaios 1932-1957*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1995.

BOLTZMANN, Ludwig. On Statistical Mechanics. In: *Theoretical Physics and Philosophical Problems. Selected Writings*, v. 5, 1974.

BORN, Max; AUGER, Pierre; SCHRÖDINGER, E; HEISENBERG, W. *Problemas da*

*Física Moderna*. Tradução: Gita K. Ghinzberg. São Paulo: Perspectiva, 1969.

DAHMEN, R. Sílvio. A obra de Boltzmann em Física. In: *Revista Brasileira de Ensino de Física*, v. 28, n. 3, 2006.

EINSTEIN, Albert; INFELD, Leopold. *A Evolução da Física*. Trad. Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.

FRANK, Philipp. The law of causality and its limits. In: *Vienna Circle Collection*, v.22, 1998.

GOLDFARB, Warren. The Philosophy of Mathematics in Early Positivism. In: *Origins of Logical Empiricism*. London: Minnesota Press, 1996.

HAHN, Hans. Discussion about the foundations of Mathematics. In: *Empiricism, Logic, and Mathematics*. v. 13, Dordrecht, 1980.

HAHN, Hans; NEURATH, Otto; CARNAP, Rudolf. A Concepção Científica do Mundo – O Círculo de Viena. Dedicado a Moritz Schlick. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, v. 10, 1986, p. 5-20.

HOLTON, Gerard. From the Vienna Circle to Harvard Square: the Americanization of a European World Conception. In: *Scientific philosophy: Origins and Developments*. Dordrecht: 1993.

LISTON, Gelson. *Carnap: Lógica, Linguagem e Ciência*. Campinas: Editora PHI, 2015.

MAX, Planck. *Autobiografia científica e outros ensaios*. Tradução Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

NEMETH, Elisabeth. Logical Empiricism and the History and Sociology of Science. In: *The Cambridge Companion to Logical Empiricism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

REICHENBACH, Hans. Causality or Probability. In: *Selected Writings:1909-1953*. v. 4, Dordrecht, 1978.

\_\_\_\_\_. *Experience and Prediction*. Illinois: Chicago University Press, 1961.

RICHARDSON, Alan; UEBEL, Thomas. *The Cambridge Companion to Logical Empiricism*. Cambridge: Cambridge University Press. 2008.

SCHLICK, Moritz. A Causalidade na Física Atual. Tradução: Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

STADLER, Friedrich. The Vienna Circle. Studies in the Origins, Development, and Influence of Logical Empiricism. In: *Vienna Circle Institute Library*, v. 4, Switzerland 2015.

\_\_\_\_\_. What is the Vienna Circle? Some Methodological and Historiographical Answers. In: *The Vienna Circle And Logical Empiricism. Re-evaluation and Future Perspectives*. Dordrecht: Kluwer, 2003.

STERN, David. Wittgenstein, the Vienna Circle, and Physicalism. A Reassessment. In: *The Cambridge Companion to Logical Empiricism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

# As ilusões e Marx: um brevíssimo ensaio sobre as implicações do materialismo na formação da teoria social marxiana como não-determinista

*Yago Barreto Bezerra<sup>1</sup>*

## RESUMO

Frequentes são as acusações, despidas de qualquer leitura mais aprofundada, de que Marx, ao elaborar sua teoria social e revolucionária, reduziria a história humana a um fim necessário, ao comunismo; que, ainda, essa história deveria ser a história de todas as civilizações, como se a vontade e o indivíduo não tivessem espaço para respirar e, não obstante, como se o que o movesse fosse, na melhor das hipóteses, a sua mera sobrevivência. Este escrito vem questionar todos estes reducionismos, a reiterar, de que Marx seria determinista, universalista, que negasse o indivíduo e que seu único e melhor motor possível fosse a sobrevivência, dissertando, pois, sobre o óbvio em épocas em que até o óbvio é visto com desconfiança. Para tanto, parte-se de uma correlação do autor alemão com o materialismo presente em Espinosa, o que revela muito claramente as contradições entre o método materialista e as tais reduções aplicadas à teoria social marxiana.

## PALAVRAS-CHAVE

Materialismo; Espinosa; Marx.

---

<sup>1</sup> Yago Barreto Bezerra é graduando em Direito pela Universidade Federal Rural do Semiárido, Mossoró, RN, Brasil. E-mail: yago.barreto5@gmail.com.

# **The illusions and Marx: a brief essay about the implications of materialism in the formation of the marxian social theory as non-deterministic**

## **ABSTRACT**

Frequent are the accusations, stripped of any further reading, that Marx, in elaborating his social and revolutionary theory, would reduce human history to a necessary end, to the communism; that this history should be the history of all civilizations, as if the will and the individual did not have room to breathe, and yet, as if what moved him were, at best, their mere survival. This paper questions all these reductions, reiterate, that Marx would be deterministic, universalist, deny the individual and that his only and best possible motor was survival, thus dissipating the obvious in times when even the obvious is seen with suspicion. For this, it is based on a correlation of the German author with the materialism present in Espinosa, which reveals very clearly the contradictions between the materialistic method and the reductions applied to the Marxian social theory.

## **KEYWORDS**

Materialism; Espinosa; Marx.

## **Introdução**

Um dia uns fantasmas<sup>1</sup> firmaram pensamento em relação à história. Disseram eles: “A história de todas as sociedades até hoje existentes é a história das lutas de classes” (MARX e ENGELS, 2007, p. 40), e então convocaram almas humanas atormentadas por outros fantasmas a se unirem a sua causa. Que causa era essa? Ora, que mais um fantasma pode fazer, se não atormentar? Sim, convocavam homens e mulheres para se livrarem das fragilidades mundanas e se alçarem a um hemisfério novo, onde se vivia aparentemente livre. Mas que promessa, essa! Tão magnífica que poucos acreditaram. Estes seres humanos, acostumados aos flagelos, não conseguiam crer que havia outra realidade além do tormento. Precisavam que mentes audaciosas, ansiadas pela ideia de sair de sua má condição e inspiradas por um brilho revelador — mentes antes humanas, mas que, ao se depararem com um novo universo, também se transformaram em fantasmas, um outro tipo de fantasma no entanto, algo completamente novo —, os libertassem das agonias que sentiam diariamente. Mas estes pobres seres limitados se habituaram a tal ponto ao flagelo que, numa espécie de atitude masoquista, negavam as afirmações dos novos fantasmas e os chamavam de loucos, utópicos ou coisas afins. Alguns, todavia, conscientes das dores diárias, resolveram acreditar e então perguntaram: “o que fazer para chegarmos lá? Como vamos todos a essa realidade onde não há fantasmas assombrando?” E as mentes audaciosas disseram: “Revolução! Capturemos o que nos atormenta e o primeiro grande passo estará dado! Uma ponte será criada para o novo mundo. Um mundo onde finalmente haverá alguma liberdade real.” E então os seguidores dessas mentes atrevidas se agitaram e partiram à luta. Estes novos fantasmas são os fantasmas dos fantasmas; eles assombram quem há tempos atemoriza as almas humanas. Eles “rondam toda a Europa”, como espectros. Eles se intitulam comunistas; e a sua principal voz, a maior mente idealizadora da nova realidade, gritou forte em meados do século XIX e ressoa até hoje; trata-se de Karl Marx. Quando escutam este nome, os velhos fantasmas já ficam estremecidos.

Mas que não se alegue que este sentimento, esta revelação, surgiu do nada; que ela brotou num dado momento na razão de seres iluminados. Pois a iluminação é tão somente a última parte do processo, que vem se desenrolando há anos. A iluminação é a explosão

---

<sup>1</sup> Uma alusão ao *Manifesto Comunista* (2007), precisamente na frase inaugural da Introdução: “UM ESPECTRO ronda a Europa — o espectro do comunismo.”

cataclísmica de uma história de assombros e opressão. Ela é a resposta inevitável aos flagelos diários. É a própria tentativa de emancipar-se da servidão, em forma de teoria prática. É o sopro que impulsiona a humanidade presa a grilhões, a buscar se libertar. É o apogeu de uma situação de escravidão insustentável. É o zênite de um grito por liberdade — não uma liberdade inventada, criada para manter os homens e as mulheres sob o jugo de um opressor, mas uma liberdade real, material, decorrente de uma igualdade também real, e de isenção de relações de dominação —. E *como* essa efervescência de ideias assustava os antigos fantasmas! E *como* eram eles agora assombrados pelas vozes daqueles que não aguentavam mais manter-se sob o flagelo! “Sem mais almas para atormentar? Sem mais correntes para manter a humanidade presa? Mas que absurdo! É preciso que se faça algo! É preciso que se acabe com esse movimento que pretende romper com todos os privilégios!” E, dessas conclusões das velhas assombrações e das novas, nasce o embate; a luta; a efervescência em si.

Marx está no centro dessa disputa, figurando como um dos grandes personagens. Mas ele mesmo nega seu papel protagonista; sua alçada à condição de líder, ou mesmo de “profeta<sup>2</sup>”. Não pode ser líder, pois a revolução não é algo dado por uma mente brilhante. Para Marx, a revolução é um processo consumado quando as próprias relações de opressão chegam a um ponto de saturação tal, que a própria elementaridade da relação opressora se descortina e se expõe — a ferida fica exposta! — aos olhos dos seres humanos: “tudo que era sólido e estável se desmancha no ar, tudo o que era sagrado é profanado e os homens são obrigados finalmente a encarar sem ilusões a sua posição social e a sua relação com os outros homens.” (MARX e ENGELS, 2007, p. 43). E diante da exposição, podem ou não fazer alguma coisa; podem ou não atuar como protagonistas. É a matéria, ou melhor dizendo, as relações que se dão na matéria, no mundo sensível, que dão origem ao sentimento de indignação que culminará na luta pela emancipação. Emancipação do quê? Dos grilhões, é claro, que por toda parte os prendem.

Também não pode ser profeta, pois não profetiza nada. Não profetiza o fim da história, não profetiza a revolução, não profetiza o embate, nem mesmo a luta de classes. *Profetizar* quer dizer *adivinhar o futuro*. Ora, Marx não é nenhum cartomante ou coisa do gênero. E se for, que se coloquem todos os demais pensadores político-sociais desta modernidade como tais. Não se alegrará, pois, que Adam Smith é um profeta do mercado

---

<sup>2</sup> Karl Popper, por exemplo, em *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos*, vol. 2 (1974), é um dos que fazem essa acusação.

autorregulador; muito menos que Maquiavel prediz um comportamento adequado ao governante; ou que John Locke profetiza o Estado Liberal. Assim como qualquer pensador político-social, Marx — e talvez acima de tudo Marx — lê o seu tempo, problematiza o seu tempo e constrói conclusões a respeito desta leitura e problematização. *Ler o seu tempo* quer dizer *ler e interpretar a sociedade em que está incluído*, ou seja, a Europa do século XIX. Não se fala de outra coisa, e não se constrói nada fora, que não da sociedade europeia. A teoria marxiana, por sua própria essência (retomaremos adiante este ponto), não poderia abarcar necessariamente outra realidade, que não a realidade ocidental (“ocidental” aqui entendido como as nações europeias e as demais que delas sofreram forte influência). Pois se se admite que o ser humano é produto direto de seu meio, que ele é uma construção material, ou seja, resultado das relações sociais e das trocas com a natureza, e, em concomitante, que este mesmo ser humano ao agir, interfere também na matéria, transformando-a, remodelando-a, mas que essa ação, pela consequência da primeira proposição, pelo fato de serem os homens e mulheres produtos da matéria, é engendrada e condicionada pelo próprio meio (o social e o ambiental), decorre que aquilo que é produzido pelos seres humanos é invariavelmente, em maior ou menor medida, condicionado pelo meio em que vivem. Disso, a própria teoria de Marx, que evidentemente não se exclui da história, é um produto decorrente do espaço e do tempo vivido por Marx, qual seja, o mundo ocidental. Eis, pois, que o pensamento marxiano é uma leitura da Europa, um produto decorrente desta sociedade, e as problematizações e conclusões a que se chega somente dizem respeito necessariamente a ela. Disso resulta que a afirmação de que “a história de todas as sociedades até hoje existentes é a história das lutas de classes” não está para outro espaço que não por aquele que produziu os seres que cunharam tal assertiva, ou seja, a Europa. Assim, quando se diz “todas as sociedades até hoje existentes”, na verdade o sentido é “todas as sociedades [europeias e que delas sofreram forte influência] até hoje existentes”. Pois, partindo da própria concepção de que homens e mulheres são produtos e produtores, é absurdo conceber que um europeu — e qualquer ser humano — possa formular uma leitura de uma realidade que ele não viveu.

Mas a profecia está ligada a uma outra acusação — esta dita inclusive por alguns de seus considerados “defensores”, os tais marxistas vulgares<sup>3</sup> —, a de que Marx seria um

---

<sup>3</sup> Sobre isso falam Gramsci (ver em *Concepção Dialética da História*, 1974), Lenin (ver em *Materialismo e Empirocriticismo*, 1947) e Karl Popper (ver em *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos*, vol. 2, 1974), por exemplo. O termo refere-se a todos que interpretam Marx num sentido determinista, universalista,

determinista, ou seja, alguém que acredita que a história culmina para algo, a dita revolução, ou emancipação da humanidade. Mais ainda: que seria determinista por condicionar toda a humanidade ao inevitável conflito entre opressores e oprimidos; em termos mais claros, que qualquer sociedade, em um momento ou outro, formará relações sociais desiguais e, posteriormente, as romperá. Em ambos os casos, trabalha-se com extremidades: na primeira, temos o fim da história; na segunda, o início. Assim, torna-se profeta das sociedades ocidentais, que borbulham antagonismo, por predizer a emancipação humana; e profeta das que ainda estão por emergir, por determinar nestas a formação inevitável de relações de opressão. É certo que Marx faz uma reconstrução histórica na sua teoria social, mas essa reconstrução não pode ser tida, de um modo geral, como a história de qualquer civilização. Muito menos, que a própria sociedade estudada (a sociedade burguesa) esteja para algum fim. Eis um pequeno trecho esclarecedor retirado da *Ideologia Alemã*:

A história nada mais é do que o suceder-se de gerações distintas, em que cada uma delas explora os materiais, os capitais e as forças de produção a elas transmitidas pelas gerações anteriores; portanto, por um lado, ela continua a atividade anterior sob condições totalmente alteradas, e, por outro, modifica com uma atividade completamente diferente as antigas condições, o que então pode ser especulativamente distorcido, ao converter-se a história posterior na finalidade da anterior, por exemplo, quando se atribui à descoberta da América a finalidade de facilitar a irrupção da Revolução Francesa, com o que a história ganha finalidades à parte e torna-se uma “pessoa ao lado de outras pessoas” (...), enquanto o que designa com as palavras “destinação”, “finalidade”, “núcleo”, “ideia” da história anterior não é nada além de uma abstração da história posterior, uma abstração da influência ativa que a história anterior exerce sobre a posterior (MARX e ENGELS, 2007, p. 40).

Será que agora as visões dos críticos verborrágicos<sup>4</sup> e dos pregadores do comunismo inevitável se desobscurecerão? Será que deixarão de distorcer o materialismo a um tipo banal de determinismo histórico? Evidente que não! Pois esses críticos e esses pregadores vedam a si mesmos de propósito. Sustentam o determinismo, por um lado, para amparar as suas críticas; por outro, para angariar rebanho. Ora, se a história posterior não pode ser tida como uma finalidade da anterior, também não se pode conceber um caminho único e definido para o momento histórico atual. Será que não está claro? Como se poderia prender-se a uma direção única para a humanidade, se a própria dinâmica social

---

progressista e/ou que atribui um *pathos* humano ligado ao lucro ou ao poder, e que partem para tanto de um materialismo que beira ao fatalismo e mecanicismo.

<sup>4</sup> São todos aqueles que reduzem o pensamento marxiano a um mero fatalismo mecanicista, de modo semelhante ao marxismo vulgar, mas partindo suas críticas dessa redução. Ironicamente, Popper, mesmo fazendo a crítica ao “marxista vulgar”, recai nesse viés interpretativo. Ver em *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos*, vol 2 (POPPER, 1974).

muda a todo instante, ou seja, se o objeto analisado pelo pesquisador social num período histórico já não pode ser contemplado inteiramente, por razões óbvias (a ininterrupta transformação da matéria), no período imediatamente posterior? Durante quase um século, no entanto, entre meados do século XIX e meados do XX — a época mais agitada e talvez de maior lucidez da Europa — a disputa se abreviou entre os críticos verborrágicos e os interpretadores vulgares de Marx. Só se discutia seriamente em espaços abstratos: em folhas de papel e revistas científicas. Sempre que o antagonismo se manifestava na política, toda a teoria comunista se banalizava e se reduzia a uma disputa de interesses entre a classe dominante e a oprimida; para usar os termos ainda hoje atuais e que nomeiam cada uma dessas classes no nosso período histórico, a burguesia e o proletariado.

É necessário, portanto, limitar o objeto em apreço, qual seja, a teoria social marxiana, e afastá-la de todas as distorções criadas no âmbito da efervescência política, alimentadas de um lado pelos seus pretensos “aliados”, e por outro por seus críticos que encontraram na insanidade da interpretação vulgar um horizonte abundante para sua repreensão. Estes marxistas vulgares lançam mão de uma espécie de maniqueísmo absurdo, que cinde o gênero humano de acordo com a posição de cada pessoa dentro do sistema de classes. Eles acreditam ter desnudado

(...) os segredos sinistros da vida social, revelando os motivos ocultos da avidez e da paixão de ganho material que impulsionam as forças por trás da história; forças que astutamente e conscientemente cria[m] a guerra, a depressão, o desemprego, a fome em meio à abundância, e todas as outras formas de miséria social, a fim de dar vazão a seus vis desejos de lucro (POPPER, 1974, p. 107 - 108).

Não mais se considera o burguês como humano. Este se encontra já inteiramente incorporado no seu papel de opressor. E o trabalhador, o dominado, o que é? Um alienígena! Um instrumento a serviço da causa revolucionária. E daí, reduz-se tanto a classe dominante quanto o proletariado a meros arquétipos de si mesmos. Estes marxistas vulgares desconsideram aqui o indivíduo burguês, o indivíduo proletário que possuem uma formação material única e que, portanto, podem não estar em conformidade com a abstração de suas classes. Eles ainda têm a audácia de universalizar a revolução, como se todas as sociedades humanas fossem agora sociedades europeias em um ou outro ponto de “evolução”, desprezando o próprio materialismo em si e as dinâmicas sociais únicas que se desenrolaram fora do bojo ocidental. Eles acreditam na universalidade do comunismo assim como os cristãos da Idade Média acreditavam na universalidade do cristianismo. Qual a diferença? Os primeiros pretendem impor a emancipação humana; os outros, Deus.

Por que a causa é considerada mais “nobre”, o comunismo teria o direito de estender a civilizações não-europeias todas as suas conclusões? Evidente que não. E por dois motivos óbvios: 1) estas civilizações podem não se encontrar dentro de um sistema baseado em relações de dominação e; 2) mesmo elas possuindo algum tipo de relação de dominância, não se pode conceber que tais relações sejam idênticas às que ocorrem (ou ocorreram em algum outro tempo) na Europa. Em carta de Marx, por exemplo, enviada à revolucionária russa Vera Ivavnova Zaslitch, assim ele coloca:

(...) a “fatalidade histórica” desse processo está *expressamente* restrita aos *países da Europa ocidental*.

(...) Nesse processo ocidental, o que ocorre é a *transformação de uma forma de propriedade privada numa outra forma de propriedade privada*. Já no caso dos camponeses russos, ao contrário, seria preciso *transformar sua propriedade comunal [propriété commune] em propriedade privada*.

Desse modo, a análise n’*O Capital* não oferece razões nem a favor, nem contra a validade da comuna rural (...) (MARX, 2011, p. 1033).

Estes marxistas vulgares — estes sim! — querem ver Marx antes como um profeta do que como um cientista. Estes pretensos “aliados” jogam Marx à fogueira dos velhos fantasmas que, com seus críticos verborrágicos, o deslegitima e o coloca exatamente onde os vulgares não fazem questão de retirar: como um pregador, um profeta, um romântico, um utópico ou, no máximo — quando muito bem humorados — um político cientista em vez de um cientista político. Quanta ingenuidade! Esta concepção de Marx não é Marx. É um amorfo, uma deformidade, uma má anomalia, uma *distorção* de Marx. Esta visão mal-acabada não é o que nos interessa aqui, pois, como já explicitado acima, leva a conclusões rasas, e inadequadas com o próprio materialismo, a base metodológica da teoria social marxiana.

O que é o materialismo então? Ora, a questão já foi rondada diversas vezes, mas repitamos: trata-se de conceber o ser humano como algo fundado na matéria, ou seja, no mundo material, sensível, onde ocorrem todas as relações de troca. Dentro dessa perspectiva, o que forma os seres humanos, e aliás qualquer coisa que se encontra no mundo, decorre de processos de transformação da matéria, e esses processos de transformação, por sua vez, são resultados específicos de troca de matéria. Assim, cada coisa dada no mundo, está no mundo devido a uma transformação de matéria anterior, seja por junção, destruição, remodelação. E cada nova coisa que se encontra no mundo concebe, unindo-se a outras ou remodelando a si mesma, novas coisas, ou melhor dizendo, novas manifestações da matéria. Os animais aqui, portanto, são um produto ímpar da

transformação ininterrupta do mundo sensível. Cada gênero animal, por sua vez, se configura como mais uma novidade dentro da realidade. E ainda, cada espécie, e cada subespécie constitui-se como algo essencialmente novo. E, não obstante, cada ser e cada ínfima manifestação da matéria são essencialmente novos e, portanto, singulares. Disso decorre que nada no mundo pode ser igual a nada. Decorre, por óbvio, que nenhum ser humano pode ser igual a outro, nem em formação nem em vida. Não pode, primeiro porque a matéria que o constitui é resultante de um processo de desconstrução e reconstrução constante. “O primeiro pressuposto de toda a história humana é, naturalmente, a existência de indivíduos humanos vivos. O primeiro fato a constatar é, pois, a organização corporal desses indivíduos e, por meio dela, sua relação dada com o restante da natureza.” (MARX e ENGELS, 2007, p. 87) E segundo porque os encontros com o mundo, encontros estes que determinam as trocas de matéria, são inevitavelmente únicos. E são únicos, pois é inconcebível que dois corpos ocupem o mesmo espaço ao mesmo tempo. Se não se pode estar exatamente no mesmo lugar no mesmo instante, a formação de cada ser e cada coisa será única. Em Marx, o materialismo adquirirá os contornos da dialética e da prática.

