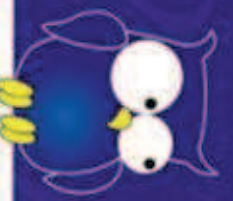




Eye Am knowledge
Pintura a óleo de Adelaide Marcus



inquiétude

Revista dos Estudantes de Filosofia da UFG



UFG

QUAUS B3
ISSN 2177-4838

EXPEDIENTE

Inquietude - Revista dos Estudantes de Filosofia da UFG (v. 06, n. 01)

Publicação semestral do corpo discente da Faculdade de Filosofia da UFG
e do Curso de Filosofia do Campus Cidade de Goiás - UFG
Goânia, jan/jun 2015 - ISSN: 2177-4838

Classificação Qualis-Capes – B3

Universidade Federal de Goiás

Reitor: Orlando Afonso Valle do Amaral

Vice-Reitor: Manoel Rodrigues Chaves

Pró-Reitoria de Extensão e Cultura

Pró-Reitora: Giselle Ferreira Ottoni Candido

Faculdade de Filosofia (FAFIL)

Diretor: Adriano Correia Silva

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Coordenadora: Martina Korelc

Curso de Filosofia do Campus da Cidade de Goiás

Coordenador: Fábio Matos Amorim

Imagem da Capa

Eye Am Knowledge

Pintura a óleo de Adelaide Marcus

Editor-chefe

Renato Moscateli

Editores Executivos

Eder David de Freitas Melo

Heitor Pagliaro

Conselho Editorial

Adriano Correia Silva, UFG

Araceli Rosich Soares Velloso, UFG

Carmelita Brito de Freitas Felício, UFG

Claudia Drucker, UFSC

Desidério Murchio, 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, PUC-Goias

Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sah, UFC

Miroslav Milovic, UnB

Odílio Aguiar, UFC

Oswaldo Giacoia Júnior, Unicamp

Equipe Editorial

Adriane Campos de Assis Remigio

Arthur Bartholo Gomes

Caius César de Castro Brandão

Eder David de Freitas Melo

Francisco José Porfírio Neto

Gabriela Carvalho Carneiro

Heitor Pagliaro

João Lourenço

João Aparecido Gonçalves Pereira

Marcelo Rodrigues de Melo

Renato Mendes Rocha

Renato Moscateli

Samarone de Oliveira Lopes

Thaís Rodrigues de Souza

Arte e diagramação
Marcelo Rodrigues de Melo

Suporte técnico
Renato Mendes Rocha

Revisão
Caius César de Castro Brandão
Gabriela Carvalho Carneiro

Contatos
www.inquietude.org
revista.inquietude@gmail.com

inquietude
Revista dos Estudantes de Filosofia da UFG

ÍNDICE

EDITORIAL - 6

Thaís Rodrigues de Souza

A NOÇÃO DE “SUBSTÂNCIA” EM WITTGENSTEIN - 10

BRUNA GARCIA DA SILVEIRA MIGUEL ELIAS

A REMISSÃO DA IRREVERSIBILIDADE E DA IMPREVISIBILIDADE DA AÇÃO: COMENTÁRIOS SOBRE O PERDÃO E A PROMESSA EM HANNAH ARENDT - 28

NÁDIA JUNQUEIRA RIBEIRO

RELAÇÃO ENTRE O PENSAMENTO DE AGOSTINHO E O COGITO CARTESIANO – A CERTEZA DA EXISTÊNCIA HUMANA COMO CONDIÇÃO PARA A POSSIBILIDADE DO ERRO E DA DÚVIDA - 49

EVALDO PEREIRA DE REZENDE

ENTRE VIDA E MORTE – A ANTROPOLOGIA NA FILOSOFIA DE HENRY BERGSON E NA PSICANÁLISE DE SIGMUND FREUD - 67

ADRIANA DE ALBUQUERQUE GOMES

AS RELAÇÕES PERIGOSAS: A ANÁLISE DA MÁSCARA SOCIAL EM ROUSSEAU E DIDEROT - 89

ADRIANE CAMPOS DE ASSIS REMIGIO

RESUMOS - 106



EDITORIAL

É com prazer que apresentamos à comunidade universitária e demais interessados o Volume 6, número 1, da Revista Inquietude, um projeto acadêmico e editorial dos estudantes dos cursos de graduação e pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás. Tal como nas edições anteriores este número é fruto de intenso trabalho da Equipe Editorial, com o apoio do prestigiado Conselho Editorial, assim como da iniciativa de autores que buscam com sua escrita nos apresentar aspectos de suas pesquisas e inquietações no que concerne à produção filosófica em nosso país. Em consonância com sua proposta inicial, apresentamos ao público uma edição que preza pela diversidade no tratamento de problemas filosóficos, assim como um espaço próprio para a divulgação de variadas pesquisas e a possibilidade de tornar pública a comunicação de criativos e elaborados trabalhos de pesquisadores experientes, de alunos da Graduação e da Pós-graduação em Filosofia da UFG e de outras Universidades e Faculdades de Filosofia do Brasil, bem como de pesquisadores de distintas áreas do saber que objetivem nos apresentar textos de cunho filosófico.