É fácil compreender essas proposições quando se quer conceber uma imagem do corpo. Mas a mente humana — ah, a mente humana, este objeto de tanta polêmica, alvo de tantas acusações! — não se exclui de todo esse processo empoeirado. A mente já nasce inevitavelmente influenciada pelo ambiente que a circunda. Mas, sim, ela possui uma peculiaridade. Ela é capaz de perceber a si mesma. É a mente que lê o mundo, que o interpreta, e que, por fim, acorda os seres humanos do sono ignorante. E *como* deve ser devastador para o corpo acordar e perceber-se no mundo — e perceber também o mundo — e ter que, de repente, problematizar a tudo; a tudo o que antes fazia de forma automática. “Mas por quê? Por quê?” — Perguntarão os homens e as mulheres, estes seres débeis e frágeis — “por que eu preciso fazer o que faço? E ainda, por que eu faço o que faço? E por que eu me indago sobre isso e simplesmente não faço? Mas qual o sentido do fazer?” E como deve ser desolador não encontrar absolutamente nada além do próprio mundo que já se tomou conhecimento. Como deve ser angustiante essa emersão da *consciência* ao universo material e o surgimento de toda essa problematização. Mas não é isto que estivemos fazendo há anos? Esta atividade do intelecto em busca de alguma resposta para nada? A única verdade que se pode aferir, de acordo com o pensamento materialista, — se é que ainda se admite falar em verdades — é que a mente humana, a

sua consciência, a todo instante sofre influência do mundo sensível. E tudo o que ela apreende enquanto consciente não deriva de outra coisa, que não da matéria, deste mundo sensível, em suma, da realidade em si. Espinosa já resumira essa ideia na sua *Ética*, Parte II, ao dizer que

(...) se o corpo humano não foi afetado, de nenhuma maneira, por algum corpo exterior, então, a ideia do corpo humano tampouco o foi, isto é, a mente humana tampouco foi afetada, de qualquer maneira, pela ideia da existência desse corpo; ou seja, a mente não percebe, de nenhuma maneira, a existência desse corpo exterior. Em troca, à medida que o corpo humano é afetado, de alguma maneira, por algum corpo exterior, a mente percebe o corpo exterior (SPINOZA, 2016, p. 119).

É claro que Espinosa não falava da Europa de Marx. Seu objeto de estudo era diverso; era a essência do ser humano em si, o elemento que nos dá forma e que, sem ele, não somos o que somos. Mas o que Espinosa produz diverge inteiramente do pensamento hegemônico de sua época. Uma prova disso é sua pouca utilização posterior. Muito comentou-se sobre Hobbes, sobre Locke, sobre Rousseau ou sobre Kant. Mas muito pouco, quando comparado a estes senhores do pensamento, se difundiu Espinosa. E a resposta para essa questão é óbvia: o autor holandês não agrada. Mas nenhum grande pensador, que rompe com sua sociedade, agrada, pode-se argumentar. E sim, isso é fato. Se fosse para agradar, que se debandassem para outra profissão; de preferência algo isento de pensamento. Mas o que o autor holandês escreve fere com as entranhas até o mais rebelde dos filósofos modernos. Pois ele retira do ser humano o que lhe confere todo o poder, toda a fonte de vontade, toda a aparente liberdade: retira o pleno livre arbítrio. Não há “impérios dentro de um império” (SPINOZA, 2016, p. 161) E por afirmar isso, Espinosa foi postergado e relegado ao beco mais escuro holandês para que não fosse visto; para que não houvesse riscos de adoentar a raça humana — imaginar um mundo em que não se tem o devido controle, será que há pesadelo maior? —; para que não irrompesse a insegurança e trouxesse o caos. Marx não é, pois, inteiramente inovador ao virar Hegel de cabeça para baixo e trazer as ideias para a sua fonte geradora. Muito antes dele, no campo da ontologia, Espinosa já nos demonstrava a força da matéria sobre o corpo, a inevitabilidade da interação, e a interação com o mundo como elemento criador/destruidor/recriador. Se Marx se empenha em retomar o materialismo e afastar a tradição idealista (que teve Hegel como seu porta-voz mais recente até meados do século XIX na Alemanha) e caracterizar, através de uma leitura histórico-material, a sociedade europeia, Espinosa se preocupa em esmiuçar como se formam a natureza, o ser humano e as coisas. Antes de Marx, Feuerbach buscará retomar esse pensar. N’A *Ideologia*, contudo,

Marx o critica por tomar o ser humano enquanto objeto sensível, e não enquanto atividade sensível:

[...] na realidade, e para o materialista *prático*, isto é, para o *comunista*, trata-se de revolucionar o mundo, de enfrentar e de transformar praticamente o estado de coisas por ele encontrado. Se, em certos momentos, encontram-se em Feuerbach pontos de vista desse tipo, eles não vão além de intuições isoladas e têm sobre sua intuição geral muito pouca influência para que se possa considerá-los como algo mais do que embriões capazes de desenvolvimento. A “concepção” feuerbachiana do mundo sensível limita-se, por um lado, à mera contemplação deste último e, por outro lado, à mera sensação; ele diz “o homem” em vez de os “homens históricos reais”. “O homem” é, na realidade, “o alemão” (MARX e ENGELS, 2007, p. 30).

O objeto de estudo da *Ética* é, portanto, anterior ao objeto do *Capital*. Tanto Espinosa quanto Marx partem elementarmente da mesma premissa: de que o ser humano, e tudo o que há, é um produto resultante de processos materiais antecedentes e concomitantes. É possível não se simpatizar, de antemão, com essa nova proposição, mas para os que olham com descrença, eis um exemplo macrossocial e didático. É perceptível, e não deverá se objetar, a diferença entre dois seres humanos que residem respectivamente na América do Norte e no sul da Ásia. Essas diferenças dirão respeito tanto ao corpo, ao se comparar características físicas (como altura, cor da pele, etc.) quanto à mente, se se indagar o modo como ambos pensam, ou o que sabem a respeito de algo, etc. Também não se objetará a diferença entre duas pessoas quaisquer, que morem numa mesma cidade, pelos mesmos motivos evidentes, quais sejam, o que se nota de distinto no corpo e na mente de ambos. Em decorrência, também não haverá que contestar a diferença entre dois seres humanos quaisquer, mesmo que façam parte de uma mesma família ou comunidade. A diferença entre os dois ainda será latente e ninguém deverá dizer que um é outro e vice versa. E por que são diferentes? Ora, porque os encontros com o mundo, *as afecções* espinosanas, são completamente únicos em cada ser, uma vez que é impossível que dois ou mais seres e matérias possam estar no mesmo lugar no espaço ao mesmo tempo a todo instante. Se é inconcebível tal fenômeno, cada ser é afetado unicamente pela matéria, pois se encontrarão em lugares inteiramente distintos em tempos distintos, e *isso* estabelece sua individualidade. Chauí, ao comentar Espinosa, faz um acerto muito feliz:

O que é o corpo humano? Um modo finito do atributo extensão constituído por uma diversidade e pluralidade de corpúsculos duros, moles e fluídos relacionados entre si pela harmonia e equilíbrio de suas proporções de movimento e repouso. É uma singularidade, isto é, uma unidade estruturada: não é um agregado de partes nem uma máquina de movimentos, mas um organismo, ou unidade de conjunto, pois, como explica Espinosa, quando um conjunto de partes interligadas agem em conjunto e simultaneamente como uma causa única para produzir um determinado efeito, essa unidade de ação constitui uma individualidade (CHAUÍ, 2006, p. 120).

Eis aí o indivíduo fundado, não no livre-arbítrio ou na liberdade de sua razão, mas na própria matéria. Isto assustava a toda a humanidade, já contaminada por todas as partes pela noção oposta. E por isso deveria ser calado, mais calado do que os outros, ou pelo menos suavizado. E era isso que faziam os supostos leitores de Espinosa: o comparavam a Descartes, Hobbes ou a todos os que imperializavam o ser humano. Viravam-no de ponta-cabeça, mais ou menos como fez Marx com Hegel, mas não para produzir uma teoria-resposta, mas para interpretar — interpretar! — o próprio autor. E daí surgiu a deturpação; surgiu a interpretação de um Espinosa idealista. Mas paremos por aqui antes que também contaminemos essas páginas.

Nenhum materialismo, pois, — nenhum materialismo sério pelo menos — negará a existência do indivíduo. Resulta-se ser um erro acreditar que Marx o nega — esse erro ocorre particularmente naquele marxismo vulgar, já comentado acima. Ele o afasta, jamais o recusa. E se repudia alguma noção, esta é a do “indivíduo burguês”, que difere completamente do conceito primário de indivíduo. O indivíduo burguês é uma espécie heterogênea de indivíduo; é uma conceituação dada pela ideologia de uma classe. Não é o indivíduo solto, emancipado de qualquer grilhão. O que, contudo, não quer dizer, de forma alguma, que se objeta a individualidade. Perceba-se que o indivíduo é inevitável pela própria inevitabilidade da imprevisibilidade das trocas materiais. Marx o afasta porque não é de seu interesse; porque o seu objeto é a comunidade (precisamente a comunidade europeia) e as relações sociais que lhe dão forma. Diversas são as passagens em que Marx faz menção ao indivíduo, mas uma delas é particularmente elucidativa, por contrapor a individualidade em si à noção de individualidade proveniente de uma ideologia de classe:

Na sociedade burguesa o passado domina o presente; na sociedade comunista é o presente que domina o passado. Na sociedade burguesa o capital é independente e pessoal, ao passo que o indivíduo que trabalha é dependente e impessoal. É a supressão dessa situação que a burguesia chama de supressão da individualidade e da liberdade. E com razão. Porque se trata efetivamente de abolir a individualidade burguesa, a independência burguesa, a liberdade burguesa (MARX e ENGELS, 2007, p. 53).

É cognoscível a separação entre individualidade e individualidade burguesa. Se a primeira é aquela que se funda na matéria, a segunda tem origem no coração da classe dominante à época. Pois quando Marx fala que pretende abolir a individualidade burguesa, dá-se margem para uma individualidade que não esteja sob o manto da ideologia capitalista; em suma, uma real individualidade. Logo, que não se queira simplificar para ficar mais fácil ou para convir com as vossas críticas ou interesses políticos. Que muito

menos se ache — essas bizarrices só se manifestam no campo puro do achismo — que o indivíduo é uma convenção. O que se trata de convenção é, na verdade, a noção de indivíduo que provém de uma classe e que contém embutida nela os interesses desta classe. O indivíduo em si, fundado na matéria, inevitavelmente existe, mesmo que a sua caracterização correta esteja perdida. Pois os encontros com o mundo e as incessantes trocas materiais continuarão a ocorrer independentemente de teorias que discorram sobre elas. A individualidade, portanto, não é negada por Marx nem atribuída à ideia de convenção; é um fato material, decorrente do universo material e que não é amplamente discutida pela sua teoria social, porque suas pretensões e seus objetos são outros.

Mas ainda falta, para Espinosa, responder àquela questão que assola a mente destes pobres humanos: por que se faz o que se faz, que pode ser transformada em uma outra: o que move cada indivíduo humano? Para tanto, é preciso que se retire do ser humano a sua consciência e que se o iguale aos demais animais, como era uns tantos anos atrás. E é preciso enquadrar os animais em uma categoria ainda maior, a categoria do ser vivo. E então podemos falar algo. Mas o que falar? Qual a resposta que o universo material fornece? A nossa melhor pista está na observação empírica. Observemos qual a característica comum a todos os seres vivos. “Qual é? Qual é?” Eles agem! “Mas agem por quê?” — perguntará o humano debilitado — “O que motiva a ação?”. Em geral, a pergunta vale tanto para os humanos quanto para qualquer animal. E também para qualquer ser vivo. De modo que se pode indagar por que o cavalo pasta, por que o leão caça e por que a zebra foge do leão. Ora, a resposta não é óbvia? Não está na ponta da língua? É preciso enfatizar? É preciso desnudar? Pois bem, que fique dito e bem recebido que o cavalo pasta, o leão caça e a zebra foge para *conservarem-se enquanto tais*. A questão pode ser mais difícil de enxergar em seres ainda menores, como as bactérias. Mas mesmo estas possuem um conjunto de atividades internas que estão a todo momento para a preservação da bactéria enquanto ela mesma. Mas ainda se pode objetar o que guia os seres vivos para a autoconservação enquanto tal. Ora, se o cavalo pasta e o leão caça é porque têm fome; se a zebra foge de um ataque é porque avistou o seu potencial predador e sentiu-se em perigo; se a bactéria trabalha internamente para se manter é porque *o meio em que vive a todo instante a transforma*. Eis o “motivo” da ação: a inevitável interação com o mundo, que a todo tempo nos modifica. Quando a matéria constituinte do ser vivo é afetada pela matéria a seu redor, o corpo reage em prol de si mesmo. “Cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser. (...) E nenhuma coisa tem em si algo

por meio do qual possa ser destruída, ou seja, que retire a sua existência; pelo contrário, ela se opõe a tudo o que possa retirar a sua existência.” (SPINOZA, 2016, p. 173 - 175). Disso decorre que a vida só pode estar para a vida. E que fique tangível que manter-se enquanto tal difere enormemente de sobreviver, porque alguns, ao chegar neste ponto, podem confundir. Pois o mero ato de sobrevivência apenas mantém o ser vivo existente no momento concomitante à ação. Manter-se enquanto tal significa, não somente se manter vivo no momento presente, mas elevar todas as categorias do próprio ser, de modo que a vida possa se expressar ainda mais enquanto vida. Trata-se de uma ação que é inicialmente reação, mas que toma ares de ação autêntica e independente, como que almejando emancipar o ser vivo enquanto tal, de maneira que consiga elevar as próprias condições de vida e fazer com que o ser se expresse em sua plenitude. Essa plenitude, no entanto, pela própria natureza da motivação (manter-se enquanto tal), jamais se encerra; jamais se concretiza. Pois a todo instante, por mais que o ser se eleve, as trocas com o mundo persistirão e a condição atual do ser, eventualmente mais elevada em relação ao ponto imediatamente anterior, passa a ser a única condição do ser, que necessita ela mesma perseverar na existência e, portanto, expressar-se ainda mais enquanto tal.

Eis porque a sobrevivência não pode ser confundida com a motivação dos seres vivos, pois sobreviver quer dizer *manter-se em seu estado*, ao passo que o que se procura é *manter-se enquanto ser*. Marx fala sobre esse mote do indivíduo, por exemplo, n<sup>o</sup> A *Ideologia Alemã*. Diz ele: “(...) devemos começar por constatar o primeiro pressuposto de toda a existência humana e também o pressuposto de toda a história, a saber, o pressuposto de que os homens têm de estar em condições de viver para fazer história”. (MARX e ENGELS, 2007, p. 33) Trata-se, pois, de firmar uma compreensão de que os indivíduos e as sociedades são produtos histórico-materiais e, por conseguinte, o mero ato de sobreviver, de manter-se em seu estado, não se adequa à figura do revolucionário. Este procura a emancipação total e absoluta, procura uma vida digna e não uma sobrevida, procura expressar-se plenamente enquanto tal. E o revolucionário, salvo em interpretações absurdas, não é um estrangeiro ou um forasteiro; é a humanidade em si, encarcerada e atormentada por todos os lados. Confundir essa passagem da *Ideologia* à concepção de que a mera sobrevivência seria o motor da ação humana significaria incorrer no erro frequente de equivocar-se entre manter-se em seu estado e ser enquanto ser.

A próxima indagação, para se compreender o materialismo, é a seguinte: existe um objeto ou um conjunto de objetos que necessariamente são pretendidos pelos seres? Ao

acordarem para o mundo, a questão primordial, manter-se enquanto tal, é problematizada e a partir daí, os mais infindos objetos podem ser fruto de desejo, na medida em que se atribui a eles determinado valor positivo; em suma, que acredita-se que tais objetos, quando desfrutados, podem fazer com que o seu detentor eleve-se e expresse-se plenamente enquanto tal. É neste ponto onde o ser humano cria todo um universo de significações, ou melhor, de ressignificações do real. É neste momento em que o despertar provoca uma série de outros despertares: desperta-se a cultura, as artes, os esportes, a tecnologia, a religião, a teologia, a filosofia, a ciência, etc. Em síntese, o acordar da consciência concretiza a desassociação indubitável entre a procura por elevar-se enquanto ser e os campos primeiros de busca por conservação.

E o que garante à consciência a problematização da própria busca por expressar-se plenamente enquanto tal, e daí abstrair os mais diversos e imprevisíveis objetos de satisfação? Ora, não poderia ser outra coisa, que não os exclusivos e distintos encontros com o mundo: se as afecções que se submetem a um corpo e a uma mente são únicas, pelo fato de ser impossível que dois corpos — e, conseqüentemente, duas mentes — possuam o mesmo conjunto de experiências, os produtos derivados respectivamente do corpo e da mente prescindem de equivalência com outros corpos e outras mentes. Logo, a atribuição da própria alegria a um objeto, produto da mente, prescinde de equivalência, não devendo ser *necessariamente* igual em todos os seres humanos. Mas que não venha se alegar que tal atribuição é definitiva. Por vezes, homens e mulheres definem não um, mas vários objetos de desejo; por vezes se enganam, ou voltam atrás; por vezes desistem, ou encontram algo mais atraente; ora não almejam nada; ora almejam tudo; querem ser uma coisa, e depois outra coisa, e às vezes as duas coisas juntas. O objeto em que se atribui a satisfação própria é indefinido e volátil. A única certeza é o seu ponto de partida: a busca do ser em manter-se enquanto tal. Que não se considere, no entanto, a indefinição um elemento de emancipação total da mente. É a matéria que a instiga e a quem deve sua manifestação; é a matéria que a condiciona e mesmo nas mentes mais pretensiosas, que tentam alçar voos para além do mundo sensível, os traços terrenos persistem, inexoravelmente, e independentemente da vontade do ser.

Eis o porquê do absurdo das tentativas de cisão definitiva da humanidade. As classes sociais, por si próprias, jamais podem fundar uma subespécie humana, como imagina a interpretação vulgar. Não existe o escravo ou o senhor, o servo ou o rei, o súdito ou o príncipe, o plebeu ou o nobre, o proletário ou o burguês, o oprimido ou o opressor se

não no campo das ressignificações. Disso decorre que nenhum ser humano está necessariamente para a procura do lucro e do poder; para a alimentação e reprodução; ou para a reputação, as amizades, as relações conjugais, as manifestações coletivas de euforia, o trabalho especializado, ou o que quer que seja. Nada está de antemão para nada, exceto a vida para a vida. Por isso, é insensato afirmar que o indivíduo opressor é movido por um conjunto pré-concebido de objetos (como por exemplo o lucro ou o poder) ou que a sua motivação está na sustentação das relações de opressão. Na crítica feita a Stirner, Marx denuncia as visões engessadas do burguês e do proletariado. Escreve:

(...) pelo fato de São Max identificar os burgueses com os bons burgueses, os pequeno-burgueses alemães, ele não consegue captar o que lhe foi transmitido tal como é na realidade e tal como foi expresso por todos os autores competentes – a saber, que o discurso liberal é a expressão idealista dos interesses reais [*realen*] da burguesia –, mas pensa, ao contrário, que o propósito último do burguês é tornar-se um liberal consumado, um cidadão do Estado [*Staatsbürger*]. Para ele, não é o *bourgeois* a expressão verdadeira do *citoyen*, mas sim o *citoyen* é a expressão verdadeira do *bourgeois* (MARX e ENGELS, 2007, p. 196).

Mais adiante:

Da sagrada burguesia o nosso santo Padre da Igreja chega, agora, ao proletariado “único” de Stirner (p. 148). Este se compõe de “cavalheiros de indústria, prostitutas, ladrões, assaltantes e assassinos, jogadores, pessoas desapossadas sem ocupação e levianas” (ibidem). Estes são “o proletariado perigoso” e, por um instante, reduzem-se a “alguns gritalhães”, depois, por fim, a “vagabundos” cuja expressão plena são os “vagabundos *intelectuais*” que não se atêm “aos limites de uma forma moderada de pensar”. [...] “*Tal é o sentido amplo* do assim chamado proletariado (...) (MARX e ENGELS, 2007, p. 198).

O que esse indivíduo na verdade busca é, como já posto, expressar-se plenamente enquanto ser. E tudo aquilo que se retira do campo mais superficial, sem a análise da motivação elementar, é, na verdade, uma simbologia, ou ressignificação do real. Eis, pois, o que é, dentro desse arcabouço, em essência, a revolução comunista: trata-se da busca por romper com todas as abstrações (ou ressignificações) que desemboquem na fundamentação e na construção de uma sociedade desigual manifesta entre a aparente divisão da humanidade entre opressores e oprimidos. É esta tal realidade, realidade quase que consolidada, que os comunistas buscam atacar. É a ela que visam superar. E eles dizem — e dizem alto, incomodam, assombram! — trazer consigo a realidade em si; a realidade *real*, em detrimento de todas as ilusões, todas as realidades aparentes ou ilusórias, que funcionam como correntes, que prendem, que limitam os seres humanos e que, portanto, os impedem de expressar-se em sua plenitude. Eis o significado do grito

irrompido pelas vozes já cansadas pelo peso da exploração diária. Eis o novo assombrar dos novos fantasmas que agora rondam a Europa e perseguem os antigos, que não cansam de se alimentar das abstrações humanas. E as assombrações da velha-guarda, tão inveteradas quanto o próprio continente europeu, nunca pareceram tão assustadas, tão ameaçadas, tão acuadas. Falta uma palavra... sim, esta, pois, a melhor definição: tão ultrajadas! É esta a leitura material da sociedade ocidental; é esta a situação confinante das relações sociais europeias; é este o cenário antagônico, efervescente, borbulhante. E é daqui que parte toda a crítica de Marx.

### **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:**

BENSAÏD, Daniel. Apresentação. In: MARX, Karl. *Sobre A Questão Judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.

CHAUÍ, Marilena. Espinosa: poder e liberdade. En publicacion: *Filosofia política moderna. De Hobbes a Marx Boron*, Atilio A. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; DCP-FFLCH, Departamento de Ciências Políticas, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, USP, Universidade de São Paulo, pg. 113 – 143, Ano: 2006.

CHAUÍ, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GORENDER, Jacob. Introdução – O Nascimento do Materialismo Histórico. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

GRAMSCI, Antonio. *Concepção Dialética da História*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1974.

LENIN. *Materialismo e Empirocriticismo*. Rio de Janeiro: Editorial Calvino Ltda., 1947.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto Comunista*. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl. *O Capital*. São Paulo: Boitempo, 2011.

POPPER, Karl. *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*, 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

# ***A philia e a pólis* em Aristóteles: um estímulo à tolerância**

*Adriano Sotero Bin*<sup>1</sup>

## **RESUMO**

O presente artigo pretende analisar os conceitos de amizade e política na filosofia de Aristóteles e sua relação com o conceito de tolerância. Busca-se a compreensão dos elementos constitutivos, os tipos de amizade, quais condições se manifestam e como a amizade se relaciona com a política na filosofia aristotélica. A partir dos conceitos de amizade e política é feita uma abordagem aproximativa com o usual conceito de tolerância, atualmente, bastante utilizado em um contexto de sociedades pluralistas e como a concepção aristotélica de amizade política pode auxiliar na construção de uma visão que fortaleça o conagraçamento e coesão social.

## **PALAVRAS-CHAVE**

Aristóteles; Política; *Pólis*; Amizade.

---

<sup>1</sup> Adriano Sotero Bin é mestrando em Filosofia do Programa de Pós-Graduação da Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil. E-mail: adrianobin@gmail.com.

# ***Philia* and *polis* in Aristotle: a stimulus to tolerance**

## **ABSTRACT**

This article analyzes the concepts of friendship and politics in Aristotle's philosophy and their relation to the concept of tolerance. It aims to understand the constituent elements, the kinds of friendship and under what conditions it manifests as well as how friendship relates to politics in the Aristotelian philosophy. From the concepts of friendship and politics, this research approaches the concept of tolerance, which is currently used to think the pluralistic societies, in order to show how these concepts can help us creating a new conception that could strengthen the social cohesion and interaction.

## **KEYWORDS**

Aristotle; Politics; *Polis*; Friendship.

## Introdução

Um dos conceitos mais antigos tratados no âmbito da filosofia política, notadamente em Aristóteles, é a amizade como um fator constitutivo da política. Ao longo da história, a ideia denominada como “amizade política” fora relegada ao esquecimento no desenvolvimento do pensamento político e, conseqüentemente, como ideia propulsora para a organização política atual.

Este texto pretende estudar o conceito de “amizade política”, tendo como foco específico a concepção de Aristóteles, uma vez que este filósofo envidou esforços para compreender a política do seu tempo, tendo deixado uma marca na história da filosofia política, com a relação dos conceitos de amizade (*philia*) e política, que são abordados principalmente em um dos seus tratados sobre filosofia moral, intitulado *Ética a Nicômaco*,<sup>1</sup> e acerca do fenômeno da política, descrita em suas características principais, no livro denominado *Política*.

Uma exposição da formação da ideia de cidadão no imaginário grego também auxiliará na compreensão de como houve o entrelaçamento entre a virtude da *philia* e o mundo da política, uma vez que uma determinada noção de igualdade começa a se fortalecer e consolidar na organização da *pólis*.

A partir da compreensão dos conceitos de amizade e política, será feita a tentativa de uma possível aproximação do ideário da amizade política com a ideia de tolerância, visto que este conceito é comumente utilizado para prescrever uma política de convívio forjada em sociedades pluralistas.

### Origens do ideário de cidadão na *pólis* grega

Na perspectiva de Roberto Bonini (2004, p. 949),<sup>2</sup> a *pólis* pode ser entendida como uma “[...] cidade autônoma e soberana, cujo quadro institucional é caracterizado por uma ou várias magistraturas, por um conselho e por uma assembleia de cidadãos (*politai*)”. A *pólis* é o corolário de uma organização político-social anterior à própria cidade-Estado que

---

1 Será utilizada a abreviatura *EN* para a obra *Ética a Nicômaco*.

2 O mencionado autor descreve a ideia de *pólis* no Dicionário de Política. Organizado por BOBBIO, Norberto. MATTEUCI, Nicola. PASQUINO, Gianfranco. A descrição completa da obra está nas referências bibliográficas.

se inicia com a família, depois o *ghenos* (conjunto de pessoas ligadas a um tronco familiar comum), a *fratria* (associação de famílias com encargos de comum defesa, assistência e culto próprio) e a tribo (conjunto de fátrias que na ausência de um eficiente poder estatal, assume funções de grande importância). Com o tempo, a *pólis* torna-se a autoridade política máxima, absorvendo as demais entidades<sup>3</sup>.

Outro fator característico das cidades-Estado gregas antigas são os constantes envolvimento em guerras entre as próprias *poleis* ou em conflagrações contra inimigos externos à Hélade. Neste caso, a sobrevivência da *pólis* torna-se imprescindível para os cidadãos e demais habitantes, sendo altamente necessária a agregação mútua para a defesa da cidade. Nas palavras de Jean Pierre Vernant (2010, p. 66ss), na “[...] polis, o estado de soldado coincide com o do cidadão: quem tem seu lugar na formação militar da cidade igualmente o tem em sua organização política [...].” Vernant assinala que as proezas individuais do guerreiro dos tempos homéricos, manifestavam-se na forma de *aristeia*, de uma superioridade pessoal referente a um valor militar individual que contrasta com o tipo de combate que se desenvolveu para a falange. Em uma falange há a necessidade imperiosa que o guerreiro hoplita esteja na batalha lutando permanentemente ao lado do companheiro, escudo com escudo, resistindo em grupo para manter a todo custo à formação militar. O ideal de vida na *pólis* passa a ser o da austeridade, que faz desaparecer requintes muito diferenciados entre os cidadãos, aproximando-os uns dos outros e fortalecendo a ideia de comunidade. Essa perspectiva de disciplina em comum, de autodomínio dos impulsos individuais é transferida para a vida política. De acordo com Vernant:

A falange faz do hoplita, como a cidade faz do cidadão, uma unidade permutável, um elemento semelhante a todos os outros e, cuja *aristeia*, o valor individual não deve jamais se manifestar senão no quadro imposto pela manobra em conjunto, pela coesão do grupo, pelo efeito de massa, novos instrumentos para a vitória. Até na guerra, a *Eris*, o desejo de triunfar do adversário, de afirmar sua superioridade sobre outrem, deve submeter-se à *Philia*, ao espírito de comunidade; o poder dos indivíduos deve inclinar-se diante da lei do grupo. (VERNANT, 2010, p. 67)

Essa cosmovisão adquirida nos combates militares influência de modo decisivo a *pólis* e toda a política feita na cidade-Estado, além deixar sua marca na ética grega antiga. As

---

<sup>3</sup> Além da descrição de Roberto Bonini, conferir também a posição de Aristóteles, *Política*, III, 1, 1275<sup>a</sup> 30-32: “A comunidade constituída de vários povoados é cidade definitiva, após atingir o ponto de uma auto-suficiência praticamente completa; assim, ao mesmo tempo que já tem condições para assegurar a vida dos seus membros, ela passa a existir também para lhes proporcionar uma vida melhor. Toda cidade, portanto, existe naturalmente, da mesma forma que as primeiras comunidades; aquela é o estágio final destas.”

guerras das *poleis* gregas imprimiram um parâmetro que ultrapassou os campos de batalhas e se estendeu para a forma como os cidadãos gregos enxergavam a sociedade na qual viviam. Conforme aponta Patrícia Pontin:

A guerra não era para o cidadão grego do período clássico o resultado de uma decisão tomada por governantes em nome do interesse geral, e sua execução não era confiada a uma hierarquia militar autônoma.[...] A guerra impunha sua marca ao resto do campo social, em que servia de modelo às maneiras de agir e pensar (PONTIN, 2006, p. 10).

Aristóteles estrutura o modelo político de Estado, sendo equivalente à luta necessária para a sobrevivência da *pólis* e Platão, na sua obra *Leis*, elogia o legislador de Creta por estar sempre vigilante para os assuntos da guerra. Dentro deste contexto, perante o qual a *pólis*, como o marco de uma ideia de coletividade assume uma importância capital, compreende-se o porquê da ideia de amizade ser estimulada como fator de coesão do Estado. A falta de concórdia em uma proporção elevada enfraquece a cidade e pode fazê-la desmoronar. E o que significa esta concórdia? Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles caracteriza a concórdia como sendo uma postura de pertença a comunidade da *pólis* e disposição para soluções em comum:

Diz-se que a concórdia prevalece num Estado quando seus cidadãos concordam quanto aos seus interesses [comuns], adotam as mesmas medidas e implantam suas resoluções comuns. A concórdia, portanto, se refere a fins práticos, ou seja, fins práticos de importância e que permitem a realização por ambos ou todos os partidos [...]. Concórdia parece significar, portanto, a amizade entre cidadãos, que corresponde, a propósito, ao uso ordinário do termo, porque se refere aos interesses e cuidados da vida (ARISTÓTELES, *EN IX*, 6,1167a 30-1167b 1-4).

A *pólis* como junção de tribos e, por conseguinte, de aldeias é uma estrutura social e política que, em tese, permitiria organizar as relações interpessoais baseadas nas virtudes morais, em especial, a virtude da justiça (*dike*). A *dike* orienta a organização da cidade, de modo que os cidadãos possam viver em isonomia<sup>4</sup>. A *dike* é a virtude que sustenta a isonomia, a qual possui a garantia de sua operacionalização por meio das leis. Portanto, as leis possuem a função de orientarem os cidadãos para a *dike*. Afinal, cidadãos justos tendem a construir leis justas que protegem o bem comum. Nesta perspectiva, a *pólis*

---

4 Em relação ao desenvolvimento da ideia de isonomia e sua relação com a *philia*, veja-se a posição de Jean Pierre Vernant (2010, p. 65): “Os que compõem a cidade, por mais diferentes que sejam por sua origem, sua classe, sua função, aparecem de uma certa maneira ‘semelhantes’ uns aos outros. Esta semelhança cria a unidade da polis, porque para os gregos, só os semelhantes podem encontrar-se mutuamente unidos pela *Philia*, associados numa mesma comunidade. O vínculo do homem com o homem vai tomar assim, no esquema da cidade, a forma de uma relação recíproca, reversível substituindo as relações hierárquicas de submissão e domínio. Todos os que participam do Estado vão definir-se como *Hómoioi*, semelhantes, depois, de maneira mais abstrata, como os *Isoi*, iguais. Apesar de tudo o que os opõe no concreto da vida social, os cidadãos se concebem, no plano político, como unidades permutáveis no interior de um sistema cuja lei é o equilíbrio, cuja norma é a igualdade. Essa imagem do mundo humano encontrará no século VI sua expressão rigorosa num conceito, o de isonomia: igual participação de todos os cidadãos no exercício de poder”.

realiza a ideia descrita por Aristóteles, a qual aduz que o homem é um animal político (*zoon politikon*) por sua própria natureza<sup>5</sup>. Sendo a *pólis* anterior ao indivíduo, é somente nela que o cidadão pode desenvolver plenamente sua natureza racional e atingir o bem<sup>6</sup> e, deste modo, a *eudaimonia*.

A *pólis* é o local por excelência onde se pratica a liberdade, pois é feita por cidadãos livres, é mantenedora desta liberdade e educa os seus cidadãos para a liberdade. Esta educação para a liberdade passa pelo estímulo e aprendizado das virtudes, visto que na filosofia aristotélica a vida feliz é, em grande parte, fruto de uma conduta virtuosa. Na compreensão de Manfredo Araújo de Oliveira:

A realidade da *pólis*, enquanto comunidade de cidadãos livres, é a realidade da liberdade. O fim da *pólis* é a realização dessa comunidade de homens livres. A tarefa fundamental da *pólis* é tornar possível a vida, eticamente configurada dos cidadãos, enquanto a vida de homens livres, portanto atingir a comunidade numa vida boa (OLIVEIRA, 1993, p.61).

### **A ideia geral de Política no pensamento aristotélico**

De modo geral, a política constitui-se como a atividade de organização de um grupo de indivíduos agregados em torno de um objetivo em comum que é estabelecer e consolidar da maneira mais adequada possível a relação entre estes mesmos indivíduos e como operacionalizar todas as atividades realizadas dentro daquela sociedade. A política também se refere ao gerenciamento ou organização das diversas demandas específicas que surgem em decorrência da manutenção da vida em comum.

Norberto Bobbio (2000, p. 954)<sup>7</sup> assinala que o significado clássico do termo “política” possui sua origem na palavra grega *pólis*<sup>8</sup> e diz respeito às atividades da cidade,

---

5 Cf. Aristóteles, *Política*, I, 1, 1253a 5. O termo *zoon politikon*, a depender do tradutor, é descrito como animal social ou animal gregário. Preferimos o termo “político”, visto que, no contexto da obra aristotélica, o conceito de política por se referir a ideia de cidadania e organização da cidade-estado, com todos os elementos variáveis ou não variáveis desta organização da *pólis*.

6 Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, I, 3, 1094b 5-12: “Seria assim, de se concordar ter que ser ele o objeto da ciência, entre todas, de maior autoridade – uma ciência que fosse, preminentemente, a ciência maior. E parece ser esta a ciência política, posto que é ela que determina quais ciências devem existir nos Estados e quais ramos do conhecimento deve cada diferente classe de cidadãos aprender e até que ponto. [...] Consequentemente, o bem humano tem que ser a finalidade da ciência política, pois ainda que seja o caso de o bem ser idêntico para o indivíduo e para o Estado, o bem do Estado é visivelmente um bem maior e mais perfeito, tanto para ser alcançado como para ser preservado. Assegurar o bem do indivíduo é apenas melhor do que nada; porém, assegurar o bem de uma nação ou de um Estado é uma realização mais nobre e mais divina”.

7 Norberto Bobbio descreve a ideia de política no Dicionário de Política. Organizado por BOBBIO, Norberto. MATTEUCI, Nicola. PASQUINO, Gianfranco. A descrição completa da obra está nas referências bibliográficas.

8 Mário da Gama Kury (2001, p. 287, nota de rodapé) aponta em sua tradução da obra *Política* que a *pólis* pode ser conceituada de várias formas, podendo significar República, Estado, sociedade política e ainda a cidade ou capital que incorpora o Estado como um todo e seu território.

trazendo em seu bojo tudo aquilo que é relacionado ao que é público, urbano, social, civil. Este autor também considera “[...] que o termo Política foi usado durante séculos para designar principalmente obras dedicadas ao estudo daquela esfera de atividades humanas que se refere de algum modo às coisas do Estado [...]”. Nesta perspectiva, as atividades decorrentes da *pólis* se constituem como ordenamentos de permissão ou proibição para um grupo social, o qual vincula todos os seus membros. Também inclui o domínio de um território e o ato de legislar por meio de normas válidas para todos ou gerenciar recursos de um setor da sociedade para outro, dentre outras ações.

Outra parte constituinte da Política é a questão do poder. A política possui como característica essencial o usufruto do poder por parte dos membros da sociedade para que esta seja organizada do modo mais satisfatório possível. Sendo usado para este tipo de poder, de modo geral, a denominação de poder político, para distingui-lo de outras formas de poder. No pensamento aristotélico, são descritas três formas de poder, sendo estas o poder paterno, o poder despótico e o poder político. Cada uma destas formas de poder possui uma finalidade específica, tendo em vista para quem se dirige o poder exercido. O poder paterno é exercido em relação aos filhos, o poder despótico em relação ao senhor e no poder político em virtude do governante e dos governados. Nas formas degeneradas de poder, este é exercido baseado, exclusivamente, no interesse do detentor ou detentores do poder, o que ocasiona a perda do caráter bilateral da relação de poder.

Com Aristóteles, a ideia de política se consolida dentro da reflexão da práxis humana, visto que em sua obra intitulada *Política* são tratadas: a essência, funções, divisões e tipos do Estado e as várias formas de governo. Na *Ética a Nicômaco* é analisada a ideia de bem e a natureza da virtude humana, com suas especificidades, sua finalidade e importância para uma vida feliz. Dentre estas virtudes, é tratada a virtude da *philia* em si e sua relação com a vida política da *pólis*. No que tange às virtudes em geral, é importante salientar que as virtudes como forma de desenvolvimento pessoal e, por conseguinte, como aprimoramento da sociedade, cumprem a principal característica humana que é serem dotadas de uma parte racional<sup>9</sup>. A *eudaimonia* na vida do indivíduo quanto na *pólis* deve ser regida pelo *lógos* que orienta os desejos e aprimora a escolha para o bem. É neste quadro que a virtude da *philia* cumpre um importante papel no aperfeiçoamento do ser

---

9 No *De Anima*, seu tratado sobre a alma (*psiché*), Aristóteles define a parte racional ou faculdade intelectual como sendo “a parte da alma pela qual ela conhece e pensa” (*DA* III, 429a10) e “aquilo com o que a alma discorre e faz suposições” (*DA* III, 429a25). Na *Ética a Nicômaco*, dentre várias passagens, pode-se citar a divisão entre virtudes éticas e dianoéticas: “Ora, dividimos as virtudes da alma em dois grupos, nomeadamente, as do caráter e as do intelecto” (*EN*, VI, 1, 1139a35).

humano e no refinamento do convívio social na cidade. Para Aristóteles, todos os entes possuem uma determinada finalidade na natureza, possuindo um bem específico. Com a política não seria diferente, sua finalidade é conduzir os cidadãos a uma conduta virtuosa para que alcancem a *eudamonia* na *pólis*, conforme assevera o estagirita na sua obra *Política*:

Vemos que toda cidade é uma espécie de comunidade, e toda a comunidade se forma com vistas a algum bem, pois todas as ações de todos os homens são praticadas com vistas ao que lhes parece um bem; se todas as comunidades visam a algum bem, é evidente que a mais importante de todas elas e que inclui todas as outras tem mais que todas este objetivo e visa ao mais importante de todos os bens; ela se chama cidade e é a comunidade política<sup>10</sup>. (ARISTÓTELES, *Política*, I, 1, 1252a 5)

### **A característica da *Philia* e os tipos de amizade**

Na *Ética a Nicômaco* VIII, 1, 1155<sup>a</sup> 5-35 - VIII, 3, 1155b 16-20, Aristóteles considera a *philia* uma virtude imprescindível para que o ser humano possa ser feliz, pois os amigos são um auxílio nos momentos de infortúnio e nos tempos venturosos compartilham da alegria do indivíduo venturoso. Também descreve que a amizade existe entre duas pessoas quando há uma vontade em querer o bem para o outro de modo recíproco e, ambos, tenham consciência desta afeição mútua. Deste modo, ninguém escolhe deliberadamente viver sem amigos, visto que a *philia* possui uma natureza nobre por si própria.

Este filósofo qualifica três tipos de amizade consonante com o fundamento principal que a determina. O primeiro tipo é baseado na virtude, sendo a mais nobre e duradoura, porque busca o bem recíproco e fomenta uma vida virtuosa para ambos. Esta amizade virtuosa demanda tempo para se desenvolver<sup>11</sup>. O segundo tipo de amizade é pautado pela utilidade que um amigo pode proporcionar ao outro. Nesse caso, esta espécie de amizade é feita de um vínculo mais fraco, pois é calcada somente na vantagem que pode ser obtida por meio desta relação. Uma vez terminada as vantagens, o amigo torna-se inútil, o que favorece a dissolução deste tipo de amizade.<sup>12</sup> O terceiro tipo de amizade é

---

10 A depender dos tradutores em vez da utilização do termo comunidade, usa-se o termo associação.

11 Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, VIII, 3, 1156b7-20: “A forma perfeita da amizade é aquela entre os indivíduos bons e mutuamente semelhantes em matéria de virtude, isso porque esses amigos desejam igualmente o bem alheio na qualidade de bem e são bons em si mesmos”.

12 Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, VIII, 3, 1156a10-17: “Assim, amigos que se amam com fundamento na utilidade não se amam por si mesmos, mas na medida em que algum benefício lhes possa advir um do outro. [...] Amizades baseadas na utilidade parecem ocorrer com maior frequência entre os velhos, uma vez que na velhice os homens não buscam o

assentada no prazer, e como este é fugaz, esta espécie de amizade costuma ter um curto período de duração. Uma vez esgotado o prazer oriundo da outra pessoa, a amizade se desfaz facilmente.<sup>13</sup> A amizade virtuosa, por sua vez, é perfeita porque deseja o bem do outro como um fim em si mesmo, visto que a bondade inerente neste tipo de amizade é agradável e buscada por si própria, não havendo outros interesses além dela. As amizades baseadas na utilidade e no prazer são imperfeitas porque consideram a outra pessoa apenas como meio para se atingir um fim que é centrado em benefício próprio. Como descreve Aristóteles na *Ética a Nicômaco*:

[...] Assim, amigos que se amam com fundamento na utilidade não se amam por si mesmos, mas na medida em que algum benefício lhes possa advir um do outro. E algo análogo ocorre com aqueles cuja amizade está baseada no prazer; por exemplo: apreciamos a companhia de pessoas espirituosas não pelo que elas são em si mesmas, mas porque nos são agradáveis. Por conseguinte, numa amizade cujo fundamento é a utilidade ou o prazer, o indivíduo ama seus amigos para seu próprio bem e seu próprio prazer, não se cogitando aqui das pessoas amadas, mas da utilidade ou prazer que elas propiciam. E portanto, essas amizades são apenas incidentais, uma vez que o amigo não é amado por ser o que é, mas pelo fato de ser capaz de proporcionar algum benefício ou prazer, conforme cada caso. Por conseguinte, amizades desse tipo são facilmente rompidas, no caso de mudança das próprias partes, pois se não produzem mais prazer ou vantagem uma para a outra, o amor deixa de existir - na medida em que temos que admitir que o útil não é uma qualidade permanente, se diversificando a cada ocasião diversa. Consequentemente, desaparecido o motivo da amizade, dissolve-se a própria amizade, sua existência tendo sido apenas um meio para aquele fim. (ARISTÓTELES, *EN VIII*, 3, 1156a 15-20).

Como todas as outras virtudes, a *philia* necessita ser praticada para que se torne um hábito saudável. Neste sentido, a *philia* é exercitada de um modo mais íntimo, mais particular, mas também é praticada tendo em vista o espaço público da *pólis*. Este exercício da amizade política pode iniciar-se nas confrarias ou associações, uma vez que estes grupos são formados a partir de laços em comum, conforme nos aponta Aristóteles na *Ética a Nicômaco VIII*, 5, 1157b20-24. Assim, estas associações também constituem o Estado e influenciam a condução dos negócios públicos da *pólis*.

Em relação à *philia* e a vida política na *pólis*, Aristóteles na *Ética a Nicômaco VIII*, 10, 1160b 1-20 compara as três formas de amizade com as três formas de constituição de um governo. Estas formas de governo são a monarquia, a aristocracia e a

---

prazer, mas vantagens, e entre aquelas pessoas no auge da vida e jovens cujo objetivo na existência é o ganho”.