Aliada à diversidade da produção filosófica existente em nosso cenário atual e à ousadia de jovens autores que buscam e criam espaços para a publicação de suas produções acadêmicas, vemos surgir em nosso país estudos voltados à discussão de aspectos centrais para a sociedade, como o posicionamento político e as variadas acepções de movimentos sociais que discutem feminismos, gênero, raça, questões ambientais e educação. Haja vista tal contexto de intensas discussões e sua importância para a formação e

desenvolvimento cultural, não apenas individual, mas coletivo, acreditamos e reafirmamos mais uma vez a validade e necessidade de uma revista tal como a Inquietude, para que cada vez mais possamos pensar e tornar públicas nossas pesquisas, assim como possibilitar um ambiente de debates que preze primordialmente pelo rigor filosófico.

É com este espírito de inquietude que apresentamos esta edição composta por cinco artigos e cinco resumos. Na capa, apresentamos uma obra de arte de Adelaide Marcus, artista que percorre distintos gêneros artísticos, tais como a pintura e as performances em criações que remetem ao pensamento e à inspiração e gostaríamos de agradecer-lá por ter nos permitido a utilização de sua obra em nossa edição. No artigo inicial, “A noção de substância em Wittgenstein”, temos uma reconstrução filosófica da concepção de substância presente nos primeiros escritos de Wittgenstein, bem como a discussão sobre a influência da tradição aristotélica em sua obra, além de sua inicial ruptura com tal tradição já em escritos iniciais. A distinção central entre Aristóteles e Wittgenstein, no que concerne à substância reside, segundo a autora, na ontologia adotada, assim como na recusa ao uso do símbolo de identidade por Wittgenstein.

No texto “A remissão da irreversibilidade e da imprevisibilidade da ação: comentários sobre o perdão e a promessa em Hannah Arendt”, a autora discute o aspecto político da ação humana em sua relação com o perdão e a promessa, que em “A Condição Humana” são apresentados a partir dos domínios da irreversibilidade e imprevisibilidade, respectivamente. As relações entre a incapacidade do desfazimento de ações assim como o caráter imprevisível da ação humana são pensadas enquanto instrumentos criadores de

responsabilidade pessoal e política. A admissão de tal responsabilidade resulta na compreensão de que a ação é o espaço único de exercício da liberdade.

A hipótese de que Agostinho tenha sido uma importante influência para a constituição da filosofia de Descartes e em especial da concepção de cogito é apresentada em “Relação entre o pensamento de Agostinho e o cogito cartesiano – A certeza da existência humana como condição para a possibilidade do erro e da dúvida”. O objetivo deste artigo é mostrar elos e oposições entre os autores, assim como a validade da hipótese segundo a qual Agostinho teria inspirado Descartes.

No artigo “Entre vida e morte – a antropologia na filosofia de Henry Bergson e na psicanálise de Sigmund Freud”, as concepções de vida e morte são analisadas a partir da obra de Bergson e Freud em uma tentativa de identificar semelhanças e divergências entre os autores. Por fim, em “As relações perigosas: a análise da máscara social em Rousseau e Diderot”, somos levados a uma análise da concepção de máscara social enquanto crítica à sociedade em Rousseau e Diderot, bem como a um estudo interdisciplinar que pretende estabelecer relações entre esta noção e o cinema, particularmente no filme “Ligações Perigosas”, de Stephen Frears, em busca do esclarecimento de concepções como índice de transparência e ironia.

Para completar a edição deste número, publicamos o resumo de uma dissertação defendida no ano de 2015 na Faculdade de Filosofia da UFG intitulado “Estudo das ideias de justiça no pensamento político-filosófico de Jean-Jacques Rousseau”, assim como de dois textos provenientes de pesquisa em Iniciação Científica, “A questão da existência de Deus em Edith Stein” e “Compatibilismo e método dedutivo na Ethica Eudemia”. Apresentamos também dois resumos de

monografia denominados “A recolocação da questão da verdade enquanto Aletheia em Ser e Tempo” e “A dimensão moral do mercado”.

Em tempo, gostaríamos de exteriorizar a satisfação de todos os membros envolvidos no desenvolvimento desta publicação com a elevação para o estrato B3 na classificação de periódicos Qualis da CAPES. Tal notícia é motivo de júbilo por simbolizar o reconhecimento do empenho envolvido no desenvolvimento da revista desde sua primeira edição e reflete a dedicação, o cuidado e o comprometimento do corpo editorial.

Para finalizar, agradecemos ao Conselho Editorial da Revista e, em especial, aos professores que compuseram a comissão de avaliação dos artigos aqui publicados. Também somos gratos aos autores que nos submeteram seus trabalhos, e abrimos espaço para o convite àqueles que objetivam, no futuro, nos enviar seus textos. Agradecemos, por fim, o apoio e o incentivo da Faculdade de Filosofia às atividades da Revista, e reafirmamos este espaço como um lugar de promoção do diálogo e da divulgação da produção filosófica discente.

Thaís Rodrigues de Souza



A NOÇÃO DE “SUBSTÂNCIA” EM WITTGENSTEIN

Bruna Garcia da Silveira Miguel Elias¹

RESUMO

Neste trabalho analisaremos o quanto já está presente no *Tractatus*, de Wittgenstein, seu distanciamento da tradição aristotélica no que diz respeito à ontologia. Sua crítica em escritos posteriores a noção de substância aristotélica é explícita. O mesmo não acontece no *Tractatus*, e há numerosas discussões sobre possíveis influências da ontologia aristotélica na ontologia tractariana. Analisaremos a noção de “substância” presente nos primeiros escritos Wittgenstein a fim de mostrar que o mesmo já não partilha da visão de uma ontologia de objetos. Tal recusa, argumentaremos, fica explícita pela sua não aceitação do uso do símbolo de identidade em sua linguagem lógica. A noção de “substância” aristotélica e a noção de “substância” wittgensteiniana serão analisadas do ponto de vista de sua possível natureza ontológica no mundo.