13 Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, VIII, 3, 1156b1-6: “Por outro lado, com referência aos jovens, o motivo da amizade parece ser o prazer, uma vez que os jovens orientam suas vidas pelas emoções e, majoritariamente, buscam o que é prazeroso para si mesmo e o imediato. E as coisas que os agradam mudam à medida que vão se tornando menos jovens, de modo que, com a mesma rapidez que formam amizades, eles as dissolvem [...]. Consequentemente, constroem vínculos com rapidez e também os desfazem com rapidez, mudando-os amiúde entre o nascer e o pôr-do-sol do mesmo dia”.

timocracia ou república.<sup>14</sup> As suas respectivas degenerações são a tirania, a oligarquia e a democracia.<sup>15</sup> Na sua obra *Política*, III, 5, 1279b 10-25, este pensador cita a república como a terceira forma de governo e sua forma degenerada como sendo a democracia. As formas originais de governo, ou seja, não degeneradas, possuem a característica essencial de visarem o interesse geral da comunidade de cidadãos. Qualquer afastamento desta essência corrompe as constituições de governos, sejam quais forem. Uma vez que as três espécies de amizade comportam proporções de justiça, igualdade e reciprocidade diferentes, o mesmo ocorre com as formas de governo citadas.

Nas formas originais de governo, no que se refere, à monarquia, o rei é comparado a um pastor e a um pai em relação aos filhos, pois tanto quanto é natural um pai governar os filhos, também é para o rei governar seus súditos. De acordo com a *Ética a Nicômaco* VIII, 11, 1161a 10-30 a 1161b 1-10, outro fator comparativo é que o rei, assim como um pai em relação ao filho, distribui de modo superior, os seus benefícios em comparação aos seus súditos, sempre visando o bem para estes. A aristocracia é comparada a amizade entre o esposo e a esposa, na medida que se governa por mérito e cada parte recebe o que lhe é devido. Torna-se uma relação justa entre governantes e governados, tal como entre um casal, ao pressupor que ambos recebem conforme a virtude de cada um. A república ou timocracia é comparada à amizade entre irmãos ou entre companheiros de uma confraria, pois estes são iguais e, por isso, podem governar alternadamente. Logo, nota-se que nas formas originais de governo, as relações entre os cidadãos, governante e governados na *pólis*, são baseadas na virtude da justiça. Esta última se fortalece, na medida que o senso de comunidade também se robustece. Pois, a “[...] justiça é o bem do outro”, conforme assinala Aristóteles (*EN*, V, 6, 1134b 3-6).

Nas degenerações governamentais há restrições quanto à amizade e a justiça. O exemplo mais notável disto é que na forma degenerada da democracia ainda há espaço para os relacionamentos amistosos e o florescimento da justiça. Enquanto que na forma degenerada da tirania, a qual a margem de amizade e a justiça são reduzidas ao mínimo, pois não é possível que elas floresçam entre o tirano e os servos.<sup>16</sup> Deste modo, quanto menos existir o senso de comunidade, menor será a possibilidade de uma sociedade justa.

---

14 O termo descrito na *Ética a Nicômaco* é *politeia* (*politeia*). Tradicionalmente, traduzido por república.

15 De acordo com a passagem citada, deve-se atentar para o fato que a democracia é a menor das formas degeneradas de governo. O Estagirita a considera como um afastamento leve da sua forma original, que é a república.

16 Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, VIII, 11, 1161b1-6: “Consequentemente, enquanto nas tiranias há pouquíssimo espaço para a amizade e a justiça, nas democracias existe muitíssimo espaço para elas, pois sendo nelas os cidadãos iguais, têm muitas coisas em comum.”

### A *Philia* e sua relação com a *Pólis* no pensamento aristotélico

Aristóteles advoga a tese que a *philia* é de extrema importância para a manutenção da cidade-Estado, sendo um elemento necessário para facilitar a coesão dos cidadãos, facilitando uma vivência harmoniosa. Conforme apontado na *Ética a Nicômaco*:

Ademais, a amizade parece ser o vínculo que une o Estado, e os legisladores parecem mais zelar por ela do que pela justiça, uma vez que promover a concórdia, que se afigura aparentada à amizade, constitui o principal objetivo deles, enquanto o banir da discórdia, que é inimizade é sua maior preocupação. E se os homens são amigos, não há necessidade de justiça entre eles, ao passo que ser meramente justo não basta, não dispensando um sentimento de amizade. Na verdade, a forma mais elevada de justiça parece conter um elemento de amizade (ARISTÓTELES, *EN* VIII, 1, 1155a 25).

Dentro deste contexto, a perspectiva de ser um cidadão da *pólis* assume uma vital importância, pois o cidadão é aquele possui deveres a serem cumpridos para com a cidade, e em decorrência, pode exercer determinados direitos inerentes à vida política. É interessante observar na passagem acima citada da *Ética a Nicômaco* a importância dada por Aristóteles ao estímulo que os legisladores devem dar à *philia* entre os cidadãos. Tal fato é decorrente do princípio que a *pólis* não é somente um agregado de pessoas sem vínculo algum, mas, antes, uma sociedade ou comunidade que visa um bem específico. Este bem é a promoção das virtudes de todos os cidadãos para que haja uma vida feliz na *pólis*. Em outros termos: cidadãos virtuosos constroem e mantêm uma cidade virtuosa. Aqui já se vislumbra a função da amizade política que se constitui em um elemento de sobrevivência da *pólis* e promoção da *eudaimonia* no conjunto dos cidadãos como um todo.

Todas as relações comunitárias possuem um ideário moral que visa a um determinado bem para cada sociedade. Este ideário conduz a um objetivo comum para todos os cidadãos em torno de qual seja a melhor forma de governo que facilita o alcance da *eudaimonia* de toda a *pólis*, conforme Aristóteles assinala na *Política*, I, 1, 1252a5 e *Ética a Nicômaco* I, 4, 1095a 15. A cidadania é o vínculo que liga as pessoas consideradas cidadãos de uma *pólis*, mas existe outro vínculo – a *philia* – que ultrapassa aquele. Esta cria laços em comum, que é um dos elementos primordiais para compor uma *eudaimonia* de cunho individual. Além de possuir um cunho político, ao auxiliar no fortalecimento da *pólis* como um todo e, por consequência, na *eudaimonia* da cidade-Estado.

Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, I, 13, 1120a 8-25 assinala que um governante

deve ser virtuoso e promulgar leis que estimulem os cidadãos a serem virtuosos. O estímulo da virtude da *philia* entre os cidadãos, em conjunto com outras virtudes, causa duas boas consequências: (1) promove a justiça na *pólis* e (2) incentiva a unanimidade dos homens bons. A coesão dos homens virtuosos na justiça mantém a *pólis* na sua finalidade precípua de preservar e encorajar a busca de uma vida feliz. Esta unanimidade dos cidadãos virtuosos possibilita a realização daquilo que é justo para todos, o que ocasiona o bem para a cidade. O contrário desta situação virtuosa é a conjuntura de vícios que causa a discórdia entre os cidadãos, pois havendo uma preponderância da inimizade gera-se a injustiça entre os membros da *pólis*, visto que desmedidas ambições particulares se sobrepõem ao bem-estar geral dos cidadãos. Para promover a coesão da cidade, os legisladores devem cuidar para que os cidadãos possuam uma amizade entre si, pois esta evita a discórdia entre os mesmos. E uma discórdia excessiva entre os cidadãos pode ocasionar a derrocada da *pólis*. Esta ideia de amizade política entre os cidadãos deve ser entendida em um sentido mais amplo. Não pode ser igualada a uma amizade fraterna entre companheiros, quando então descreve uma grande afeição e proximidade psicológica com uma outra pessoa. Esta amizade política é desenvolvida sob a perspectiva de pertencimento à *pólis*, que é, em última instância, o conjunto dos cidadãos<sup>17</sup>, e pode ser caracterizada por uma disposição amigável entre os cidadãos pertencentes à mesma cidade. Este pertencimento se traduz em um respeito, mesmo que mínimo, aos outros cidadãos para tornar o convívio citadino mais ameno. Esta sensação de pertença pode incluir ações mais magnânimas para o bem comum da *pólis*. Deste modo, a amizade política pode ser melhor compreendida como amizade cívica, um estímulo para as ações dos cidadãos que favoreçam a cidade como um todo, e desenvolvam o denominado civismo.<sup>18</sup>

---

17 Aristóteles, *Política*, III, 1, 1275a 35-45: “Para os estudiosos da natureza do governo, do que é cada uma de suas formas e de quantas são elas, a primeira pergunta a fazer se refere à cidade: que é uma cidade? [...] vemos que a atividade do estadista e do legislador tem por objeto a cidade, e uma constituição é a forma de organização dos habitantes de uma cidade. Mas a cidade é um complexo, no mesmo sentido de quaisquer outras coisas que são um todo mas se compõem de muitas partes; é claro, portanto, que devemos investigar a natureza do cidadão, pois uma cidade é uma multidão de cidadãos e, portanto se deve perguntar quem tem direito ao título de cidadão, e qual é essencialmente a natureza do cidadão.”

18 A *philia* é uma virtude ou disposição? Decerto, Aristóteles usa no início do livro VIII da *EN*, o termo *aóreth/ (arete)* para se referir à *philia* (cf. *EN*, VIII, 1, 1155a 1-5). O que indica que a *philia*, também, pode ser entendida como uma virtude. Como tal, ela predispõe o indivíduo a ter uma disposição de amistosidade para com os outros. É mister salientar que, no âmbito do convívio social, o Estagirita disserta sobre a virtude como disposição amigável na *EN*, II, 7, 1108a 24-31. O termo fili/a (*philia*) reveste-se de uma variação semântica muito ampla, pois, pode ser compreendido como “amor”, “amizade”, “afeição”, “carinho”, “predileção”, “gosto”, “dedicação”, “ternura”, “simpatia” etc. Ou seja, a *philia* pode ser entendida em um espectro maior que o termo “amizade” na língua portuguesa comporta. Neste ponto, observa-se que ao longo do livro VIII, o Estagirita descreve diversos tipos de amizade: entre familiares, esposos, amigos, marinheiros, guerreiros, governantes e governados, cidadãos etc. Diante deste quadro, é importante observar que a *philia*

É interessante observar que a *pólis* é baseada na virtude dos cidadãos, mas a ação virtuosa dos cidadãos, deve ser entendida sempre como uma interação com as instituições políticas da *pólis*, visto que estas estimulam a consecução as virtudes e a organização da cidade. A práxis ética do cidadão é operacionalizada em relação aos outros cidadãos, daí provém a importância das instituições políticas da *pólis*, pois estas constituem a própria realidade do cidadão. É neste quadro geral que a virtude da *philia* se manifesta com força em meio à comunidade política da *pólis* grega, pois ela contribui para fomentar a harmonia da cidade. Este contexto se configura como um *ethos* no qual está imerso o cidadão, pautado pelas virtudes, tanto a sua como indivíduo, quanto pelos demais cidadãos conjugados em uma comunidade política também virtuosa. A comunidade política da *pólis* é formada pela interação dos cidadãos, das associações e das instituições que visam o bem comum de todos os cidadãos e não a vantagem particular de cada indivíduo. Com isso, o corpo social se consolida na prática da justiça. A manutenção da justiça nas relações cidadãs têm sua gênese na busca pela excelência das virtudes que caracterizam o homem racional, formando uma sociedade virtuosa com um conjunto de entidades políticas que auxiliam na própria formação virtuosa dos cidadãos. Logo, deve-se compreender que da mesma forma que cidadãos virtuosos fazem uma cidade virtuosa, uma cidade virtuosa estimula as virtudes dos cidadãos.

A melhor garantia para a preservação da ideia de bem comum e uma consequente vida feliz na *pólis* são as afeições positivas entre os cidadãos e a *philia* é o principal fator de criação destas afeições e fortalecimento dos laços comunitários. Conforme expresso anteriormente, quanto mais forte é o vínculo de amizade entre os membros da cidade, a harmonia tende a emergir com mais vigor. A amizade perfeita é aquela que possui a virtude por fundamento e este tipo de amizade é a forma mais duradoura, pois, de acordo com Aristóteles (*EN* VIII, 4, 1156b 33-35): “[...] cada parte recebe benefícios idênticos ou similares, atitude correta que se espera de amigos.” Desta maneira, há o desenvolvimento

---

possui gradações, conforme os tipos de relações existentes entre as pessoas. Naturalmente, a amizade entre dois amigos virtuosos moralmente ou dois irmãos possui um cunho de fraternidade muito forte. Os membros de associações também possuem um grau de amizade, em menor grau que uma amizade fraterna, mais em maior grau que a amizade política ou cívica. Esta última pode ser caracterizada como uma disposição amistosa para com os demais cidadãos da *pólis* (cf. *EN* VIII, 9, 1159b 25-35 - 1160a 1-30). Ademais, a sensação de pertença à *pólis*, deve ser compreendida à luz do que fora descrito no tópico anterior sobre as origens do ideário de cidadão em uma cidade-estado grego. A *philia* é desenvolvida sob a influência da falange hoplita e dos diversos conflitos entre as cidades-estado. Outrossim, devemos ponderar o fato que a *pólis* grega não era uma megacidade dos nossos dias. Uma *pólis* era muito menor em proporções geográficas e com menos densidade populacional que as cidades atuais. As duas realidades: a falange e menor tamanho da *pólis*, facilitam o desenvolvimento de uma amistosidade entre os cidadãos. O que não significa necessariamente que todos cidadãos atingirão o grau de fraternidade entre si. Logo, as realidades descritas estimulam a ideia de bem comum e preservação da *pólis*, o que somente é possível com a *philia*.

da reciprocidade entre os cidadãos, o que torna mais difícil o rompimento de vínculos e aumento de dissensões, o que provoca o enfraquecimento da comunidade política.

### **Conclusão**

O Brasil contemporâneo se caracteriza por ser uma sociedade multifacetada em diversos âmbitos. Este multifacetamento é marcadamente visível nas diferenças de renda e na existência de vários ideários nos mais diversos campos, sejam esses morais, econômicos, religiosos e de grupos sociais com visões de mundo e reivindicações distintas, tendo sua ressonância no campo da política. Neste sentido, qualquer sociedade que possua grupos com ideários diferentes, com maior ou menor grau de oposição entre si, possui dois caminhos a serem seguidos.

Um dos caminhos é caracterizado pelo confronto entre os grupos antagônicos, o qual pode ocorrer de distintos modos. Pode-se atentar contra a integridade física e psicológica dos integrantes ou buscar destruir, ironizar símbolos considerados importantes para um dos grupos. Ou ainda, suprimir determinados direitos prepostos na legislação. O outro caminho é o conjunto dos cidadãos exercitarem o convívio que comporte ideários diversos entre si, com a finalidade de manter a concórdia e conseqüente bem-estar na cidade.

O exercício de um salutar convívio de ideários diferentes em uma sociedade pluralista, requer dos cidadãos uma atitude de tolerância nem sempre fácil de ser alcançada. De modo geral, uma efetiva operacionalização da tolerância no cotidiano é realizada com ações inversas às descritas acima. O próprio conceito de tolerância assumiu variações ao longo da história, conforme a amplitude que se desejou abarcar em relação aos diversos ideários. A variação conceitual deve-se em maior ou menor medida ao fato de como a ideia de tolerância pode ser entendida: como uma virtude cívica ou como uma maléfica condescendência<sup>19</sup> com condutas consideradas perniciosas para a vida em sociedade.

Para Diogo Pires Aurélio (2010, p. 16), a tolerância entendida como virtude pode

---

19 Cf. AURÉLIO, 2010, p. 16 cita Menéndez Pelayo, o qual alude que “a chamada tolerância é uma virtude fácil. Para falar com mais clareza, é uma enfermidade de épocas de ceticismo ou de nenhuma fé. Para aquele que não acredita em nada, que não tem esperança em nada, que não se preocupa nem se aflige com a salvação ou perdição das almas, é fácil ser tolerante. Mas tal mansidão de caráter não deriva senão de uma debilidade ou eunuquismo do entendimento”.

ser encontrada na filosofia aristotélica, seja como “[...] *habitus* alcançado na ponderação e na prática de sucessivos atos tolerantes, seja como atitude prudentemente situada na via média entre o excesso e o defeito [...]”. Na compreensão do mencionado autor, o hábito moral de acolher um ideário diferente é consequência da ideia de mediania – um dos elementos da virtude aristotélica – orientada pela virtude da prudência, o que gera uma abertura a visões de mundo diferentes, preservando a razoabilidade defronte às circunstâncias.

Neste contexto, a perspectiva de amizade política aristotélica contribui para o exercício de tolerância em uma sociedade pluralista. A amizade política ou cívica é o amálgama da sociedade. Mesmo coexistindo ideários díspares em uma mesma sociedade, os cidadãos que possuem a perspectiva do civismo atuam sob dois aspectos: o bem-comum e o reconhecimento que o outro também é um cidadão. Os dois pressupostos são fundamentados no princípio moral do respeito ao próximo e visam, de modo parcimonioso, à coletividade em geral. Pois, o respeito à coletividade é um dos pressupostos que salvaguardam a liberdade do próprio cidadão.

O convívio em sociedade exige a feitura e aplicação de leis que orientam e regulamentam diversos âmbitos da vida em comum e, entre eles, as formas de convívio e possível solução de posições antagônicas. Embora as leis sejam importantes e extremamente necessárias para gerirem o convívio social, as leis possuem limites de atuação. Não necessariamente resolvem todos os conflitos, antes, podem estimulá-los, porque podem ser abalizadas em pressupostos errôneos que agravam os conflitos em vez de solucioná-los. Ou porque podem ser produzidas boas leis que incentivam um bom convívio social, mas, a depender da vontade dos indivíduos, podem ser desobedecidas. Afinal, as leis podem restringir ou impulsionar determinadas condutas, mas não possuem o poder de mudar a disposição íntima de cada um.

Dentro de uma sociedade, não é possível compreender um indivíduo isolado em si mesmo. Todos os indivíduos estão em permanente relação uns com os outros, igualmente contribuintes de todos os aspectos da vida em comum, igualmente usuários de tudo o que é e pode ser oferecido pela vida em comum, igualmente protegidos pelas leis, igualmente obrigados em deveres para com a sociedade. A amizade política ao ser incitada a compor o *ethos* social contribui para a construção de uma boa sociedade. Porque a sedimenta em uma base essencial à felicidade dos cidadãos, que é uma cidade ou sociedade com fortes

valores de justiça e respeito ao outro. Enfim, uma cidade a qual os cidadãos não destruíam a si mesmos.

## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Edson Bini. Bauru, São Paulo: Edipro. 3 ed, 1º reimp. 2013.

\_\_\_\_\_. *Política*, Trad. Mário da Gama Kury, 3ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1997.

AURÉLIO, Diogo Pires. *Um fio de nada: ensaio sobre a tolerância*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

BOBBIO, Norberto. MATTEUCI, Nicola. PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. Trad. Carmen C. Varriale et al; coordenação de tradução João Ferreira; revisão geral João Ferreira e Luís Guerreiro Pinto Cascais. 5ed. Brasília: Universidade de Brasília, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2000.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e Sociabilidade*. 2ed. São Paulo: Loyola, 1993 (Col. Filosofia).

PONTIN, Patrícia Boreggio do Valle. *O Escudo Grego: a simbologia de um equipamento decisivo*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 2006.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. 19 ed. Rio de Janeiro: Difel, 2010.

# O papel da metáfora em Nietzsche e Bergson

*Leonardo Magalde Ferreira*<sup>1</sup>

## RESUMO

O artigo tem por objetivo apresentar, sob uma perspectiva preliminar, por qual motivo dois pensadores contemporâneos, Bergson e Nietzsche, não só se utilizaram da metáfora em seus escritos como também afirmaram ser um meio muito mais adequado para o filosofar. Ambos os pensadores teceram, em diversas partes de suas obras, duras críticas à pretensão da linguagem, fruto do intelecto humano, de abarcar o real, bem como de se utilizar dela para atribuir valores à busca pela verdade. Desse modo, nosso percurso se iniciará expondo suas críticas à linguagem para em seguida adentrar ao uso que esses autores fazem da metáfora propriamente dita.

## PALAVRAS-CHAVE

Linguagem; Metáfora; Inteligência; Movimento; Conceito.

---

<sup>1</sup> Leonardo Magalde Ferreira é Especialista em Filosofia Contemporânea e História pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP) e Mestre em Ciências da Religião pela mesma instituição. E-mail: leonardomagalde@hotmail.com.

# The role of metaphor in Nietzsche and Bergson

## ABSTRACT

The paper aims to present, from a preliminary perspective, why two contemporary thinkers, Bergson and Nietzsche, not only used the metaphor in their writings but also claimed to be a much more suitable means of philosophizing. In various parts of their works, both thinkers have harsh criticisms of the pretension of language, the fruit of the human intellect, of embracing the real, and of using it to attribute values to a search for truth. Therefore, our course will begin exposing the critics of the authors to the language and then discuss the use that these authors do of the metaphor itself.

## KEYWORDS

Language; Metaphor; Intelligence; Movement; Concept.

## Introdução

Chegamos à realidade por intermédio da linguagem. Por trabalhar exclusivamente nesse âmbito, a filosofia foi vista durante grande parte de sua história como um caminho epistemológico seguro para se refletir sobre a adequação da linguagem às coisas no mundo. No entanto, por mais que a crença nessa adequação esteja presente desde o alvorecer do pensamento filosófico, ela não ficou isenta de críticas. Encontramos no pensamento de filósofos como Henri Bergson (1859-1941) e Friedrich Nietzsche (1844-1900), por exemplo, um posicionamento contrário. Ambos defendem que na base de nossa atividade linguística há um esquecimento de sua natureza originária, a saber, simbólica e metafórica. Não haveria, portanto, uma relação entre nome e coisa, mas apenas uma relação convencional, pragmática. Em decorrência desta posição, Bergson e Nietzsche não enxergam na metáfora apenas uma figura de linguagem ou um adorno discursivo, mas um elemento necessário à filosofia caso se pretenda falar sobre a realidade. Isto porque a metáfora e as imagens que ela sugere carregam um tipo de significação que não prioriza a fixação, tal qual a linguagem conceitual. Dito de outro modo, a metáfora parece indicar uma fluidez inerente à linguagem que choca, em certa medida, o próprio estatuto do discurso filosófico.

A partir dessa proximidade, procuraremos destacar neste artigo algumas semelhanças entre os dois pensadores citados. As afinidades se dão na medida em que, além criticarem as tentativas da filosofia em discursar conceitualmente sobre a realidade, defendem que a própria linguagem pode, também, ser utilizada de outra forma, e nisto a metáfora ocupa um lugar de destaque. Assim, nosso artigo será apresentado da seguinte forma: primeiramente, daremos atenção às críticas pontuais de Nietzsche e de Bergson à linguagem conceitual e ao modo como a filosofia se utiliza dessa ferramenta para refletir sobre a realidade. Em um segundo momento, buscaremos aproximar os dois pensadores por meio de suas considerações acerca da flexibilidade encontrada no uso da metáfora para, assim, apresentarmos de modo mais claro o que afirmamos acima.

### A linguagem em Nietzsche

A busca pelo conhecimento verdadeiro em nossa relação com o mundo sempre foi uma das características do intelecto humano. Desde os primórdios do pensamento antigo,

foi por meio da linguagem que se acreditava poder chegar até as coisas mesmas e com isso a uma verdade equivalente. No pensamento platônico, por exemplo (mais especificamente no diálogo *Crátilo*), a busca pela enunciação verdadeira da realidade alcança um nível ontológico na medida em que o discurso sobre as coisas poderia corresponder às suas essências (BITTENCOURT, 2009, p. 3). A esse respeito, conforme Fernando R. de Moraes Barros aponta em sua introdução à obra *Sobre Verdade e Mentira no sentido extramoral* (1873), de Friedrich Nietzsche:

Movida pela crença de que a forma fundamental do pensamento é a mesma de suas manifestações por palavras, desde cedo, a filosofia não hesitou em identificar discurso e realidade. Concebendo o pensar como uma inequívoca atividade de simbolização enunciativa, ela parece ter sempre dado atenção especial à dimensão apofântica da linguagem, tomando enunciados verbais por verdadeiros ou falsos, em função de descreverem corretamente ou não o mundo. (NIETZSCHE, 2012, p. 10).

Para Nietzsche, no entanto, isso não passa de um engano. No já citado *Sobre Verdade e Mentira...*, ele questiona nossa pretensão em querer representar a realidade e todas as suas nuances através da linguagem. Logo no início, sua opinião se mostra bem clara acerca do intelecto humano. Para o pensador, o que se entende por intelecto na verdade diz respeito a um complemento à necessidade de preservação, não sendo algo de "fantástico":

Como um meio para a conservação do indivíduo, o intelecto desenrola suas principais forças na dissimulação; pois esta constitui o meio pelo qual os indivíduos mais fracos, menos vigorosos, conservam-se, como aqueles aos quais é denegado empreender uma luta pela existência com chifres e presas afiadas (NIETZSCHE, 2012, p. 27).

E para que houvesse um consenso entre os que ali se encontravam, visto que "o homem quer, ao mesmo tempo, existir socialmente e em rebanho" (NIETZSCHE, 2012, p. 29), a linguagem foi ganhando espaço e com ela a busca pela verdade. Ou seja, Nietzsche nos mostra desde já que a verdade nada mais seria do que uma convenção entre os homens, não se referindo às coisas mesmas, e que muito menos seria a linguagem quem faria esta pretensa conexão. Ademais, Nietzsche nos diz em seu texto que tal ponte é uma ilusão, assim como a pretensão do intelecto em alcançar a verdade ou um tipo de conhecimento absoluto através da linguagem.

Deste modo, a grande chave para entendermos a crítica de Nietzsche à linguagem é que, para ele, a linguagem em sua constituição original é metafórica, ou seja, a palavra nada mais é do que uma imagem transformada em som: "O que é uma palavra? A reprodução de um estímulo nervoso em sons" (NIETZSCHE, 2012, p.30). E mais: "De

antemão, um estímulo nervoso transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por seu turno, remodelada num som! Segunda metáfora" (NIETZSCHE, 2012, p.31). Por assim ser, a palavra carrega uma semelhança sobre o que diz, uma sugestão, nunca uma representação fidedigna sobre aquilo que se expressa. Segundo Abbagnano, a metáfora é uma "transferência de significado" (ABBAGNANO, 2007, p. 667), sendo exatamente isto que Nietzsche quer nos mostrar, pois sempre transferimos algo nosso para aquilo que nomeamos, não sendo possível chegarmos ao "em-si" daquilo que se nomeia: "Mais precisamente por que a palavra foi criada para exprimir uma sensação subjetiva, ela só pode referir-se às relações entre as coisas e nós mesmos, nunca às próprias coisas [...]" (NIETZSCHE, 2012, p. 14). O problema, segundo Nietzsche, é que nos esquecemos da função metafórica da palavra, do que elas realmente são e, avançando nesse esquecimento, as tomamos por conceitos absolutos, nomeando as coisas como se fossem elas mesmas:

Acreditamos saber algo acerca das próprias coisas, quando falamos de árvores, cores, neve e flores, mas, com isso, nada possuímos senão metáforas das coisas, que não correspondem, em absoluto, às essencialidades originais (NIETZSCHE, 2012, p. 33).

Os conceitos seriam, então, o próximo passo no esquecimento de que toda a linguagem é em si mesma metafórica. A esse respeito, Antônio Barros de Brito Junior nos lembra que os conceitos "transformam uma ideia particular, uma percepção unívoca e subjetiva do mundo em generalidades que corrompem a impressão particular do mundo que o indivíduo forma para si" (JUNIOR, 2009, p.179).

Já Silvia Rivera nos diz que resulta desta postura "fixadora" o alcance "da estabilidade e a regularidade dos fenômenos e dos sujeitos. Fixam-se as identidades e postulam-se leis permanentes que regem a mudança e a transformação" (RIVERA, 2004, p. 10). E, conforme aludimos no início do texto, vemos isto de modo mais claro no pensamento de Platão, em que a busca de uma relação entre discurso e realidade se deu de modo mais preciso, contribuindo para o nascimento da metafísica: "A origem da Metafísica está assim associada à objetivação platônica da exigência intelectual de fixação de sentido" (SILVA, 1994, p.13). Nietzsche, por sua vez, utiliza-se de suas conclusões sobre a linguagem para criticar a metafísica em sua origem, denunciando que o esquecimento da função metafórica da palavra nos leva a erguer ídolos. (RIVERA, 2004, p. 11). Em uma obra posterior, intitulada *Crepúsculo dos ídolos* (1889), o próprio Nietzsche esclarece essa questão ao nos dizer que os conceitos utilizados pelos filósofos que mantêm a postura platônica são, na verdade, "mumificações":

Tudo o que os filósofos manejaram, por milênios, foram conceitos-múmias; nada realmente vivo saiu de suas mãos. Eles matam, eles empalham quando adoram, esses idólatras de conceitos - tornam-se um perigo mortal para todos, quando adoram. A morte, a mudança, a idade, assim como a procriação e o crescimento, são para eles objeções - até mesmo refutações. O que é não se torna; o que se torna não é... (NIETZSCHE, 2006, p.20, grifos do autor).

Desse modo, vemos o risco que há no esquecimento da gênese da linguagem, quando tomamos os signos por eles mesmos (RIVERA, 2004, p. 11). Haveria, então, um outro modo de se utilizar a linguagem? Um modo que não evidencie este esquecimento e que não "mumifique" a realidade? Talvez. Porém, passemos antes ao pensamento de Henri Bergson, filósofo contemporâneo que também refletiu de modo extremamente importante acerca da linguagem e suas limitações.

### A linguagem em Bergson

Diferentemente de Nietzsche, que via na linguagem uma pretensão à verdade, a crítica bergsoniana tem como alvo a teoria do conhecimento. Para Bergson, o modo como a filosofia acredita conhecer a realidade e especular sobre ela esbarra na maneira como a linguagem é utilizada. Sua crítica se dá justamente pelo fato de a linguagem não conseguir expressar o inerente devir da realidade por meio de seus conceitos, frutos da inteligência auxiliada pela percepção e que, conforme veremos adiante, "recorta" o real tendo como objetivo uma utilidade prática.

A princípio, o filósofo situa a inteligência ao lado do instinto. Para ele, estas são duas modalidades de conhecimento e são inseparáveis em nossa constituição:

Segundo o filósofo, a inteligência e o instinto têm uma origem comum. Começaram interpenetrando-se e mantiveram essa ligação, não podendo ser encontrados em estado puro, em separado, embora prevaleça uma ou outra dessas tendências [...] (COELHO, 2001, p. 10).

Ainda sobre a inteligência, o próprio Bergson nos diz que "muito antes que tivesse havido uma filosofia e uma ciência, o papel da inteligência já era o de fabricar instrumentos e guiar a ação de nosso corpo sobre os corpos circundantes" (BERGSON, 2006, p. 36), o que leva o filósofo a utilizar a expressão *homo faber* ao invés de *homo sapiens*. Sendo então a inteligência uma modalidade voltada para a fabricação de instrumentos, há nela uma vertente pragmática, utilitária, no que diz respeito ao fato de ser "o meio de que a natureza nos dotou para triunfar sobre a matéria e organizar o mundo da perspectiva das necessidades humanas" (SILVA, 1994, p. 9).

Ademais, ao se atentar apenas para a matéria bruta que ali se apresenta, esse modo de fabricação foi deixando de lado algumas nuances que influenciarão no uso da linguagem:

A fabricação se exerce exclusivamente sobre a matéria bruta, no sentido de que, mesmo quando emprega materiais organizados, trata-os como objetos inertes, sem se preocupar com a vida que os informou. Da própria matéria bruta, só retém o sólido: o resto se esquia justamente por sua fluidez. Portanto, se a inteligência tende a fabricar, pode-se prever que aquilo que há de fluido no real lhe escapará em parte e que aquilo que há de propriamente vital no vivo lhe escapará por completo (BERGSON, 2006, p. 137).

Nesse sentido, para que houvesse uma relação entre a fabricação de instrumentos e nossa ação, a linguagem surgiu como um meio entre estes dois extremos. Com isso, notamos mais uma semelhança com o pensamento de Nietzsche, em que entra em cena o convencionalismo característico da linguagem como fator organizacional entre os homens: "Ora, qual é a função primitiva da linguagem? É estabelecer uma comunicação com vistas a uma cooperação. A linguagem transmite ordens ou avisos. Prescreve ou descreve" (BERGSON, 2006, p. 90).

Deste modo, sendo "tão natural ao homem andar quanto falar" (BERGSON, 2006, p. 90) e ao mesmo tempo surgindo a necessidade da convenção entre os significados atribuídos às coisas de que se falam, ocorre aí uma tendência à fixidez, característica da inteligência:

Entre a oscilação total do significado e a precisão dos signos da linguagem teórica está o processo de consolidação pragmática dos significados, tendo em vista os critérios de comunicação e cooperação que regem a sociabilidade. O convencionalismo e a pragmaticidade contribuem para realizar a tendência à fixidez dos significados (SILVA, 1994, p. 11).

Esses significados fixos são constituídos pela percepção juntamente com a inteligência ao recortar no real o que se corresponde à palavra, pois, segundo Franklin Leopoldo, "as palavras em princípio necessitam corresponder ao recorte que a percepção e a inteligência operam no real" (SILVA, 1994, p. 11). Assim, por mais que esse recorte efetuado pela percepção juntamente com a inteligência possua uma utilidade prática, isolando aquilo que mais nos interessa (BERGSON, 2006, p. 158), no momento em que a linguagem é utilizada para nomear este "pedaço" do real, o significado será sempre o mesmo, por mais que diferentes situações ocorram: "Uma vez recortado o real e identificadas as coisas e propriedades, a palavra será a mesma sempre que a ação requerida for a mesma" (SILVA, 1994, p. 11). Portanto, a relação da inteligência é justamente com o inerte, com o imóvel e, conforme vimos acima, a linguagem mantém

esse vínculo:

Embora a linguagem permita à inteligência ir além dos objetos materiais, pelo fato de os hábitos linguísticos terem sido adquiridos em virtude da ação da inteligência sobre a matéria bruta ela acaba por refletir essa relação pragmática, ou seja, a própria palavra se converte em coisa. Nesse sentido, a linguagem é o elemento estrutural da inteligência que reflete a sua dívida para com a matéria (COELHO, 2001, p. 15).

Transformando as palavras em "coisas", a linguagem, e mais propriamente a linguagem filosófica, que é o alvo das críticas de Bergson, desfigura seu objeto: "A linguagem da filosofia desfigura o objeto filosófico" (SILVA, 1994, p. 16). E, conforme dissemos anteriormente, o pensamento de Bergson é um pensamento que tem como principal característica a afirmação do movimento como inerente à realidade. De modo bem sucinto, a duração, conceito chave em toda sua obra, é o que melhor representa seu pensamento. Para o filósofo, duração é este constante fluxo do real, tanto interior quanto exterior a nós mesmos, estando também em constante mudança:

Em suma, a pura duração bem poderia não ser senão uma sucessão de mudanças qualitativas, que se fundem, que se penetram, sem contornos precisos, sem nenhuma tendência a se exteriorizarem umas com relação às outras [...] seria a heterogeneidade pura (BERGSON, 2006, p. 12).

Desse modo, a problemática apresentada por Bergson diz respeito justamente ao fato de a linguagem conceitual ser ineficaz em abarcar o devir como este se mostra, trazendo em si as características da imobilidade e do pragmatismo da inteligência ao especular sobre a realidade. A filosofia, ao tentar captar este movimento através da linguagem, falha de modo perturbador:

Sendo a linguagem *essencialmente* intelectual, isto é, apta para expressar primordialmente (ou mesmo exclusivamente) conteúdos de índole espacial, o fluxo da duração, enquanto oposto à articulação espacial, não *pode* ser expresso por palavras. (SILVA, 1994, p. 18, *grifos do autor*).

Notamos até aqui as insuficiências da linguagem apresentadas tanto por Nietzsche quanto por Bergson, de modo que podemos, então, nos perguntar como ambos dão continuidade às suas críticas, pois vimos o que a linguagem *não* pode ser: em Nietzsche uma ferramenta para se buscar a verdade; em Bergson a única ferramenta para expressar uma teoria do conhecimento filosófica. Uma possível resposta encontra-se no elemento que dá nome ao nosso trabalho, a saber, a metáfora. Bergson e Nietzsche, cada um à sua maneira, partem dessa modalidade permitida pela linguagem para sustentar e dar continuidade às suas reflexões. Veremos mais adiante que Nietzsche, não se esquecendo da função metafórica por natureza da linguagem, utiliza-se desta postura para expressar

suas conclusões, evitando as armadilhas conceituais. Já Bergson, ao afirmar a ineficácia do método pragmático e analítico da inteligência, irá sugerir um outro método para se conhecer as coisas no mundo, um método mais intuitivo e que, por sua vez, necessitará de uma nova linguagem, mais fluída, acompanhando o contínuo movimento do Ser.

### **A metáfora em Nietzsche**

Segundo o pensamento nietzscheano, a linguagem conceitual possui uma intenção muito mais ampla do que apenas servir de convenção entre os homens. Mesmo existindo essa função, há também a questão sobre a crença de que a linguagem conceitual chega à essência daquilo que se diz, como se o que se nomeasse fosse imune ao constante devir da realidade. No entanto, conforme Eugene Fink nos aponta em seu texto *Nova Experiência do Mundo em Nietzsche*:

Nietzsche afirma que não existe, absolutamente falando, nenhum "ente", mas apenas o fluo cambiante da vida, o rio do vir-a-ser, nada de estável e fixo, tudo em movimento. Nossa faculdade cognitiva falseia a imagem do real, do fluxo reduzido a um pretense ser das coisas subsistentes, que persistiriam através da sucessão cambiante de seus estados (FINK, 1985, p. 178).

Não sendo possível a linguagem conceitual corresponder a esta realidade, pois vimos que há uma intensa pretensão à estabilidade e fixidez, os conceitos "falseiam e alteram, na medida em que solidificam o movimento do real através de seu esquematismo estático" (FINK, 1985, p. 177). Não podemos nos esquecer, no entanto, de que esta postura é tomada justamente pelo esquecimento do que a linguagem é em sua gênese, no caso, metafórica. Caso não tenhamos esta atitude, haveria então um outro modo de utilizarmos a linguagem? Segundo Nietzsche, sim. É interessante notarmos que, segundo Eugene Fink, Nietzsche não está criticando a razão humana como um todo, mas apenas o uso errôneo feito da linguagem, assim como a pretensão em se alcançar a verdade através desta mesma linguagem. Esta crítica só foi possível após o filósofo, através de uma "intuição adivinhadora", ter compreendido a "mentira do ser":

Certamente, a interpretação ficcionalista do conhecimento humano não repousa, no caso de Nietzsche, numa crítica da razão, numa análise metódica e rigorosa da faculdade cognitiva. Ela se apoia no testemunho de uma experiência seguramente insólita e rara, que é a da intuição adivinhadora, a de um olhar visionário que atravessa as malhas dos conceitos, antes de tudo dos conceitos ontológicos, e que por detrás da máscara petrificada do ser, capta o fluxo vivo do vir-a-ser, vasto como o mundo[...]. Para que apareça, brotando, o vir-a-ser em sua própria temporalidade, é preciso, primeiro, ter desvendado e demolido a "mentira do ser" (FINK, 1985, p. 180)

Mesmo possuindo um "impulso à formação de metáforas, esse impulso fundamental do homem" (NIETZSCHE, 2012, p. 45), segundo o próprio Nietzsche podemos utilizar um tipo de metáfora mediada por intuições, a metáfora intuitiva, anterior a solidificação conceitual. O que confere possibilidade a essa afirmação é o fato de que "conceito, mesmo que resíduo da metáfora é, ainda, metáfora; daí a possibilidade manter-se flexível" (CORREIA, 2013, p. 801). Por sua vez, esta flexibilidade surge quando o intelecto não tem por intenção buscar à exatidão, ou melhor, quando se encontra livre:

Aquele enorme entablamento e andaime de conceitos, sobre o qual o homem necessitado se pendura e se salva ao longo da vida, é para o intelecto tornado livre apenas um cadafalso e um brinquedo para seus mais audaciosos artifícios: e quando ele o estraçalha, embaralha e ironicamente o reagrupa, emparelhando o que há de mais diverso e separando o que há de mais próximo, ele então revela que não necessita daqueles expedientes da indigência e que agora não é conduzido por conceitos, mas por intuições (NIETZSCHE, 2012, p. 48).

Utilizando-se desta flexibilidade, da liberdade em não buscar uma fixação conceitual, bem como da afirmação do vir-a-ser da realidade, o caminho está aberto para uma linguagem mais maleável e suscetível às nuances do real, deixando de lado a ânsia por certo essencialismo das palavras, proveniente do intelecto humano: "De acordo com tal perspectiva, a metáfora trabalha na superfície das palavras e não remete às essências das coisas necessariamente, mas apenas a uma interpretação das coisas existentes anteriormente" (CORREIA, 2013, p. 802).

Em uma de suas obras mais importantes, *Assim falava Zaratustra* (1891), Nietzsche põe em prática tal modo de uso da linguagem. Estão contidos nesta obra diversos temas que permearam seus demais escritos, expressos, no entanto, de modo bem diferenciado: "Ele apresenta as noções centrais de sua filosofia de forma narrativa, expressiva, literária" (BARRENECHEA, 2011, p. 196). Esse novo modo de expor seus pensamentos coincide com a crítica feita pelo filósofo à linguagem, assim como uma autocrítica. Miguel Angel de Barrenechea, em seu texto *Nietzsche e o discurso filosófico: uma "linguagem pessoal"*, nos chama atenção para este fato ao afirmar que Nietzsche ainda se sentia preso à metafísica conceitual que tanto criticara:

Ele estava ciente de que em *O nascimento da tragédia* continuava dependendo de categorias e conceitos oriundos da metafísica ocidental. Em "Tentativa de autocrítica", de 1886, que redigiu como prefácio ou posfácio do seu primeiro livro, ele assinala que, no início de sua obra, estava preso aos conceitos schopenhaurianos, noções que pressupõe a cisão entre fenômeno e nômeneo, aparência e essência, representação e vontade. Ele reconheceu que continuava, de algum modo, atrelado à metafísica que questionava (BARRENECHEA, 2011, p. 196, grifo do autor).

Deste modo, em *Assim falava Zaratustra*, o filósofo atingirá o objetivo de toda sua crítica, em que a "torção" na linguagem usual para se deixar ouvir ocorre de modo completo. O uso da metáfora como um elemento constitutivo de seu texto encontra nessas páginas uma função mais que necessária, visto que nessa obra todo o pensamento do vir-a-ser nietzschiano, impossível de ser expresso na linguagem conceitual, encontra sua manifestação mais plena:

[...] Nietzsche, no *Zaratustra*, empreende a tentativa mais incisiva de traduzir numa linguagem pessoal a sua singular visão do mundo como devir, como fluxo, como vir-a-ser, como jogo apolíneo-dionísíaco de construção e destruição de formas. Nietzsche pretende exprimir o não substancial, aquilo que não se fixa e que não se cristaliza em formas estáticas: o jogo de forças, o marulhar incessante de um mundo que nunca se estabelece, que se faz e desfaz permanentemente (BARRENCHEA, 2011, p. 196).

Sendo assim, podemos concluir esta breve exposição sobre o uso da metáfora na obra de Nietzsche afirmando que tal uso tem como objetivo indicar a possibilidade que a própria linguagem possui de efetuar uma reviravolta conceitual. De acordo com Paula Braga, o uso que Nietzsche faz da linguagem metafórica tem como alvo "indicar a possibilidade de reformulação de nossa matriz de pensamentos através da capacidade humana de redefinição de conceitos" (BRAGA, 2003, p. 72), e essa redefinição também é o objetivo de Bergson ao se utilizar dos benefícios da metáfora, conforme veremos a seguir.

### **A metáfora em Bergson**

Conforme dissemos anteriormente, Bergson rejeita o método filosófico tradicional no que ele tem mais característico, que é a regência pela inteligência, vista até aqui como uma ferramenta do intelecto para a fabricação de instrumentos. Dentre estes instrumentos, a linguagem aparece tendo como base certas semelhanças com a inteligência. Desse modo, sendo Bergson um pensador que afirma o devir da realidade, ele buscará um outro modo, um outro método de conhecimento que consiga coincidir com este constante fluir.

Em sua *Introdução à Metafísica*, o filósofo primeiramente distingue dois modos de conhecimento. O primeiro se caracteriza por dar voltas em torno do objeto, observando-o de uma maneira analítica. Esse modo de conhecer é característico da ciência, tendo a linguagem conceitual paralisante como ferramenta. O segundo modo que Bergson nos apresenta é o que, segundo ele, nos possibilita conhecer algo de maneira absoluta. Nesse modo de conhecer, nós "entramos" no objeto, coincidimos com ele:

Se compararmos entre si as definições da metafísica e as concepções do absoluto, percebemos que os filósofos, a despeito de suas aparentes divergências, concordam em distinguir duas maneiras profundamente diferentes de conhecer uma coisa. A primeira implica que se dêem voltas ao redor dessa coisa; a segunda, que se entre nela. A primeira depende do ponto de vista no qual nos colocamos e dos símbolos pelos quais nos exprimimos. A segunda não remete a nenhum ponto de vista e não apóia em nenhum símbolo. Do primeiro conhecimento diremos que se detém no *relativo*; do segundo, ali onde ele é possível, que atinge o *absoluto*. (BERGSON, 2006, p. 184, grifos do autor).