Palavras-chave: Substância. Objetos. Identidade. Wittgenstein.

THE NOTION OF ‘SUBSTANCE’ IN WITTGENSTEIN

ABSTRACT

In this paper I analyze to what extent in Wittgenstein’s *Tractatus* his departure from the Aristotelian tradition with regard to ontology is already present. In subsequent writings, his criticism to the Aristotelian notion of ‘substance’ is explicit. The same does not happen in the *Tractatus* and there are numerous discussions about possible influences of Aristotelian ontology in the tractarian ontology. I will examine the concept of substance in earliest Wittgenstein’s writings, aiming to show that he does not accept the Aristotelian idea of ontology of objects. I argue that Wittgenstein’s refusal becomes explicit by his rejection to the usage of identity symbol in his logic of language. The Aristotelian and

Wittgensteinian notions of substance will be analyzed from the point of view of their possible ontological nature in the world.

Keywords: Substance. Objects. Identity. Wittgenstein.

Introdução

No *Tractatus-Logico-Philosophicus*, daqui para frente apenas *Tractatus*, Wittgenstein propõe uma notação lógica, uma linguagem simbólica que ele pretende que seja perfeita, da qual nenhum símbolo desnecessário ou ambíguo faz parte. Em sua notação, Wittgenstein exclui o uso do símbolo de identidade, tratando-o como desnecessário numa linguagem lógica perfeita. A identidade para o austríaco só poderia ser usada como uma constante lógica, contendo dois objetos ladeando-a. Mas os objetos wittgensteinianos descartam tal uso do símbolo de identidade, pois cada objeto possuirá apenas um nome, como veremos adiante, e os nomes no *Tractatus* nunca descrevem, mas sempre fazem referência direta aos objetos. Em 5.473, no *Tractatus*, Wittgenstein afirma que “o símbolo de identidade ele próprio não é ilegítimo, mas é um certo uso seu que é ilegítimo”. O “uso” ilegítimo do símbolo de identidade é em proposições elementares, pois essas não são sobre objetos, ou seja, não são sobre indivíduos que poderiam ser interpretados segundo suas propriedades. Wittgenstein no aforismo 4.1272 afirma que a palavra “objeto”, assim como tantas outras, é um conceito formal. Sendo assim, a afirmação de identidade não diria nada além de que o objeto é idêntico a si próprio, o que é absolutamente trivial e sem sentido, pois não acrescenta nada ao conhecimento.

O tratamento que Aristóteles dará a identidade, o qual comentaremos adiante, indicará sua ontologia subjacente. Trata-se de uma ontologia que é composta por substâncias individualizadas ou objetualizadas através de propriedades. A realidade no *Tractatus* é composta de situações e não de

¹ Aluna de graduação do curso de Filosofia da Universidade Federal de Goiás – UFG.

objetos, como indica seu primeiro aforismo. Tentaremos mostrar que isso implica no rompimento de Wittgenstein com toda a tradição aristotélica no que diz respeito à ontologia. Apesar disso, na literatura encontram-se comentários apontando não apenas contrastes, mas também aproximações entre a ontologia apresentada no *Tractatus* e a ontologia da tradição aristotélica. Tal aproximação ocorre sem constrangimentos, pois o próprio Wittgenstein afirma no *Tractatus* que seus objetos “são a substância do mundo” (2.021) e, ao usar a mesma terminologia aristotélica, causa certa confusão em seus leitores. Veremos brevemente alguns pressupostos da noção de substância aristotélica que, segundo argumentaremos, não serão pressupostos da noção de substância wittgensteiniana.

A Ontologia Aristotélica

No livro 7 dos *Tópicos* (1978), que é dedicado a tratar do tema da identidade, Aristóteles começa por afirmar que “em seu sentido mais literal” ser “o mesmo” significa ser numericamente um. A identidade de algo deverá ser examinada, acrescenta o filósofo grego, através de suas inflexões, derivados, coordenados e opostos (151^b 30). Inflexões, derivações, coordenações e oposições serão dadas em termos de propriedades, serão propriedades de propriedades se tivermos licença de colocar a questão nesses termos. Mais adiante, em 152^b 25, ainda nos *Tópicos*, Aristóteles irá dizer que:

Falando de modo geral [sobre os indivíduos idênticos²], deve-se estar atento a qualquer discrepância que possa aparecer em qualquer parte e em qualquer espécie de predicado de cada termo, assim como nas coisas de que estes se predicam. Porque tudo o que se predica de um deve também predicar-se do outro, e de tudo aquilo que se predica um deve também predicar-se o outro.

² Acréscimo explicativo feito pela autora desse artigo.

As reflexões de Aristóteles sobre a identidade nos mostram que essa é uma característica de indivíduos e que é dada em termos de propriedades. Não é nosso interesse aqui fazer uma demonstração detalhada da filosofia de Aristóteles. Interessa-nos apenas salientar um ponto relevante: a caracterização da ontologia aristotélica como sendo composta por objetos, indivíduos idênticos, cuja identidade é dada por suas propriedades. Vejamos.