Já nesse parágrafo encontramos indícios dos motivos pelos quais Bergson recusa o primeiro método de conhecimento. Lemos acima que ele é mediado por símbolos. Símbolos estes que utilizamos para nos expressar, no caso, a linguagem conceitual, tendo esta como característica principal a cristalização dos significados. Esses motivos fazem com que o filósofo nos apresente outro modo, este por sua vez não se apoiando em nenhum símbolo. No entanto, como será possível expressar este conhecimento se ele abre mão de todo e qualquer símbolo? A resposta a essa pergunta é a busca por outro modo de expressão, conforme Franklin Leopoldo e Silva nos mostra em seu livro *Bergson: Intuição e Discurso Filosófico*:

Sendo o pressuposto do conhecimento analítico a divisão calcada no espaço e que possibilita decomposição e recomposição conceituais, a questão do método filosófico como possibilidade do conhecimento não simbólico nos envia à procura de procedimentos cognitivos que tendam eliminar a *mediação* do conceito e proporcionar um conhecimento direto (SILVA, 1994, p. 95, grifo do autor).

Antes de entrarmos na exposição deste outro modo de expressão lembremos que, para Bergson, a duração é a base da realidade. A duração é o constante fluir e mudar da realidade, entendida pelo filósofo como sendo o tempo verdadeiro, a temporalidade heterogênea e qualitativa que se opõe ao tempo do relógio, por exemplo, homogêneo, quantitativo. Essa distinção ganha contornos mais amplos se a colocarmos ao lado dos dois modos de conhecer que o filósofo expõe na passagem citada acima. O tempo visto como quantitativo, sempre o mesmo etc. alia-se ao modo como a linguagem conceitual atua, o que será o método científico. Já a duração, o tempo verdadeiro, em constante movimento e nunca o mesmo, alia-se ao segundo modo de conhecer, que Bergson chamará de intuitivo. Neste caso, temos um acesso privilegiado a esta temporalidade por meio da consciência (SILVA, 1994, 93), bem como da intuição imediata desta passagem temporal. Dito de outro modo, "pensar intuitivamente é pensar em duração" (BERGSON, 2006, p. 32). Com isso, essa mesma intuição será a ferramenta, bem como a definição de conhecimento utilizada pelo filósofo em sua crítica ao simbolismo paralisante da

linguagem na busca por um contato mais direto com real (SILVA, 1994, p. 95). Posto isso, a questão que surge é a de como ser possível a expressão deste conhecimento intuitivo, pois como o próprio Bergson nos diz: "intelecção ou intuição, o pensamento sempre emprega a linguagem [...]" (BERGSON, 2006, p. 33).

Em uma conferência posteriormente publicada com o título *A Alma e o Corpo*, em que Bergson aborda a questão da expressão do pensamento, o filósofo utiliza-se de um exemplo em que o uso da linguagem, com todas as limitações inerentes ela, consegue atingir outra nuance. Esse exemplo é o do romancista. Para Bergson, o escritor cria uma série de situações em que aquele que lê coincide de tal forma com os personagens que é como se esquecêssemos de que o autor está utilizando uma ferramenta tão paralisante como a linguagem:

Na realidade, a arte do escritor consiste principalmente em fazer-nos esquecer que ele está empregando palavras. A harmonia que procura é uma certa correspondência entre as idas e vindas de seu espírito e as de seu discurso - correspondência tão perfeita que transportadas pela frase, as ondulações de seu pensamento se comunicam com o nosso e então cada uma das palavras, tomadas individualmente, já não importa: não há mais nada além do sentido movente que atravessa as palavras, mais nada além de dois espíritos que parecem vibrar em unísono diretamente, sem intermediário (BERGSON, 2009, p. 46).

Tal exemplo nos mostra que há na linguagem uma possibilidade de utilizá-la sob uma ótica diferente daquela usual, em que o caráter pragmático e a fixidez conceitual são características marcantes. De fato, esse outro modo nos apresenta uma flexibilidade existente na constituição da linguagem em que o uso habitual não esgota todas as suas possibilidades (SILVA, 1994, p. 96). Essa tensão entre as possibilidades de uso da linguagem nos mostra a existência de um modo positivo e um negativo do uso desta: "Assim, existe um uso negativo e um uso positivo da linguagem" (SILVA, 1994, p. 96). O uso negativo surge quando se busca a fixidez de significado, como a linguagem conceitual, sendo que o uso positivo se dá quando não há esta busca e sim quando se busca o movimento: "Infletir a linguagem no sentido do movimento, não da cristalização, tal é a atividade que redundo no uso positivo do símbolo" (SILVA, 1994, p. 97). E, para Bergson, esse movimento é encontrado no uso de metáforas com o objetivo de sugerir um significado, nunca o de fixar: "Comparações e metáforas sugerirão aqui aquilo que não conseguiremos exprimir" (BERGSON, 2006, p. 45). Isto porque trabalhar a metáfora como sugestão é utilizar a linguagem "*em movimento*, e não a linguagem como reveladora de estados de coisas representados analiticamente nas palavras e nos conceitos" (SILVA, 1994, p. 98, grifos do autor).

Desse modo, ao utilizar a metáfora buscando a sugestão e não a fixidez de significados, Bergson mostra que podemos realizar uma inversão no pensamento. Inversão quer dizer aqui ir na direção contrária da inteligência, inserindo movimento no discurso quando este na maioria das vezes tem por interesse a fixidez de significados, principal característica da linguagem conceitual: "Assim, o jogo metafórico livre da fixação conceitual é possibilidade discursiva de intelecção do real que responde à exigência fundamental da reflexão filosófica: inversão da marcha habitual do pensamento" (SILVA, 1994, p. 98).

No entanto, é de suma importância frisarmos que, mesmo operando esta mudança no modo de se utilizar a linguagem através das metáforas, nenhuma imagem suscitada por elas poderá corresponder exatamente ao fluxo da duração intuída, pois cairíamos na fixidez conceitual (BERGSON, 2006, p. 192). Entretanto, aprofundando esta afirmação, Bergson nos diz que "muitas imagens diversas, tomadas de empréstimo a ordens de coisas muito diferentes, poderão, pela convergência de sua ação, dirigir a consciência para o ponto preciso no qual há uma certa intuição a apreender" (BERGSON, 2006, p. 192).

A questão da multiplicidade de imagens e metáforas é importantíssima, pois é uma evidência clara de que o pensamento de Bergson vai contra toda a forma de sistematização na filosofia e seu discurso. De tal forma, assim como sua proposta de inversão, ele mesmo se põe na direção contrária das filosofias de seu tempo, como a filosofia analítica: "isso significa que a perspectiva bergsoniana, ao contrário da tradicional, adere à plurivocidade da linguagem como maneira de escapar da precisão abstrata da cristalização conceitual" (SILVA, 1994, p. 100).

### **Considerações finais**

Feito esse percurso pelas semelhantes características entre Nietzsche e Bergson, fica evidente que o papel da metáfora nos textos citados é o de demonstrar a presença de uma falha inerente à linguagem em sua pretensão de objetividade. Conforme dissemos no decorrer deste trabalho, as afirmações dos autores se encontram ao terem como ponto de partida justamente a noção de que *toda* forma de linguagem é metafórica. Há sempre uma transferência no processo de construção do significado. Essa transferência, por sua vez, é o que permite uma flexibilidade, não esgotando os usos que se pode fazer da linguagem. Com isso, surge a possibilidade de se efetuar uma torção em sua estrutura, tornando-a

mais maleável. Outrossim, essa torção se completa na medida em que a metáfora utilizada não traz como pretensão última a fixidez, tornando-se livre de toda estrutura conceitual. Assim, a metáfora se apresentaria como o meio mais adequado para se tentar expressar as relações entre o filósofo e o mundo sobre o qual reflete. Mundo este em constante movimento, em constante mudança, assim como as imagens que, suscitadas pelas mais diversas metáforas, podem sugerir.

## **REFERÊNCIAS**

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 1026.

BARRENECHEA, M. A. Nietzsche e o discurso filosófico: uma "linguagem pessoal". *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, n. 28, p. 183-209, 2011.

BERGSON, Henri. *A Energia Espiritual*. Trad. Rosemary Costhek Abilio. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 224.

\_\_\_\_\_. *Memória e Vida*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 184.

BITTENCOURT, R. N. Quid Est Veritas? - A crítica ao realismo da linguagem em Nietzsche. *Intuitio*. Porto Alegre, v. 2, n. 1, p. 181-200, jun. 2009.

BRAGA, P. A Linguagem em Nietzsche: as Palavras e os Pensamentos. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, n. 14, p. 71-82, 2003.

COELHO, J. G. A crítica bergsoniana do conhecimento. *Mimesis*. Bauru, v. 22, n. 2, p. 7-24, 2001.

CORREIA, H. H. S. Nietzsche, criador de metáforas, aforismos, ensaios narrativa e poesia. *Letrônica*. Porto Alegre, v. 6, n. 2, p. 798-814, jul./dez. 2013.

FINK, Eugene. Nova experiência do mundo em Nietzsche. Trad Sônia Salzstein Goldberg. In: MARTON, Scarlett (Org.) *Nietzsche Hoje? Colóquio de Cerisy*. Trad. Milton Nascimento e Sônia Salzstein Goldberg. Ed. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 201.

JUNIOR, A. B. B. Signo, Metáfora e Verdade, a partir de "Sobre Verdade e Mentira no sentido extra-moral". *Revlet*. Goiás, v. 1, n. 1, p. 174-188, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia de bolso, 2006, p. 136.

\_\_\_\_\_. *Sobre Verdade e Mentira no sentido extra moral*. Trad Fernando R. de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2012, p. 96.

RIVERA, Silvia. Friedrich Nietzsche: metafísica, mitologia e linguagem. *Cadernos*

*Nietzsche*. São Paulo, n. 17, p. 7-14, 2004.

SILVA, Franklin Leopoldo. *Bergson: Intuição e Discurso Filosófico*. São Paulo: Edições Loyola, 1994, p. 357.

# Entre o ceticismo e o não-ceticismo: David Hume e o *velho* Problema da Indução

Loryne Viana de Oliveira<sup>1</sup>

## RESUMO

Este trabalho visa revisitar a obra do ilustre filósofo David Hume para reconstruir sua exposição acerca do que viria a se tornar o célebre problema da indução. A questão de como podemos passar da observação de “*n* covos são pretos” para a asserção “*todos* os corvos são pretos” é o problema da indução. Dado o papel central deste problema em nosso conhecimento, de forma mais pronunciada na busca por regularidades nomológicas na natureza, resta analisar a estrutura das inferências indutivas para detectar sua origem e este é o empreendimento de Hume. Este trabalho pretende ainda avaliar as interpretações do argumento do filósofo escocês, redimensionando a tradicional leitura cética das conclusões de Hume para as confrontar com outras possíveis conclusões.

## PALAVRAS-CHAVE

David Hume; Problema da Indução; Epistemologia Naturalizada; Ceticismo.

---

<sup>1</sup> Loryne Viana de Oliveira é mestrandia em Educação Profissional pelo Instituto Federal de Goiás. Goiânia, Goiás, Brasil. E-mail: loryne@ymail.com.

# Skepticism and non-skepticism: David Hume and the *old* Problem of Induction

## ABSTRACT

This work aims to revisit the work of the renowned philosopher David Hume to reconstruct his exposition of what would become the famous problem of induction. The question of how we can move from the observation of "*n* bolts are black" to the assertion "*all* crows are black" is the problem of induction. Given the central role of this problem in our knowledge in a more pronounced way in the search for nomological regularities in nature, it remains to analyze the structure of these inductive inferences to detect their origin and this is Hume's enterprise. This work intends yet to evaluate the interpretations of the Scottish philosopher's argument, reshaping the traditional skeptical reading of Hume's conclusions to confront it with other possible ones.

## KEYWORDS

David Hume; Induction; Naturalized Epistemology, Skepticism.

## O Problema e sua história

De um ponto de vista lógico-analítico, podemos definir argumentos indutivos, ao contrário de dedutivos, como aqueles que excedem a informação de suas premissas<sup>1</sup>. Um exemplo de indução é o argumento:

O corvo  $c_1$  é preto.  
O corvo  $c_2$  é preto.  
⋮  
O corvo  $c_n$  é preto.

---

Logo, todo corvo é preto.

A análise de  $n$  corvos não garante que *todos* corvos sejam pretos, já que o corvo  $n+1$ , não incluso na observação, pode ser branco. Uma nova evidência frente ao argumento indutivo acima dado, como a adição da informação a respeito de  $n+1$ , modifica radicalmente o conjunto de conclusões por ele licenciada, o que diz respeito ao caráter não-monotônico de argumentos indutivos, isto é, argumentos que são sensíveis à adição de novas informações e que são opostos aos argumentos monotônicos que são argumentos que restam inalterados quando uma nova informação é adicionada.

Entretantes, a construção histórica da questão da regularidade e justificação da indução remonta a Aristóteles, quando este dá a definição de indução como sendo o “o método de raciocínio que parte de um conjunto de coisas individuais para concluir acerca da totalidade” (ARISTÓTELES, 2007, p. 250), de modo que esta não atingiria um valor demonstrativo ou necessário, já que seu espaço amostral é o mesmo que o do fato, quer dizer, da totalidade de instâncias de efetiva constatação.

Filodemo, relatando o trato pós-aristotélico da questão, apresenta a querela entre Estoicos e Epicuristas. Para os primeiros, em consonância com Aristóteles, a indução não constitui ciência, uma vez que a passagem do particular para o universal não pode dar-se a partir de uma constatação dos fatos que nos são imediatamente circundantes, uma vez que tal procedimento não garante a necessidade da proposição (DE LACY, 1941). Para os

---

<sup>1</sup> Russell (2008) irá questionar este aspecto. Ele argumenta que a dedução pode oferecer conhecimento novo. “Podemos agora ver que fornece, pelo menos em certos casos. Se já sabemos que dois e dois são quatro, e se sabemos que Brown, Jones são dois, assim como Robinson e Smith, podemos deduzir que Brown e Jones e Robinson e Smith são quatro. Isto é conhecimento novo, que não está contido nas nossas premissas, porque a proposição geral “dois e dois são quatro” nunca nos disse que há pessoas como Brown, e Jones e Robinson e Smith, e as premissas particulares não nos dizem que há quatro deles, ao passo que a proposição particular deduzida diz-nos efetivamente estas duas coisas” (RUSSELL, 2008, p. 138)

segundos, a generalização indutiva é válida desde que a conclusão não seja contrariada.

Frente à impossibilidade de conhecer todos os particulares possíveis, conforme exigência de Aristóteles (384-322 a.C.), Sexto Empírico (II/III d.C.) irá afirmar que a indução será ou completa — aquela que percorre todos os particulares — ou incompleta — a que percorre apenas alguns particulares. Em crítica aos Epicuristas e ao próprio Aristóteles, Sexto Empírico radicaliza a posição estoica quando afirma que a indução completa é impossível, dado que os particulares são infinitos e ilimitados.

As discussões prosseguiram até Francis Bacon (1561-1626) que afirma ser demasiado frágil a indução completa. Este se alinha aos epicuristas e acredita que ao empregar a indução é possível, através do método de tabelas por ele proposto para selecionar e classificar as experiências, determinar a forma natural — conceito este que se aproxima da concepção de *substância* aristotélica (BACON, 1973).

Deste modo, onde Aristóteles enxerga um impedimento à necessidade, Bacon deposita no procedimento empirista, a possibilidade de atingir conhecimento necessário, uma vez que axiomas se derivam de graus sucessivos até a generalidade capaz de capturar a essência das coisas (BACON, 1973). Com o emprego crescente de procedimentos indutivos nas ciências desenvolvidas na segunda metade do século XVII, a questão de sua validade retorna com força nas reflexões de Hume, sobretudo no por ele enunciado *mecanismo do hábito*, que apresentaremos de forma aprofundada na próxima seção.

### **A formulação clássica do problema da indução: mecanismo do hábito de Hume**

David Hume (1711-1776) foi um dos mais influentes empiristas, juntamente com John Locke (1632-1704) e George Berkeley (1685-1753) e, certamente, um dos fundadores da filosofia moderna, justamente por revolucionar a forma de encarar o problema da indução. Além disso, Hume representou um elo fundamental entre Francis Bacon e Immanuel Kant (1724-1804), ao apresentar uma nova forma de formular problemas filosóficos, que seria: ao invés de dar ênfase à questão ontológica de se há substância material, o filósofo em tela concentrou-se no estudo da natureza humana, sendo esta a única ciência do homem (HUME, 2000).

Hume ele mesmo se definiu como um filósofo da natureza humana e acreditava que a mente humana pertence à natureza, algo que contrastava com outros pensamentos vigentes em sua época como o lançado por Descartes (1596-1650), que imaginava a mente humana como algo transparente a si mesma, conhecida por introspecção, portanto,

passível de ser analisada e conhecida *a priori*.

Em uma perspectiva genealógica, precursora de Kant e Nietzsche (BARAQUIN; LAFFITE, 2007), Hume tinha como principal interesse explicar as atividades de julgar, pensar, sentir e crer empreendidas por nós. Seu enfoque era experimental, observacional<sup>2</sup>. Tal perspectiva o permitiu dosar a metafísica presente nos demais sistemas da época, empreendendo uma crítica ao dogmatismo metafísico da época.

Hume começou sua busca no Tratado da Natureza Humana, TNH (1740), que traz os desdobramentos mais detalhados de seu sistema e que mais tarde foi reformulado em duas partes, a Investigação sobre o Entendimento Humano (IEH, 1748) e Investigação sobre os Princípios Morais (1751). Nestas últimas obras, alguns posicionamentos presentes no TNH são reelaborados de forma condensada e outros abandonados.

Ao apresentar, na seção I do TNH, uma reflexão sobre os caminhos da filosofia que lhe era contemporânea e introduzir seu projeto, percebemos que para ele, não é o caso de se ignorar o que chamou de filosofia abstrusa, muito menos de adotar sem medidas uma filosofia que se restrinja ao senso comum, como ocorre com o que ele denomina filosofia simples, mas antes, de buscar um compasso entre ambas (HUME, 1995).

Neste movimento de equilíbrio entre filosofia simples e abstrusa, Hume anuncia a necessidade de barrar os limites de uma metafísica que se atenha a um estudo teórico com resultados contraintuitivos e que até então não tinha revelado nenhum resultado digno de nota, afastando-se ao extremo do cotidiano. A investigação metafísica para Hume é limitada pelo método experimental e deve servir aos mesmos propósitos educativos e sociais aos que servem a filosofia simples. Nossa investigação teórica tem de ser satisfeita, assim como necessitamos de uma ciência humana que tenha utilidade prática e apelo social. Para saber até onde *pode* chegar uma investigação sobre princípios, Hume busca as margens da mente humana (HUME, 2004). Qualquer estudo metafísico deve ser pautado por condições determinadas de entendimento: só há algo para ser dito sobre aquilo que podemos conhecer. Os limites de nosso conhecimento só ficam claros após um estudo de nossa forma de pensar, agir, julgar, sentir:

Mesmo a matemática, a filosofia da natureza e a religião natural dependem em certa medida da ciência do homem, pois são objetos do conhecimento dos

---

<sup>2</sup> Outra diferença marcante aqui é que Hume não admitiria a possibilidade do estudo da mente de forma introspectiva e solipsista, como ocorre com o estudo empreendido por Descartes. Hume estuda o comportamento humano em situações sociais normais.

homens, que as julgam por meio de seus poderes e faculdades. É impossível dizer que transformações e melhoramentos seríamos capazes de operar nessas ciências, se conhecêssemos plenamente a extensão e força do entendimento humano, e se pudéssemos explicar a natureza das ideias que empregamos, bem como das operações que realizamos em nossos raciocínios.” (HUME, 2000, p.20).

Para estudar a mente é necessário identificar os elementos mais simples com os quais a mente pode lidar. Para tanto, Hume lança sua *teoria das ideias*, classificando a totalidade da experiência humana como percepções. Hume as dividiu em duas categorias. As mais vivas e fortes ele chamou de *impressões*, enquanto as menos vivas e fortes foram chamadas de *ideias*:

Entendo pelo termo impressão, portanto, todas as nossas percepções mais vívidas, sempre que ouvimos, ou vemos, ou sentimos, ou amamos, ou odiamos, ou desejamos, ou exercemos nossa vontade. E as impressões são distintas das ideias, que são percepções menos vívidas, das quais estamos conscientes, quando refletimos sobre quaisquer umas das sensações ou atividades acima mencionadas (HUME, 2004, p.34).

Outra distinção feita por Hume diz respeito aos objetos da razão humana que são de dois tipos: relações de ideias e questões de fato. As primeiras correspondem a asserções intuitivas ou demonstrativamente certas como, por exemplo, as verdades matemáticas ou aritméticas. As segundas correspondem a todo raciocínio que não implica contradição, embora seja da mesma natureza que as primeiras, este objeto da razão não é apurado da mesma forma e a evidência de sua verdade tampouco é a mesma. Como exemplo de uma questão de fato Hume apresenta a célebre hipótese de que o sol não nasça amanhã. A inteligibilidade da hipótese já configura seu *status* de não contraditória:

Assim, pode ser um assunto digno de interesse investigar qual é a natureza dessa evidência que nos dá garantias quanto a qualquer existência real de coisas e qualquer questão de fato, para além do testemunho presente de nossos sentidos ou registros de nossa memória (HUME, 2004, p.54)

As ideias têm de se relacionar entre si para que haja um fluxo de pensamento coeso. Anteriormente, no TNH, Hume havia encontrado sete princípios de conexão, mas reduz este número para três na IEH. São elas: semelhança, contiguidade, e causa e efeito. Para Hume, raciocínios em questões de fato são fundados em relações de causa e efeito, portanto a investigação que deve ser empreendida questionará os pressupostos de tal relação.

É a relação de causa e efeito que nos permite extrapolar os limites de nossa memória e experiência sensível. Há, nesta relação, uma inferência de conexão entre o fato

presente e o fato posterior. A busca pela natureza desta evidência está intimamente ligada à como acontece essa conexão entre causa e efeito em nosso entendimento. Tal relação não está de nenhuma forma presente nos objetos percebidos, e não pode ser conhecida de outra forma a não ser através da experiência:

Nenhum objeto jamais revela pelas qualidades que aparecem aos sentidos, nem as causas que os produziram, nem os efeitos que dele provirão; e tampouco nossa razão é capaz de extrair, sem o auxílio da experiência, qualquer conclusão referente à existência efetiva de coisas ou questões de fato (HUME, 2004, p.56).

E como o poder pelo qual um objeto produz outro jamais pode ser descoberto apenas por meios de suas ideias, é evidente que só podemos conhecer as relações de causa e efeito pela experiência, e não por algum raciocínio ou reflexão abstratos. Não há um só fenômeno, por mais simples que seja, que possa ser explicado pelas qualidades dos objetos, tais como estas aparecem a nós, ou que pudéssemos prever sem a ajuda de nossa memória e experiência (HUME, 2000, p.98).

Hume quer estender essa constatação de que questões de fato dependem inteiramente da relação de causa e efeito para regularidades de outro tipo: regularidades mais familiares como, por exemplo, o movimento que se segue ao choque entre duas bolas de bilhar e todas outras regularidades que parecem estar no curso geral da natureza. Neste domínio Hume prevê uma maior resistência de nossa parte em aceitar que também respondam a um tipo de conhecimento proveniente exclusivamente da experiência e a uma predisposição a imaginar que apenas uma consulta à razão poderia nos conduzir a determinados resultados tais quais o movimento de um corpo após colisão com outro. Causa é algo diverso de seu efeito, que é arbitrário, e não se pode presumir um do outro *a priori*:

Imaginamos que, se tivéssemos sido trazidos de súbito a este mundo, poderíamos ter inferido desde o início que uma bola de bilhar iria comunicar movimento a uma outra por meio do impulso, e que não precisaríamos ter aguardado o resultado para nos pronunciarmos com certeza acerca dele. Tal é a influência do hábito: quando ele é mais forte, não apenas encobre nossa ignorância como chega a ocultar a si próprio, e parece não ser presente simplesmente porque existe no mais alto grau (HUME, 2004, p.57).

O problema é também identificar as bases que sustentam esse conhecimento empírico, isto é, sua justificação. Não encontramos um argumento para aceitar que a conclusão de inferências de causa e efeito seja baseada em nossos processos de entendimento. Efeitos são arbitrários em relação às causas e não implica em contradição imaginar um efeito diverso a determinada causa. Nesse sentido, então como procedemos para transformar um hábito particular como “*este presente pão me está servindo de*

*alimento*” para “*caso coma um pão semelhante amanhã, este também me alimentará*” ou até mesmo para “*pães alimentam*”? E nesse aspecto é importante lembrar que, mesmo nossa experiência não se baseia em um “*pão universal*”, mas sim em um “*pão particular*” (HUME, 2004):

Quanto à experiência passada, pode-se admitir que ela provê informação imediata e segura apenas acerca dos objetos que lhe foram dados, e apenas diante aquele preciso período de tempo; mas porque se deveria estender essa experiência para o tempo futuro ou a outros objetos que, por tudo que sabemos, podem ser semelhantes apenas em aparência? (HUME, 2004, p.63).

Esta inferência do entendimento extrapola para uma consequência lógica necessária. Neste caso, a mente humana se prolonga para afirmar algo a mais e, longe de ser intuitivo ou demonstrável, esse passo ou inferência, tampouco pode ser chamada de experimental, pois estaríamos supondo o que pretendemos investigar, ou seja: que há uma harmonia no curso da natureza.

Se é concebível que haja uma mudança no curso da natureza, tais regularidades são contingentes e o elo inferencial entre causa e efeito, não-tautológico. Em outras palavras, supor que qualidades sensíveis semelhantes irão ser sempre associadas a propriedades ocultas semelhantes é um equívoco. Apesar de nossa confiança em inferências indutivas, não há argumento que mostre sua fiabilidade.

Hume passa, então, a buscar entender o que nos leva, não só a fazer inferências desta natureza, mas também nos fiar nelas. Para ele o mecanismo que nos leva a considerar a experiência passada como um guia para o futuro funciona da seguinte forma: ao sermos expostos a uma grande quantidade de eventos *A* que reiteradamente se apresentam em conjunção temporal com eventos *B*, em futuras ocorrências de *A* teremos uma crença irrefreável na ocorrência de *B*. Isto se dá através de uma tendência geral presente na natureza humana, também chamada de *hábito*:

Lembramo-nos de ter tido exemplos frequentes da existência de objetos de uma certa espécie; e também nos lembramos que os indivíduos de uma outra espécie de objetos sempre acompanharam os primeiros, existindo em uma ordem regular de contiguidade e sucessão em relação a eles. Assim, lembramo-nos de ter visto aquela espécie de sensação que denominamos calor. Recordamo-nos igualmente, de sua conjunção constante em todos os casos passados. Sem mais cerimônias, chamamos à primeira de causa e à segunda de efeito, e inferimos a existência de uma da existência da outra. Em todos os casos com base nos quais constatamos a conjunção entre causas e efeitos particulares, tanto a causa como o efeito foram percebidos pelos sentidos e são recordados. Mas em todos os casos em que raciocinamos a seu respeito, apenas um é percebido ou lembrado, enquanto o outro é suprido em conformidade com nossa experiência passada (HUME, 2000, p. 116).

No contexto de sua obra, Hume emprega a palavra hábito em diferentes acepções. Primeiramente a usa para enunciar uma *tendência geral da natureza humana*. Através dela, alguém que, por exemplo, chegasse ao nosso planeta recentemente e tivesse um aparato racional e reflexivo em perfeito funcionamento, poderia através da exposição a sucessivas regularidades, transpor estas regularidades para expectativas futuras, mesmo reconhecendo a ausência de qualquer raciocínio através do qual se possa conhecer estas conexões entre eventos regulares.

Esta tendência geral seria ainda a responsável pela formação de expectativas e hábitos particulares. Tal princípio não é conhecido diretamente por observação, mas sim, reconhecido pelos seus efeitos, ou seja, o conhecimento de tal princípio é ele mesmo fruto de uma indução:

Este princípio é o hábito ou costume. Pois sempre que a repetição de algum ato ou operação particulares produz uma propensão a realizar novamente esse mesmo ato ou operação sem que se esteja impelido por nenhum raciocínio ou processo do entendimento, dizemos invariavelmente que essa propensão é efeito do hábito. Não pretendemos ter fornecido, com o emprego dessa palavra, a razão última de uma propensão; apenas apontamos um princípio universalmente reconhecido da natureza humana, e que é bem reconhecido pelos seus efeitos (HUME, 2004, p.74).

O hábito é, assim, o grande guia da vida humana. É só esse princípio que torna nossa experiência útil para nós, e faz-nos esperar, no futuro, uma cadeia de acontecimentos semelhante às que ocorreram no passado. Sem a influência do hábito, seríamos inteiramente ignorantes de toda questão de fato que extrapole o que está imediatamente presente à memória e aos sentidos, jamais saberíamos como adequar meios à fins, nem como empregar nossos poderes naturais para produzir um efeito qualquer. Pôr-se-ia de imediato um fim a toda ação, bem como à parte principal da especulação (HUME, 2004, p.77).

Em segundo lugar, Hume usa a palavra para se referir a um hábito particular de perceber eventos particulares como: este fogo *A* causa um calor *B*:

E é certo que estamos aventando aqui uma posição que, se não é verdadeira, é pelo menos muito inteligível, ao afirmarmos que, após a conjunção constante de dois objetos – calor e chama, por exemplo, ou peso e solidez –, é exclusivamente o hábito que nos faz esperar um deles a partir do aparecimento do outro (HUME, 2004, p.75).

Logo, sem o embasamento da experiência sensitiva ou da memória, nossas inferências seriam meramente hipotéticas. Toda inferência ou investida argumentativa correlata apoia-se ou na memória ou nos sentidos, sob pena de criar um elo puramente conjectural entre nossos raciocínios. Nós esperamos que do fogo se siga o calor, e está acima de nossas possibilidades esperar de forma sincera um resultado diferente deste. Cada uma de nossas propensões nesse sentido levantam mais que expectativas, cada uma

delas requer para si uma crença no que se seguirá de um evento particular qualquer.

Esta diferença sutil entre crença e ficção não foge à investigação empreendida por Hume. Ele analisou o que significa a crença e a tomou como fundamental seu papel na distinção entre regularidades que geram expectativas e as que não geram. Não temos simplesmente expectativas de que o fogo aqueça, não é o caso que apenas concebemos calor ao ver a chama de uma vela, nós cremos que há calor nas imediações da chama. Conceber é, por exemplo, entender o que diz alguém que enuncia algo. Crer é um conceber com algo mais:

Deve-se reconhecer que em todos os casos em que discordamos de alguém, nós concebemos ambos os lados da questão; mas, como só podemos crer em um deles, segue-se evidentemente que a crença deve produzir uma diferença entre a concepção a que damos nosso assentimento e aquela de que discordamos. Podemos misturar, unir, separar, embaralhar e alterar nossas ideias de modos diferente. Mas até que apareça um princípio que fixe uma dessa diferentes situações, não temos realmente nenhuma opinião. E esse principalmente, uma vê que claramente não acrescenta nada a nossas ideias precedentes, pode apenas mudar a maneira como as concebemos (HUME, 2002, p.124).

[...] torna-se evidente que a crença não consiste na natureza particular ou ordem específica de nossas ideias, mas na maneira como são concebidas e no sentimento que trazem à mente. [...] a crença é algo sentido pela mente, que distingue entre as ideias providas do julgamento e as ficções da imaginação. Ela lhes dá mais peso e influência, faz que se mostrem mais importantes, impõem-nas à consideração da mente e torna-as o princípio diretor de nossas ações. (HUME, 2004, p.83)

A crença, então, funciona em termos de fortalecimento de ideias, dá às ideias mais vividez, peso e influência ao se associar a uma impressão. Nesse sentido, é como um sentimento que surge espontaneamente dentro desta conjuntura. Não há espaço para ceticismo: as regularidades, através da confiança depositada nas experiências passadas, imprimem um padrão de juízos futuros que normatiza nossas predições.

Resta explicar como — embora não haja algo linear, demonstrável e cuja própria forma assegure uma conexão entre uma causa e seu efeito — a natureza ainda não mudou seu curso e nossas expectativas continuem sendo confirmadas pela experiência. Para tanto, Hume enuncia uma harmonia preestabelecida entre o curso da natureza e a sucessão de nossas ideias. Esta fez com que o princípio pelo qual cremos em regularidades na natureza, ou seja, o hábito, não falhasse conosco e muito pelo contrário, tenha se tornado o responsável pelo sucesso de nossa sobrevivência. Este princípio asseguraria correção às nossas inferências indutivas passadas, mas nada diz sobre a futura validade desta sintonia entre nós e a natureza:

Há aqui, então, uma espécie de harmonia preestabelecida entre o curso da natureza e a sucessão de nossas ideias; e, embora desconheçamos por completo os poderes e forças que governam aquele curso, constatamos que nossos pensamentos e concepções seguiram o mesmo caminho das demais obras da natureza. O hábito é o princípio pelo qual veio a se produzir essa correspondência, tão necessária à sobrevivência de nossa espécie e à direção e nossa conduta, em todas as situações e ocorrências da vida humana. Se a presença de um objeto não excitasse instantaneamente a ideia dos objetos que a ele comumente se associam, todo o nosso conhecimento teria de ficar circunscrito à estreita esfera de nossa memória e de nossos sentidos, e jamais teríamos sido capazes de ajustar meios a fins e de empregar nossos poderes naturais seja para produzir o que é bom, seja para evitar o que é mau. Aqueles que se encantam com a descoberta e contemplação das causas finais têm aqui um casto assunto em que empregar seu fascínio e admiração (HUME, 2004, p.88).

### **Ceticismo, Não Ceticismo e Naturalismo: prismas de um mesmo problema**

Muito embora percebesse a relevância de indagações céticas e sua legitimidade frente a uma análise de escopo filosófico, é importante frisar que Hume não se declarou cético completo, bem como esteve sempre atento à impossibilidade de um ceticismo total. De um ponto de vista pragmático, até mesmo Hume assumirá serem incabíveis estas dúvidas, mas como filósofo inquiridor que era, não pôde deixar que tal inferência continuasse sem uma explicação:

As duas proposições seguintes estão longe de serem a mesma: Constatei que tal objeto sempre esteve acompanhado de tal efeito e Prevejo que outros objetos, de aparências semelhante, estarão acompanhados de efeitos semelhantes. Admitirei, se lhes agradar, que é correto inferir uma proposição da outra; e sei, de fato, que essa inferência sempre é feita (HUME 2004, p. 64).

E embora ninguém senão um insensato ou louco jamais pretendesse pôr em questão a autoridade da experiência ou rejeitar essa grande condutora da vida humana, pode-se certamente permitir a um filósofo que sua curiosidade seja ampla o bastante para pelo menos levá-lo a examinar o princípio da natureza humana que outorga à experiência essa enorme autoridade e nos faz tirar proveito da semelhança que a natureza estabeleceu entre os diversos objetos (HUME, 2004, p. 66).

As tradicionais interpretações céticas enxergam Hume como sugerindo que argumentos indutivos não fornecem nenhuma evidência real ou embasamento para suas conclusões, assim, inferências indutivas são irracionais e injustificáveis e suas premissas não tornam suas conclusões mais prováveis.

Stove (1973), um dos expoentes desta interpretação, defende que Hume incorre em um ceticismo indutivo ao desdobrar de forma errônea as consequências do falibilismo indutivo, segundo o qual as premissas de um argumento indutivo nunca asseguram suas

conclusões a um nível de certeza absoluta. Ainda para Stove (1973), o que Hume promove é a ideia de que apenas argumentos dedutivos válidos podem aumentar a probabilidade de sua conclusão.

Há ao menos dois pontos insatisfatórios nesta leitura cética. O primeiro deles parte do escrutínio em torno dos métodos empregados por Hume. Se “uma tentativa de introdução do método de raciocínio experimental nas ciências morais” é o subtítulo do TNH, pode-se notar que Hume admite o uso do método experimental, admitidamente indutivo. Caso a conclusão de Hume frente ao seu próprio argumento da falibilidade indutiva fosse um ceticismo indutivo, o mesmo método deveria ser abandonado.

Em compasso com o subtítulo da obra, Hume não abre mão do uso de inferências indutivas ao longo de suas análises do comportamento humano, mesmo as feitas após a tessitura do argumento no TNH. Os partidários do ceticismo humeano poderiam replicar que isso seria uma indicação de quão psicologicamente inevitável é este mecanismo indutivo que portamos.

De acordo com esta concepção, o TNH não somente denunciaria a falibilidade da indução, mas também colocaria em ação instanciações da própria teoria apresentada no texto. Para Garrett (1997), a mesma teoria psicológica que nos relega a uma inescapável prática indutiva também implica que continuaremos aprovando epistemicamente nosso envolvimento nela desde que ela continue sendo bem sucedida. Em outras palavras, embora os partidários da leitura cética usem diversas passagens das quais pode-se depreender falta de validade epistêmica da indução, para Garrett (1997), nenhuma das passagens do TNH ou da IEH o afirma incisivamente.

Caso Hume desejasse provar, através do fato de que a indução não se baseia nem em argumentos demonstrativos ou prováveis ou que a indução seria irracional e injustificada, ele estaria sendo inconsistente em decorrência da ausência de um momento posterior no qual ele nos concede a conclusão cética de forma categórica e explícita, embora inadvertidamente continue fazendo uso irrestrito de inferências deste tipo após apresentar sua irracionalidade e ineficácia como garantia.

Por outro lado, dispomos das recentes leituras não céticas que se apresentam basicamente em quatro diferentes versões. Essas leituras são: Beauchamp e Rosenberg (1981), Arnold (1983), Broughton (1983) e Baier (1991). Em comum, elas dividem a hipótese de que Hume teria empregado a palavra *razão* em um sentido diferente do

interpretado até então.

Apesar de dar ênfases diferentes à questão, todas as interpretações não céticas têm uma concepção em comum, a saber, a de que Hume assume inferências indutivas como não determinadas pela razão, e o faz em crítica às pretensões racionalistas de que alguns argumentos indutivos são demonstrativos e, na verdade, desejaria nos demover da ideia de que inferências indutivas poderiam ser sustentadas e justificadas *a priori*.

Estas abordagens restam enfraquecidas por se embasarem em uma distinção que nunca foi declarada em nenhum trecho das obras de Hume. Como observa Garrett (1997), em ocasião semelhante, na qual Hume tem de adotar um sentido diverso do corrente para algum termo ele nos faz uma advertência com relação ao termo *probabilidade* que Hume usa em um sentido vulgar, partilhado pelos demais filósofos de sua época, para depois restringir a um sentido específico que ele irá tratar em uma seção específica do TNH. Por que Hume não teria o mesmo cuidado ao usar o termo *razão* em outro sentido que não o corrente em sua época?

Outro ponto salientado por Garrett (1997) é que este sentido hipoteticamente adotado por Hume está em desacordo com a própria conclusão do argumento. É o que fica claro quando Hume afirma que “não podemos apresentar razão alguma para estender ao futuro nossa experiência do passado; mas somos inteiramente determinados pelo costume quando concebemos um efeito seguindo sua causa habitual” (HUME, 1995, p. 81)

O trecho supracitado constitui evidência de que o horizonte para o qual nosso autor aponta é mais distante que a modesta pretensão da leitura não cética, segundo a qual os esforços de Hume seriam dirigidos ao privilégio da dedução acarretado pelo racionalismo.

É central ao argumento de Hume mostrar que inferências indutivas não são derivadas da razão por não poderem ser nem demonstráveis nem prováveis. As leituras não céticas são incapazes de mostrar que confiamos em inferências indutivas mesmo que estas não sejam argumentos prováveis.

A ênfase da leitura não cética orbita a afirmação feita por Hume de que não podemos ter argumentos demonstrativos que produzam conhecimento que provem a tese da uniformidade da natureza. Entretanto, este trecho do argumento, como Garrett (1997) o remonta e como nós o entendemos, é um trecho intermediário, no qual Hume ainda não desenvolveu totalmente seu pensamento, e torna o passo seguinte — provar que a tese da uniformidade da natureza também não se pode provar através de um argumento provável

— completamente supérfluo.

Caso o objetivo de Hume fosse mesmo atacar um uso racionalista estrito da razão, trataria pormenorizadamente a questão de se a indução pode ou não ser justificada por um argumento provável. Nenhuma das propostas não céticas escapa desse problema, já que para eles o que interessa é realçar os trechos em que Hume ataca o problema de se a indução pode ser demonstrada. A proposta de Hume é menos modesta que a feita por leituras não céticas e menos ambiciosa que o resultado da leitura cética. Nossa a questão estará entre as duas leituras já apresentadas.

### **Releitura do argumento humeano: justificações epistêmicas e psicologia cognitiva**

O que Hume nos oferece é um discurso sobre como a indução não se apoia em um argumento demonstrativo<sup>3</sup> ou em um argumento provável<sup>4</sup>. A sugestão de Hume para dissolver essa questão é justamente o princípio do hábito, exposto na seção 5 de sua IEH.

Por outro lado, Hume permanece se referindo às inferências indutivas, mesmo após este desenvolvimento, como *raciocínios* ou *inferências*. Ou seja, haveriam então inferências que fazemos que não são desdobramentos de nossa razão, e por *razão* Hume se refere à mesma coisa que Locke se referia ao usar o termo — nossa faculdade de fazer inferências ou produzir argumentos, e não em um sentido estritamente racionalista, como quer a leitura não cética, ou em um sentido epistêmico normativo, como desejam os partidários de Stove (1973).

Obviamente esta falta de lastro racional para a indução nos conduz a um questionamento teórico sobre a legitimidade da indução e sobre seu valor epistêmico. A ênfase é dada ao fato de que há uma outra causa para que façamos tais inferências mesmo que não baseadas na razão: essa causa é o formato último de nosso entendimento, em outras palavras, nos valemos delas pois pensamos de acordo com inferências desse tipo.

Disputas sobre o ponto central do argumento humeano advêm de uma confusão

---

<sup>3</sup> Pois, como visto, tal demonstração teria premissas contingentes cujo contrário é absolutamente concebível e para ser demonstrativo, suas premissas deveriam ser necessárias (sua verdade deve ser estabelecida por meio de relação entre ideias).

<sup>4</sup> Pois tal prova seria circular já que, ou se valeria de argumentos indutivos ou dedutivos, cujas premissas seriam contingentes já que partiriam de uma questão de fato.

entre o par que o filósofo enxerga em argumentos demonstrativos e prováveis e o par que se sobrepôs a este primeiro: argumentos dedutivos válidos e inválidos, respectivamente. Este segundo par se baseia exclusivamente na força e natureza da relação entre premissas e conclusão de um argumento.

Hume não se propõe a uma análise do valor epistemológico da indução, assim como não nega seu valor ou que seja uma forma de raciocínio. Sua análise se atém ao que — feita a prova de que induções não se baseiam na razão — nos leva a fazer inferências desse tipo e, portanto, do mecanismo que partilhamos com animais. Este mecanismo nos faz projetar as conjunções constantes de eventos por nós experienciados para eventos futuros, e ainda gera uma crença a respeito desses casos futuros.

Essa é, para Garrett (1997), uma questão de psicologia cognitiva, enquanto a justificação da indução, essa sim, seria uma questão epistemológica por excelência. Assim, o argumento de Hume explicita que nenhum argumento pode dar conta da fiabilidade da indução sem pressupor essa fiabilidade, daí o fracasso em tentativas posteriores em resolver o problema da indução como proposto por Hume. Este fracasso é uma evidência da força do próprio argumento de Hume.

É possível concluir, portanto, que a fiabilidade da indução não pode ser justificada, nossa relação com o mundo apenas a pressupõe. Um espectro cético pode ser atribuído à Hume nesse quesito, a saber, o conhecimento humano é limitado, imperfeito. Para estas alegações pessimistas e céticas há passagens explícitas por toda obra de Hume, o que não credencia as leituras céticas de seu argumento.

### **Considerações finais**

Nosso percurso argumentativo procurou apresentar um breve histórico do problema da indução até David Hume, o filósofo que propôs uma perspectiva radical sobre a indução. Para tanto, exploramos a construção da filosofia humeana segundo o fio condutor de sua proposta: examinar o entendimento humano, o que teve por requisito uma análise dos tipos de ideias (sensações e ideias), bem como uma análise acerca dos objetos para os quais o entendimento se dirige (questões de fato e relações de ideias), bem como a maneira pela qual este se organiza (semelhança, contiguidade e causa e efeito).

Este último de ideia se torna central, pois viabiliza extrapolar a memória e a

experiência sensível, e se radica no hábito enquanto tendência geral, o que incute crenças. Tais crenças não são vinculadas a uma dimensão epistemológica, senão psicológica (GARRET, 1997). Foi esta a defesa de Hume que buscamos evocar, o que afasta as pretensas leituras céticas e não céticas do problema como exposto por ele.

Finalmente, esperamos ter advogado pela posição de que a fiabilidade da indução não pode ser justificada, uma vez que está pressuposta. Assim entendemos que Hume não teve como objeto a análise o valor epistemológico da indução, já que não nega seu valor ou que seja uma forma de raciocínio. Desta maneira, advoga um ceticismo mitigado, para o qual o conhecimento humano é limitado, imperfeito.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ARISTOTELES. *Órganon: Categorias, Da Interpretação, Analíticos anteriores, Analíticos posteriores, Tópicos, Refutações sofísticas*. Bauru: EDIPRO, 2005.