Em 1037^b 11-2 na *Metafísica* (2002), Aristóteles reflete sobre qual seria a explicação para a unicidade do objeto de uma definição (*definiens*), ou seja, porque é um aquilo que é definido (o *definiendum*); e a partir de então tratará de tentar explicar tal questão. A questão da individualidade das substâncias que compõem a realidade é uma discussão corrente da época que poderia ser tomada como fio condutor do diálogo entre Aristóteles e Platão, porém não é propriamente tal discussão que nos interessa aqui. O ponto relevante a ser notado é que a exigência Aristotélica a Platão era a de que, com a teoria das Formas, ele explicasse como se daria a unicidade dos indivíduos, pois se esses fossem considerados apenas a soma de várias cópias de entidades (Formas) distintas o que então os tornaria algo uno? O que essa crítica aristotélica³ à Teoria platônica das Ideias revela é que, apesar de distintas considerações sobre a ontologia, os gregos em questão não questionaram se a ontologia poderia não ser composta de “objetos”, ou seja, de substâncias naturalmente separadas. Podemos nos perguntar, nesse contexto, que sentido teria falar numa ontologia sem objetos?

O processo de identificação de uma substância para Aristóteles se daria através da correta observação da divisão (segundo regras lógicas) nas descrições

³ Além da bibliografia recomendada de Lucas Angioni sobre essa crítica, também nos *Tópicos* (1978), livro 7, 154^a 15-20 Aristóteles expõe mais um argumento “contra aqueles que admitem a existência das Ideias”.

de algo, seguindo do gênero para a diferença específica e novamente assim até que se chegue numa *definiens* que seja una (tal que ela torne supérflua a indicação do gênero, pois já estará nela contido), como o objeto que será o *definiendum*, algo uno (ANGIONI, 2008, p. 313, 314 - 319). Esse processo garante que os universais não obtenham prioridade ontológica em relação aos particulares; tal processo segue o caminho inverso ao tipo de processo platônico conhecido como *synanairesis*⁴ que atribui prioridade ontológica sempre aos universais.

Notamos que na predicação aristotélica tudo o que é, é substância ou é em alguma substância. Lucas Angioni propõe a já famosa separação (na *Metafísica*) entre *ousia* 1, no sentido de subjacente último, no qual todas as propriedades inerem e que ele próprio não pode ser predicado de nada, ele não inere em nada, não depende de outro para existir. E *ousia* 2, que trata da substancialidade da essência, das propriedades essenciais em certo sentido, que juntas formam a essência e conferem a forma ao indivíduo (ANGIONI, 2005, p. 173,174). Para Aristóteles, além das propriedades essenciais haveria também propriedades acidentais, que seriam as responsáveis por garantir que a mudança e a contingência estejam a salvo, pois o indivíduo mantém-se o mesmo pela imutabilidade de sua essência (suas propriedades essenciais) e é ainda o sofredor

⁴ Esse processo em busca da substância primeira conhecido como *synanairesis* funciona como um teste que identifica a substância com prioridade ontológica com aquele “isto” que sobra quando a não existência dele implica a não existência de alguma outra substância, mas o contrário não se dá, sua existência é independente de qualquer outra substância. Através desse teste os universais prevalecerão, pois para que Sócrates exista ele precisa ser um homem, animal racional, bípede, implume, etc. E já (para Platão) a *Forma do homem* em si é anterior e independente de qualquer instância imperfeita Sua num homem particular. É esse justamente o ponto atacado por Aristóteles e, por isso, a maneira pela qual a substância primeira é encontrada deve ser outra.

de mudanças, pois ganha e perde propriedades acidentais a todo momento sem que por isso sua identidade seja prejudicada.

Aristóteles ao identificar a substância a um “certo isso” (*tode ti*), um indivíduo determinado, sugere que tal indivíduo ainda que indefinível, quando considerado a parte de suas propriedades, deve poder ser apontado. Esse parece inclusive um dos pontos centrais da crítica aristotélica à teoria platônica das Ideias na qual a existência das Formas independe de qualquer existência sensível. O estagirita não aceita que o gênero possa subsistir independente de sua participação em algum particular, pois uma substância é sempre uma substância individual e nesse sentido o gênero não pode ser tomado como substância, por não possuir existência independente (ANGIONI, 1994, p. 312). Mas, embora a substância aristotélica não ocorra sozinha, sem predicados, ela é algo anterior e independente destes predicados, é outra coisa que os seus predicados, ela é a coisa na qual, com a qual e pela qual os predicados encontram-se intrinsecamente unidos e não se confunde com a simples reunião destes.

Poderíamos imaginar, a partir da breve exposição feita, que o jovem Wittgenstein não teria se afastado muito da noção de substância aristotélica. O objeto tractariano é um tipo de indefinível, como a substância primeira em Aristóteles, aquela cuja única descrição possível seria a de ser um “isto”, um particular. A substância, nos dois casos, apareceria como um “algo” sem propriedades. Explicarei isso mais adiante e veremos que uma análise mais detalhada mostra que apesar disso (de serem ambas as substâncias um tipo de indefinível) há uma grande diferença entre o tipo de indefinível em que ambos os filósofos estão falando. No caso de Aristóteles, a substância é algo cuja existência é anterior e independe de qualquer propriedade determinada, embora ela independa de alguma propriedade em particular e não seja ela própria uma propriedade que possa ser predicada de algo, ela é o algo ao qual propriedades

são atribuídas, ou o algo no qual as propriedades inerem. Diferentemente dos objetos tractarianos, aos quais tentaremos mostrar que não se pode atribuir nenhuma propriedade em sentido aristotélico.

A Ontologia no *Tractatus*

Nas *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein, ao refletir sobre o *Tractatus*, usa para explicar o que ele pretendia dizer com a expressão “simples” um trecho do *Teeteto*, famoso diálogo platônico onde Sócrates fala:

Se não me engano, assim ouvi de alguns: para os elementos primitivos -para assim me expressar- dos quais nós e tudo o mais somos compostos, não há qualquer explicação; pois tudo o que é em si e por si pode ser apenas designado com nomes; uma outra determinação não é possível, nem que é, nem que não é... mas o que é em si e por si deve ser... denominado sem todas as outras determinações. Mas, com isso é impossível falar explicitamente de qualquer elemento primitivo; pois para este nada existe a não ser a mera denominação; tem, na verdade, apenas seu nome. Mas assim como aquilo que se compõe desses elementos primitivos é ele próprio um conjunto emaranhado, assim também suas denominações tornaram-se discurso explicativo neste emaranhado; pois sua essência é o complexo de nomes. (Platão apud Wittgenstein, 1975, IF §46)

Os objetos serão o correlato dos nomes emaranhados que se deve encontrar ao fim da famosa análise tractariana, no nível das proposições elementares. Acreditamos que a análise se daria por descrições. Descrições são feitas através de predicados e os predicados serão uma expressão de generalidade presente numa proposição. Wittgenstein irá comentar sobre a análise que ela deveria “analysed away” toda generalidade contida nos

predicados (3.24)⁵. Quando então todas as generalizações expressas através dos predicados estivessem sido banidas de uma descrição essa descrição seria singular – uma proposição singular ou atômica, e isso seria expresso por ela própria já que conteria apenas signos simples – nomes genuínos⁶. Essa seria a intenção da análise, reduzir todos os predicados a nomes para que em cada proposição elementar não restasse relação interna com nenhuma outra. Wittgenstein irá dizer que as proposições gerais têm as estruturas relacionadas entre si⁷, e é disso o que as elementares deveriam estar livres como vimos.

A última linha da análise deveria conter apenas proposições singulares, atômicas, que seriam assim por terem cada uma apenas uma única condição de verdade. A proposição elementar figura um único e determinado estado de coisas atômico. Esse estado de coisas ainda é composto, mas num sentido diferente daquele em que se fala da composição de várias proposições atômicas na descrição de uma situação complexa como “este relógio”, por exemplo. “Este relógio” é uma situação complexa que será analisada primeiramente pela descrição de situações cada vez menos complexas, e assim diz-se que esta situação “relógio” é composta ainda de vários estados de coisas.

A proposição elementar possui um tipo de composição diferente da composição de uma proposição complexa. Tal proposição elementar é composta apenas por nomes. Nos nomes reside uma diferença fundamental com a proposição, eles não tem sentido, apenas referência, designam diretamente os objetos. Assim como proposições não podem ser nomes de situações, mas sim descrições das mesmas, nomes nomeiam diretamente, sem intermediários como

⁵ Ver sobre análise artigo da Prof Araceli, “Wittgenstein’s unique “Great Analysis: a consequence of the construal of propositional sense as truth-conditions”, publicado na Revista *Analytica* em 2015.

⁶ Glock 1997, p. 190; Fogelin 1987, p.55

⁷ Wittgenstein 1964, § 5.2

sentido. No sentido ou nas descrições é onde reside a generalidade. Os objetos são assim nomeados e não descritos justamente porque são simples, são um tipo de particular, não são compostos como os estados de coisas, ou teriam de poder serem descritos em termos de propriedades, e a análise jamais teria fim. É por necessidade lógica que Wittgenstein postula algumas coisas como a necessidade de uma única análise e de proposições elementares e nomes para que tal análise tenha um fim⁸.

O que gostaríamos de salientar é que o tipo de particular a que as partes da proposição singular se referem parecem ser drasticamente distintos para os filósofos em questão. A análise tractariana na verdade começa onde a aristotélica acaba: o que Aristóteles consideraria uma proposição singular é para Wittgenstein no *Tractatus* ainda muito complexa. Um bom candidato a ser um indivíduo para Aristóteles poderia ser um homem, Sócrates, por exemplo. Sócrates é um indivíduo ao qual um núcleo de propriedades essenciais podem ser sempre atribuídas, do tipo ser humano, racional; elas lhe conferem sua forma socrática de ser, além de várias outras propriedades acidentais como ser amarelo ou ter o nariz adunco. Esse tipo de indivíduo aristotélico, uma pessoa, por exemplo, parece estar longe de poder ser aquilo que o austríaco chama de substância ou elementos simples.

Wittgenstein fala dos seus particulares indefiníveis, os objetos, que eles possuem dois tipos de propriedades, internas e externas. As internas são as determinações de suas combinações possíveis com outros objetos e as externas seriam descrições de combinações nas quais ele se encontra de fato. Há certa obscuridade envolvendo a idéia do que seria um objeto simples e adiante nos deteremos um pouco mais atentamente nisso. Sobre as propriedades dos objetos tractarianos, o intérprete Griffin analisa as propriedades externas dos mesmos

⁸ Wittgenstein 1964, § 3.25, 3.26, 3.442; Wittgenstein 1998, § 17.6.15, 3.9\8, 14.6.15.

como as propriedades materiais em Aristóteles, num sentido ligeiramente diferente.