\_\_\_\_\_. *Tópicos*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007.

ARNOLD, Scott. Hume's Skepticism about Inductive Inference. *Journal of the History of Philosophy*, v. 21, p. 31-55, 1983.

BACON, Francis. *Novum Organum*. São Paulo: Nova Cultural, 1973.

BAIER, Annette. *A Progresso d Sentiments: Reflections on Hume's "Treatise"*. Cambridge; Harvard University Press, 1991.

BARAQUIN, Nöella; LAFFITTE, Jacqueline. *Dicionário universitário dos filósofos*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BEAUCHAMP, Tom; ROSEMBERG, Alexander. *Hume and the problem of causation*. New York: Oxford University Press, 1981.

BROUGHTON, Janet. Hume's Skepticism about Causal Inference. *Pacific Philosophical Quarterly*, v. 64, p. 3-18, 1983.

DE LACY, Estelle. *Philodemus: on Methods of Inference. A Study in Ancient Empiricism*. Oxford: Lancaster Press, 1941.

DESCARTES, René. *Meditações*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

**Entre o ceticismo e o não-ceticismo: David Hume e o *velho* Problema da Indução** | Loryne Viana de Oliveira

GARRETT, Don. Reason and Induction. *In: Cognition and commitment in Hume's philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

HUME, David. *Investigação sobre o Entendimento Humano*. São Paulo. Unesp, 2004.

\_\_\_\_\_. *Resumo do Tratado da Natureza Humana*. Porto Alegre: Editora Paraula, 1995.

\_\_\_\_\_. *Tratado da natureza humana*. São Paulo. Unesp, 2000.

RUSSELL, Bertrand. *Os problemas da filosofia*. Lisboa: Edições 70, 2008.

SEXTO EMPÍRICO. *Complete Works in 4 vols*. Tradução de BURY, R. Harvard: Harvard University Press, 2006.

STOVE, David. *Probability and Hume's Inductive Scepticism*. Oxford: Clarendon Press, 1973.

# Resenhas

# Nietzsche e o nietzscheanismo: constelações temáticas da recepção acadêmica da filosofia nietzscheana

Leonardo Camargo da Silva<sup>1</sup>

## RESENHA

WOODWARD, Ashley. *Nietzscheanismo*. Trad. Diego Kosbiau Trevisan. Petrópolis: Vozes, 2016.

Vem crescendo nos últimos anos no Brasil a pesquisa em torno da recepção do pensamento nietzscheano. Afinal, como se deu a acolhida ou a rejeição da filosofia do autor de *Zarathustra*? Quais técnicas de interpretação e de leitura foram aplicadas pelos diferentes leitores no trato dos textos do filósofo? Em quais condições históricas vieram à luz certas leituras e apropriações da obra de Nietzsche? Esses e outros problemas têm ocupado a *Nietzsche-Forschung*, e pesquisadores brasileiros de renome internacional têm participado desse debate, entre eles Roberto Machado, Oswaldo Giacoia e Scarlett Marton, apenas tratando-se de poucos nomes entre Rio de Janeiro e São Paulo. Decerto a recepção acadêmica de Nietzsche entre tais intérpretes brasileiros é tão harmônica e uniforme quanto a cultura brasileira, o que constituiria um trabalho por si só investigar como se deu tal recepção entre os diferentes grupos que esses autores representam. No que

---

<sup>1</sup> Leonardo Camargo da Silva é mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo. São Paulo, SP, Brasil. E-mail: lc.silva@hotmail.com.

tange à temática da recepção, o *Grupo de Estudos Nietzsche* (GEN), sob a orientação da professora Scarlett Marton, tem contribuído nos últimos anos com alguns estudos, especialmente com a série *Recepção* da *Coleção Sendas & Veredas*, e com a fundação do *Centro de Estudos Nietzsche: Recepção no Brasil* (CENBRA) em 2014.

Nesse contexto no qual os pesquisadores brasileiros se atentam, com maior cuidado, para o tema da recepção, vem a lume *Nietzscheanismo*, texto de Ashley Woodward em tradução de Diego Kosbiau Trevisan pela Editora Vozes. Dedicado ao tema da recepção, o livro debruça-se sobre as disciplinas e os movimentos acadêmicos influenciados pela filosofia de Nietzsche (p. 46) ao longo do século XX e início do XXI; atento à pluralidade das leituras e apropriações, o autor empenha-se em mapear o nietzscheanismo, isto é, as tentativas concluídas e ainda em curso de seguir os caminhos abertos pelo filósofo da transvaloração de todos os valores (p. 49). Diferentemente dos trabalhos organizados pelo GEN aplicados às *geopolíticas da recepção* – ou seja, aos contextos político-culturais nos quais a obra de Nietzsche foi recebida – a obra de Woodward põe-se em busca das *constelações temáticas da recepção acadêmica* da filosofia nietzscheana – isto é, dos movimentos e disciplinas que se apropriaram dos textos de Nietzsche para discutir questões que lhes interessavam<sup>2</sup>. Entre eles estão o existencialismo, o pós-estruturalismo, a política, o feminismo, a teologia, o pós-humanismo e o naturalismo.

Ashley Woodward, professor de Filosofia na Universidade de Dundee na Escócia, lê Nietzsche a partir da filosofia da arte e relaciona a filosofia do autor de *Zaratustra* ao existencialismo, sobretudo de cunho francês em Sartre e Camus. Essa é a razão pela qual o primeiro capítulo de seu livro dedica especial atenção ao que seria uma leitura de Nietzsche como pensador existencial. Woodward faz uma breve introdução à filosofia de nietzscheana que, por um lado, oferece ao leitor iniciante uma porta de entrada aos escritos do filósofo e, por outro lado, ao pesquisador experimentado oferece a perspectiva do próprio Woodward que, preocupado com questões afeitas ao existencialismo, interpreta o *corpus* nietzscheano sob a perspectiva do tema ou problema do niilismo (p. 21). Nietzsche, filósofo do fim dos valores tradicionais, desenvolveria seu projeto filosófico buscando o diagnóstico, a radicalização e a superação do niilismo. Segundo o autor, uma tríade de “conceitos” torna-se fundamental na compreensão do projeto nietzscheano:

---

<sup>2</sup> Em outro livro entregue à temática da recepção, intitulado *Interpreting Nietzsche: Reception and Influence*, Woodward (2011) apresenta o modo como pensadores do século XX apropriaram-se e foram influenciados pela filosofia de Nietzsche.

vontade de potência [*Wille zur Macht*], eterno retorno [*Ewige Wiederkunft*] e além-do-homem [*Übermensch*]<sup>3</sup>. Na interpretação de Woodward, a noção de vontade de potência é a busca de expansão da vida (p. 35), mas na recepção em geral é entendida, por alguns, como um princípio psicológico ou, por outros, como uma teoria metafísica acerca do *kósmos* (p. 36). Por eterno retorno entende-se tanto uma teoria cosmológica estreitamente relacionada à vontade de potência quanto um imperativo ético (p. 38). O *Übermensch*, para Woodward, é o tipo superior de homem que afirma a condição trágica da existência e encontra na criação uma via de sentido (p. 42), e aqui se mostra sua interpretação a partir da filosofia da arte. Assim, em torno dessas noções, o autor concentra sua análise de cada uma das constelações do nietzscheanismo.

No primeiro capítulo, intitulado *Nietzscheanismo e existencialismo*, Woodward ocupa-se da recepção de Nietzsche como um pensador existencial apresentando: (1) sua associação, na Alemanha, à filosofia da vida [*Lebensphilosophie*] a partir, sobretudo, de uma leitura da vontade de potência como uma metafísica dinâmica e irracional da vida e, também, sua associação à Teoria dos Valores por seu apelo à transvalorização de todos os valores; (2) a interpretação de Karl Jaspers de Nietzsche como filósofo que contribui para elucidar e/ou significar a existência (p. 67); (3) sua controversa relação com o existencialismo francês de Sartre pelo compartilhamento da ideia de que o existente é o provedor de sentido do mundo e cria a si mesmo, uma vez que nada teria sentido em si (p. 78-79), e a recepção crítica de Albert Camus a partir do problema do niilismo; discorre o autor, em seguida, sobre (4) a interpretação de Walter Kaufmann, que lê a vontade de potência como doutrina central a partir da qual Nietzsche defenderia o ideal de superação e criação de si como caminho ao indivíduo (p. 94). Ao final do capítulo, Woodward apresenta (5) algumas considerações sobre o Nietzsche de Heidegger: na perspectiva do filósofo de Freiburg, Nietzsche é o pensador que leva a metafísica às últimas consequências, um pensador sistemático, que mobiliza o *Übermensch*, a vontade de

---

<sup>3</sup> Três intérpretes são, segundo o autor, influentes na consolidação desta tríade conceitual e mais relevantes ao nietzscheanismo. São eles: Martin Heidegger, Karl Löwith e Karl Jaspers (Cf. WOODWARD, 2016, p. 48). Deve-se isso em grande medida à recepção anglo-saxã na qual o próprio Woodward foi formado, cuja leitura de Nietzsche foi mediada, sobretudo, pelas traduções de Walter Kaufmann e sua importante obra *Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist* (KAUFMANN, 1950). Cabe ainda notar que Ashley Woodward traduz *Wille zur Macht* (vontade de potência ou vontade de poder) e *Ewige Wiederkunft* (eterno retorno), mas não traduz *Übermensch* pela polissemia de apropriações do conceito presente nos diversos nietzscheanismos, razão pela qual o tradutor manteve o vocábulo em alemão no corpo do texto. Limitamos a indicar a possibilidade de verter *Übermensch* por além-do-homem, tal como Rubens Rodrigues Torres Filho em sua tradução (Cf. NIETZSCHE, 1987) ou por super-homem, como traduz Paulo César de Souza (Cf. NIETZSCHE, 2002).

potência e o eterno retorno como conceitos de sua metafísica.

Em *Nietzscheanismo e pós-estruturalismo*, segundo capítulo da obra, Woodward apresenta a recepção entre os autores franceses que maneiram as obras de Nietzsche para uma crítica do estruturalismo, do racionalismo cartesiano e sua filosofia do sujeito, bem como do hegelianismo e do marxismo (p. 107-108). Os grandes responsáveis pelo *nietzscheanismo francês*, segundo Woodward, são: George Bataille, que, defendendo Nietzsche das interpretações nazistas de seu pensamento, faz de sua obra um enfrentamento da filosofia de Hegel; outro autor evocado é Pierre Klossowski, que, afirmando a centralidade do eterno retorno como *circulus vitiosus deus*, isto é, como um argumento paradoxal, põe abaixo as categorias metafísicas de realidade, verdade e sujeito. Após essas leituras, três autores destacam-se: Gilles Deleuze, que interpreta Nietzsche sob uma metafísica baseada no princípio de diferença, na qual a vontade de potência indica as forças diferenciais e o eterno retorno é sempre retorno do diferente e não do mesmo; Michel Foucault, que, desenvolvendo, sobretudo, a genealogia nietzscheana como um método de pesquisa historiográfica, opõe-se à historiografia tradicional baseada sobremaneira em Hegel; e, por sua vez, Jacques Derrida, que interpreta Nietzsche como precursor da desconstrução, por explorar deslocamentos de sentido e a inversão de oposições binárias. Por fim, Woodward apresenta o movimento antinietzscheano francês orquestrado, principalmente, por Luc Ferry e Alain Renaut que, opondo-se às leituras de Deleuze, Foucault e Derrida, acaba por confundir Nietzsche com um pensador irracional e neoconservador que rejeitaria a democracia e defenderia o totalitarismo.

No terceiro capítulo de sua obra, Ashley Woodward explora as relações entre *Nietzscheanismo e política*, sobretudo a partir de dois dados historiográficos. Explicitando inicialmente, (1) alguns aspectos do contexto político-cultural de unificação da Alemanha sob a liderança de Bismarck, figura com a qual Nietzsche, ao longo de sua vida adulta, tem uma relação ambígua: por vezes critica o primeiro-ministro por sua concentração no poder militar e desprezo pela renovação cultural alemã e, outras vezes, o considera uma proteção necessária contra o socialismo. Em seguida, o autor apresenta, em linhas gerais, (2) a apropriação de Nietzsche pelo nacional-socialismo, orquestrada pela irmã do filósofo, Elisabeth Förster-Nietzsche, que manipulou as obras do irmão para fazê-las palatáveis à ideologia nazista, uma vez que Nietzsche era opositor ferrenho do nacionalismo e do antissemitismo. Contudo, a interpretação nazista “oficial” é desenvolvida por Alfred Baeumler, que interpreta a vontade de potência como forças em

luta constante para dominar umas às outras. Em relação a esses dois aspectos, o contexto histórico-cultural alemão no qual vive o Nietzsche adulto e as apropriações de seu pensamento pelo nazismo, Woodward mapeia a recepção do “pensamento político” nietzscheano: Kaufmann e Leiter interpretam Nietzsche como *apolítico* estabelecendo uma barreira à apropriação nazista; Georg Brandes é o responsável pela caracterização de sua filosofia como um *radicalismo aristocrático* que busca a formação de “tipos superiores”; Woodward expõe as posições de Nietzsche em relação ao socialismo, à democracia e ao liberalismo. Por fim, o autor expõe a apropriação francesa em relação à política e o lugar de Nietzsche na Teoria Crítica, especialmente em Adorno e Horkheimer.

Woodward não deixa de abordar uma das temáticas mais controversas na recepção e na própria obra de Nietzsche, a saber, a relação do filósofo com o feminino e os movimentos feministas de sua época. O capítulo *Nietzscheanismo e feminismo* desenvolve, por um lado, as declarações de Nietzsche sobre as mulheres que seriam carregadas de um viés de gênero e sua oposição aos movimentos de emancipação feminina; de outro lado, mostra as não poucas feministas que encontraram em Nietzsche argumentos para fortalecer a libertação das mulheres, a ponto de consolidarem um *feminismo nietzscheano*. Três autoras destacam-se nesse sentido: a) Sarah Kofman aponta uma crítica tipológica nos textos nietzscheanos; segundo ela, Nietzsche criticaria, entre as imagens da mulher, aquela afeita à deusa Circe, imagem negativa da mulher, fetichizada, pervertida pela teologia e negadora do perspectivismo, enquanto defenderia a deusa Baubo, uma espécie de Dioniso feminino associada ao poder criador e afirmativo da vida e dos véus do perspectivismo; b) Luce Irigaray mantém uma relação tensa com os escritos de Nietzsche nos quais vê um movimento de exclusão do feminino e da sexualidade, mas, também, contribuições para a reversão da lógica de exclusão do feminino presente no pensamento ocidental, na medida em que Nietzsche não distingue discurso filosófico (gênero masculino) de poesia (gênero feminino); c) Kelly Oliver, por sua vez, argumenta que Nietzsche contribuíra para novas possibilidades de pensamento, mas essas possibilidades permaneceriam excluindo o feminino.

No quinto capítulo, *Nietzscheanismo e teologia*, Woodward desenvolve a recepção dada a Nietzsche no interior da discussão teológica. Inicialmente, o autor apresenta aspectos da crítica nietzscheana do cristianismo histórico que deveria sua constituição não ao Jesus histórico e sim a Paulo, pois enquanto a morte de Jesus seria a abolição do ressentimento e a afirmação desta vida e deste mundo aqui e agora, a pregação de Paulo

buscaria restaurar o mundo metafísico e a noção de pecado. Após tais considerações centradas, sobretudo, numa leitura do *Anticristo* de Nietzsche, Woodward apresenta a recepção pelos teólogos em três movimentos teológicos: (1) a teologia existencial, cujos representantes são Martin Buber, Karl Barth e Paul Tillich, que interpretam o anúncio da *morte de Deus* em Nietzsche como o fim de uma concepção moderna de Deus, sendo necessário afirmar o mistério acerca de Deus e sua incognoscibilidade; (2) a teologia radical ou *teologia da morte de Deus*, que compreende essa como evento no qual o Deus transcendente morreu ao fazer-se carne em Cristo, sendo a obra de Nietzsche uma espécie de ateísmo cristão que revela uma nova forma imanente do sagrado na qual o eterno retorno equivale ao Reino de Deus na Terra; (3) a teologia fraca desenvolvida por Gianni Vattimo, que interpreta a tradição teológica como enfraquecimento das pretensões da metafísica, concebendo a *morte de Deus* em Nietzsche como equivalente da *kénosis* cristã, isto é, o esvaziamento metafísico do poder do Deus transcendente. Por fim, Woodward apresenta alguns desenvolvimentos recentes que, por um lado, valorizam a filosofia de Nietzsche na medida em que permite aos cristãos estabelecerem uma autocrítica e, por outro, criticam a validade da leitura nietzscheana do legado paulino no cristianismo.

Dedicado às relações entre *Nietzscheanismo e pós-humanismo*, o sexto capítulo aborda essa recente apropriação da filosofia de Nietzsche. Woodward define o pós-humanismo em duas acepções que se relacionam antagonicamente. A primeira define o movimento como a busca de uma espécie de trans-humanismo, isto é, de transcender a condição humana a partir do desenvolvimento tecnológico; a associação do movimento a Nietzsche é articulada por Stefan Sorgner, que define o filósofo alemão como precursor do trans-humanismo. A outra acepção de pós-humanismo define-se em termos de um anti-humanismo entendido como o fim do conceito de essência ou natureza humana e como a total rejeição do homem como síntese do conhecimento. Ashley Woodward, buscando limitar o alcance da leitura dessas duas correntes de recepção, apresenta as críticas de Keith Ansell-Pearson, reconhecido especialista na filosofia nietzscheana, às concepções populares de trans-humanismo.

O último capítulo da obra de Woodward discute a componente naturalista da recepção do pensamento nietzscheano. O autor apresenta as discussões em três direções: (I) algumas interpretações naturalistas de Nietzsche, (II) a possibilidade de uma filosofia da ciência em seus textos e, por fim, (III) o significado de autores como Lange, Darwin e Boscovich para a constituição da filosofia de Nietzsche. (I) Dois intérpretes têm lugar na

análise de Woodward: Leiter defenderia um naturalismo metodológico em Nietzsche, segundo o qual o autor da *Gaia ciência* teria como objetivo de seu projeto estabelecer uma continuidade entre a filosofia e os métodos das ciências naturais; Cox, por outro lado, postula que Nietzsche teria (i) adotado uma forma qualificada de empirismo em detrimento do racionalismo e do idealismo transcendental e (ii) desenvolvido uma ontologia naturalizada na qual buscaria a desdivinização da natureza e a naturalização do ser humano. (II) Segundo Woodward, a articuladora de uma crítica filosófica da ciência contemporânea em Nietzsche é Babette Babich, uma vez que ela argumenta que o filósofo pensa a ciência sob a ótica da arte e da vida, mostrando a ausência de fundamento efetivo da atividade científica. Por fim, o autor apresenta (III) o lugar do materialismo de Friedrich Lange no desenvolvimento da crítica de Nietzsche à teoria do conhecimento, bem como o papel da Teoria Atômica de Boscovich para o desenvolvimento das noções de vontade de potência e eterno retorno, além da controversa tese de que Nietzsche seria um darwinista.

Além dos sete capítulos mencionados anteriormente, a obra conta ainda com uma cronologia da vida e obra de Nietzsche, bem como do desenvolvimento da recepção; contém, também, um apêndice de questões para discussão e revisão das temáticas analisadas ao longo do texto e, por fim, apresenta uma bibliografia comentada. Metodologicamente, o texto de Woodward merece uma ressalva: o autor não recorre à edição crítica de Giorgio Colli e Mazzino Montinari<sup>4</sup> (NIETZSCHE, 1980) na maioria das vezes que cita Nietzsche. Não poucas vezes o autor cita fragmentos póstumos do filósofo a partir do crime editorial e ideológico que significa a *Vontade de potência* (NIETZSCHE, 1996), obra que a irmã do filósofo publicou a partir de fragmentos, não respeitando a ordem cronológica e manipulando, quando não adulterando, os textos a fim de associar Nietzsche ao antissemitismo e ao nazismo. Desse modo, *Vontade de potência* não existe enquanto obra, apenas enquanto um crime editorial. Apesar de Woodward conhecer tais fatos, e analisá-los em sua obra, o autor não presta o devido cuidado com esse aspecto.

Contudo, a análise de cada uma das constelações temáticas da recepção da filosofia nietzscheana desenvolvida por Woodward é acompanhada de um trabalho de mapeamento dos conceitos, dos métodos de leitura e interpretação que marcam o nietzscheanismo. Não

---

<sup>4</sup>Tal edição crítica começa a ser publicada nos anos 1960, a partir de rigorosos critérios histórico-filológicos, conferindo organização cronológica e, simultaneamente, restituindo a integridade ao *corpus* nietzscheano, corrompido pelo uso da irmã Elisabeth Förster-Nietzsche que vinculou o pensamento do autor ao nazismo e ao fascismo.

é uma obra sistemática e cada uma de suas partes pode ser compreendida de maneira autônoma. Cada um dos capítulos, antes da exposição de cada uma das disciplinas ou movimentos que se dedicaram a desenvolver aspectos da filosofia de Nietzsche, traz um resumo das características e representantes do movimento para, depois, proceder ao exame desta ou daquela forma de nietzscheanismo. Nesse sentido, a obra é acessível tanto ao leitor não especializado que procura tomar um primeiro contato com as leituras desenvolvidas sobre Nietzsche, quanto ao especialista que deseja se dedicar ao tema da recepção. A obra é uma porta de entrada, portanto, não à filosofia de Nietzsche, mas às diversas formas de recepção que incorporaram ou apropriaram-se de seu pensamento. Em alguns momentos, o texto é cansativo devido ao tom demasiadamente expositivo assumido pelo autor e, por vezes, falta uma apreciação crítica que evidencie a perspectiva do próprio Woodward. Contudo, o livro de Ashley Woodward, pela referência a uma bibliografia vasta e atualizada, reitera a importância e o lugar de Nietzsche no pensamento contemporâneo, recolocando as tarefas deixadas por sua filosofia.

## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist*. Princeton: Princeton University Press, 1950.

NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. Trad. Rubens Torres Filho. São Paulo: Nova Cultura, 1987. (Coleção Os pensadores).

\_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

\_\_\_\_\_. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Edição a cargo de Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter, DTV, 1980.

\_\_\_\_\_. *Der Wille zur Macht: Versuch einer Umwertung aller Werte*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1996.

WOODWARD, Ashley. *Interpreting Nietzsche: Reception and Influence*. Londres: Continuum, 2011.