Griffin nos lembra sobre os objetos, que são a substância, que eles contém a forma de um complexo e não contém, ou seja, não determinam nenhuma propriedade material. Tais propriedades só surgem na descrição de complexos, só essas podem ter alguma configuração, e é justamente à configuração e não aos objetos que podem ser atribuídas propriedades, mas não atribuídas no sentido aristotélico de serem alguma substância que inere em outra. As propriedades não são tratadas ontologicamente, mas simplesmente num plano linguístico como sendo apenas a descrição de configurações de complexos (2.0231, 2.0232). Propriedades materiais ou externas não podem ser determinadas pelos objetos, elas surgem apenas de sua configuração. Afirmar de algo que ele tenha qualquer propriedade material significa afirmar que ele está numa certa configuração e, para isso, esse algo deve ser complexo, para poder articular-se de alguma maneira. Os próprios objetos não podem ter configuração, pois são simples (2.02), ou seja, não se pode atribuir propriedades materiais diretamente a eles.

O engano em afirmar algum tipo de equivalência entre a noção de substância aristotélica e a wittgensteiniana estaria, para Griffin, na atribuição de um caráter metafísico (*suporte/bearer*) à noção wittgensteiniana. Enquanto a substância aristotélica é aquilo no que as propriedades inerem, ao que as propriedades são atribuídas, em Wittgenstein temos que propriedades desse tipo jamais poderiam ser atribuídas a substância. Os objetos são o que criam (através da combinação) essas propriedades e não um subjacente para elas. (GRIFFIN, 1997, p. 70-71)

Até o ponto elucidado acima da argumentação também seguimos Griffin. Mas acreditamos que os argumentos de Griffin contra uma aproximação da

substância aristotélica e da substância no jovem Wittgenstein, ao contrário de sua afirmação, podem ser mantidos numa interpretação metafísica ou simplesmente não fisicalista dos objetos. Aliás, acreditamos que a visão fisicalista de Griffin é bastante problemática e poderia parecer próxima de Aristóteles quando identifica “objeto” a um “isto” para o qual se possa apontar, um indivíduo dentro do mundo.

Griffin interpreta o *Tractatus* como um livro que é sobre o mundo, e não deve ser erroneamente considerado como um tratado sobre experiências de um sujeito ou *sense data* russellianos (GRIFFIN, 1997, p. 3). O intérprete aproxima a teoria pictórica de Wittgenstein da teoria dos modelos de Hertz. O conceito de figuração (*bild*) em ambos nos parece de fato muito próximos. Ambos falam sobre as características da representação, ou da projeção de um modelo noutro, e sobre a paridade lógico-matemática que algo deve ter com algo para poder representá-lo e vice-versa (HERTZ, 1994, p. 325; WITTGENSTEIN, 1964, §3.1, 4.01). Sobre o uso do conceito de projeção, figuração (*bild*), seguimos Griffin na opinião de que Wittgenstein estaria de pleno acordo com Hertz, mas o intérprete dá um passo adiante no qual não podemos tão seguramente segui-lo: equacionar os dois também no que diz respeito aos elementos simples que compõem a realidade. Griffin segue tal interpretação fisicalista e concebe o objeto tractariano como uma partícula material, ou ponto material como em Hertz. Através da concatenação de várias partículas materiais teríamos como resultado um átomo físico (GRIFFIN, 1997, p. 101). Para Griffin, tal conclusão (de que os objetos são partículas materiais) se seguiria de falas do próprio Wittgenstein onde o filósofo parece sugerir que a análise no *Tractatus* se daria de forma análoga a análises científicas, que segmentam corpos em busca de seus componentes mínimos (GRIFFIN, 1997, p. 64-65).

Nos *Notebooks* (16.6.15d), Wittgenstein afirma que o que pode nos ser dado a priori é o conceito de um “isto”, e que um “isto” é o mesmo que um “objeto”⁹. Griffin interpreta essa passagem como dizendo claramente que objeto é algo para o qual se pode apontar, algo que se pode localizar espacialmente. E além de espaciais, Griffin afirma que os objetos simples são também objetos temporais¹⁰. A afirmação do intérprete é a de que os objetos duram através do tempo. Os objetos seriam imutáveis, estáticos em certo sentido, mas seriam estáticos assim dentro do tempo, sendo aquilo que permanece através das mudanças. Esse tipo de indivíduo no mundo nos parece distinto do que pode ser encontrado na realidade tractariana. No *Tractatus* a realidade é composta de situações possíveis e o mundo é composto de fatos.

Acreditamos que, para Wittgenstein, esse tipo de objeto ordinário tratado por Griffin como um “simples” ainda é um complexo, ou seja, uma situação complexa, que poderia ser tornada verdadeira por uma disjunção envolvendo muitas proposições elementares que oferecessem figurações desse objeto ordinário, em função de suas partes e em função de seus possíveis desenrolares enquanto processo estendido no tempo.

A interpretação dos nomes dos objetos como nomes de coordenadas

É importante lembrar que para Wittgenstein “o mundo é composto de fatos e não de coisas”, como diz o primeiro aforismo do *Tractatus*, ou seja, trata-se de uma ontologia de situações e não de objetos. Aquilo que faz parte da ontologia são apenas os fatos, os objetos são anteriores a eles, não anteriores no

⁹ “What seems to be given us a priori is the concept: This.—Identical with the concept of the object.” Estranhamente a afirmação que segue essa nos notebooks é a de que “relações e propriedades são objetos também” Wittgenstein, 1998.

¹⁰ Griffin 1997, p. 61, 70

tempo, mas no sentido de serem componentes estruturais abstratos. Tais objetos não existem como se diz que os fatos existem, se existência for definida como “fazer parte da ontologia”. Sendo assim, já não poderíamos afirmar haver objetos e propriedades em sentido aristotélico, pois os objetos tractarianos não fariam parte da ontologia. O que determinaria ou distinguiria indivíduos no mundo como defende Griffin, se a própria ontologia não determina objetos, mas apenas situações inteiras? Parece-nos que para Wittgenstein esse tipo de objeto ordinário que Griffin trata como simples ainda é um complexo, uma situação complexa, que poderia ter seu modelo figurado por uma disjunção envolvendo muitas e muitas proposições elementares que oferecessem figurações alternativas desse objeto, em função de suas partes e em função de suas possíveis projeções enquanto processo estendido no tempo.

Wittgenstein sugere considerar os nomes dos objetos como nomes-coordenadas¹¹ e afirma que o sistema de coordenação “é parte do método pelo qual a realidade é projetada no nosso simbolismo”¹². Nessa interpretação, um nome genuíno, nome de um objeto simples, envolve a ideia de um determinador atemporal de possibilidades combinatórias, sendo considerado em analogia a um “eixo” de um sistema de coordenadas. Desse modo, a natureza de um objeto simples teria de ser radicalmente diferente da natureza do “ponto (local)” que pode ser indicado através da coordenação de eixos. A substância, o eterno, o fixo¹³, seriam os eixos, que, por serem imutáveis, conteriam a determinação de todas as situações possíveis. Já os “pontos”, ou seja, as situações seriam a

¹¹ Nas *Investigações Filosóficas* (1975 p. 40), Wittgenstein sugere que a proposição mais analisada é aquela que indica uma “posição”, ou nos aforismos 3.032, 3.321, 3.4, 3.41, 3.411, 4.431, 4.463 ou 5.526 do *Tractatus* (1964) onde o autor usa expressões como “pontos” e “posições” ou “coordenar nomes à objetos” em analogias com a geometria.

¹² Wittgenstein 1993, p. 32.

¹³ Wittgenstein 1964, § 2.024 “the substance subsists independently of what is the case.”

composição configurada dessas possibilidades. Aquilo que ocorre ou que poderia ocorrer são situações contingentes diferentemente da substância atemporal.

A interpretação dos nomes dos objetos como nomes de coordenadas, que adotamos no presente trabalho, nos mostra a influência que sofre Wittgenstein do “princípio fregiano do contexto”. Tal princípio diz que o que nos é dado são fatos e que só pensamentos completos poderiam afigurar um fato, ou seja, só proposições são capazes de figurar uma situação determinada, nunca nomes sozinhos. Da mesma forma o objeto simples tractariano, se pensado como um eixo de uma coordenada é incapaz de ser pensado sozinho, mas somente na combinação com outros objetos. Segue do princípio do contexto ainda que os nomes genuínos só podem ser concebidos no contexto de uma proposição, na qual estarão sempre correlacionadas a um objeto simples, uma vez que a proposição já possui condições de verdade. Também é esse o caso de qualquer sistema de coordenadas: uma latitude sozinha não faz sentido, só faz sentido pensar uma latitude quando inserida num sistema de coordenadas. Ou seja, apenas uma sequência coordenada, composta de latitude, longitude e profundidade, é capaz de indicar um lugar no espaço. Indicar uma localização espacial só é possível pela combinação de dimensões.

Talvez seja importante explicar melhor essa interpretação. Na versão que interpreta objetos simples como dimensões, um “eixo” dimensional seria como um campo de possibilidades combinatórias determinadas. Tal determinação é dada pelas propriedades internas de cada objeto que indicam com quais outros ele pode se combinar e com quais outros não pode, ou seja, pela sua própria natureza de se coordenar. Assim, dadas todas as combinações possíveis no espaço lógico, são dadas todas as situações possíveis. De tais situações, as que ocorrem, são fatos e compõem o mundo, enquanto as que não ocorrem, simplesmente não ocorrem, mas não deixam de ser possibilidades, que são

constituídas da mesma substância, ou seja, das mesmas possibilidades de todas as situações que de fato ocorrem.

Concordarmos que a proposta de ver as combinações possíveis não atuais como constando em algum “lugar”, o espaço lógico, pode soar como um realismo modal e tendemos a nos inclinar para uma outra interpretação que achamos mais adequada. Preferimos tratar as possibilidades como as possibilidades deste mundo, sem estatuto ontológico, para não confundirmos dois usos de “existência”. E aqui há que se distinguir “há”, quando se afirma que há estados de coisas no espaço lógico, onde o que é dito haver são apenas possibilidades, de “ocorre” que indica existência factual de algo, num determinado tempo e lugar. Estar em algum lugar é uma propriedade que apenas os estados de coisa terão, na medida em que forem atuais. A intenção presente na noção de “sistema de coordenadas” é dar a localização espacial, um endereço enfim, para podermos fornecer, através de uma proposição elementar, a descrição de uma situação, que se ocorresse estaria em algum lugar. O aspecto importante dessa noção modal de “possibilidade” é que ela pode não se atualizar e então não fará sentido afirmarmos que tal situação (dada por um endereço possível) “está” em algum “lugar”. Apenas aquilo que poderia ter uma localização (uma situação atual) poderia “estar” em algum “lugar”. No parágrafo 2.013, Wittgenstein afirma que cada “coisa” está num espaço de possibilidades, e tal espaço pode ser imaginado vazio, mas não o contrário, como um caso de alguma coisa sem o espaço. Ou seja, o endereço possível, indica a localização no espaço, mas tal espaço pode estar vazio, sem a coisa. Tal “coisa”, que podemos traduzir por “estado de coisas”, pode não estar ocorrendo nesse espaço.

Esta confusão sobre dois sentidos de existência pode surgir da má compreensão da palavra “objeto”. O objeto simples tractariano não pode ser identificado com o que se costuma chamar objeto, nem rotineiramente, nem ao

modo da tradição filosófica quase em geral. Nessa última¹⁴, objetos são identificados aos corpos, aqueles com massa, que ocupam lugar no espaço e, principalmente, que duram um determinado período de tempo. Para Wittgenstein, esse tipo de objeto ordinário é um complexo, que poderia ter sua ocorrência descrita por uma disjunção envolvendo muitas e muitas proposições elementares que oferecessem descrições alternativas desse objeto em função de suas partes e em função de suas possíveis projeções enquanto processo estendido no tempo. Cada conjunção, dessa disjunção de proposições elementares que descrevesse esse complexo, faria dessa situação e de sua possível ocorrência um mapeamento ponto a ponto, uma construção que descrevesse parte por parte, fatia por fatia, um possível estado de coisas complexo que fosse esse objeto ordinário espaço-temporal. Nesse caso, se substituíssemos cada nome pelo seu objeto simples correspondente, construiríamos uma “imagem” ou “modelo” da situação de ocorrência do objeto ordinário em questão. Nessa descrição última que é a proposição elementar, encontraríamos diversas ocorrências de situações atômicas que, unidas, formariam um processo, estendido no espaço e no tempo, ao qual poderíamos chamar de “Fulano de Tal”, por exemplo. Tais situações, do ponto de vista da ontologia, não podem ser identificadas com os objetos simples, pois a proposta de Wittgenstein é a de uma nova noção de “objeto” que envolva a fixação atemporal de possibilidades combinatórias. Os objetos simples são pressupostos estruturais como vemos em 2.1512 “A Bild é como uma régua aposta à realidade”, postulados semânticos, que figuram como condições de possibilidade para a contingência quanto à ocorrência dos estados de coisas descritos pelas proposições elementares.

¹⁴ Consideramos aqui Aristóteles, a fim de distinguir a noção de “objeto” tractariana da noção de “substância” como aquilo que subjaz a propriedades.

Uma proposição elementar que descreva um fato atômico (quando verdadeira) ainda seria, em certo sentido, complexa, pois conteria vários nomes de objetos. Ou seja, ocorre um fato atômico quando certa combinação de várias possibilidades, um estado de coisas, se dá. Os objetos compõem o estado de coisas sendo suas condições de possibilidade, ao modo de elementos definidores. Ou seja, compõe-se por terem um caráter definicional, como o sentido das palavras determinam o sentido de uma sentença, e não como no caso em que se monta um composto a partir de suas partes. Vemos que se trata de um nominalismo onde o mundo é composto por situações, e situações são, por princípio, complexas ainda que sejam singulares. Os objetos simples serão postulados abstratos nascidos da necessidade de que todo complexo seja construído de elementos simples.

Conclusão

O ponto central que separa o jovem Wittgenstein da tradição aristotélica é o tipo de ontologia adotada, segundo mostramos até agora. Desde Aristóteles a própria realidade é considerada como segmentada por objetos, a ontologia é composta por substâncias separadas que são assim identificadas e distinguidas através de propriedades. Objetos são suportes de propriedades, são subjacentes individuais. Como vimos, para Wittgenstein a ontologia é composta apenas por situações e não determina nenhum objeto em sentido aristotélico. Aquilo que o austríaco chama de objeto e substância já no *Tractatus* não faz sequer parte da ontologia. A tradição aristotélica nos parece bem representada pela identidade como proposta por Leibniz, que identifica e distingue objetos através de suas propriedades. Não pode haver identidade no *Tractatus*, pois não há indivíduos determinados por propriedades povoando sua ontologia como há em toda

tradição aristotélica. Os objetos tractarianos dispensam tal consideração (ser idêntico), pois não tem propriedades (como predicados). Eles “tem apenas o nome”, como explicita Wittgenstein pelas palavras de Sócrates no diálogo platônico *Teeteto* que já citamos

Referências

ANGIONI, Lucas. *As Noções Aristotélicas De Substância e Essência*. São Paulo, Editora Unicamp, 2008.

———. Comentários ao Livro XII da Metafísica de Aristóteles. *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 15, n. 1, p.171-200, jan-jun. 2005.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Giovanni Reali. Vol. II. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

———. *Tópicos; Dos Argumentos Sofísticos*. Trad. De Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W.A. Pickard- Cambridge. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

GRIFFIN, J. *Wittgenstein's Logical Atomism*. St. Augustines Press, 1997.

HERTZ, Heinrich. Introduction to the Principles of Mechanics. In: MULLIGAN, Joseph (org.). *Heinrich Rudolf Hertz: A Collection of Articles and Essays*. New York: Garland Press, 1994.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 1964.

———. *Investigações Filosóficas*. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1975.

———. *Notebooks – 1914-1916*. Oxford: Blackwell Publishers, 1998.



A REMISSÃO DA IRREVERSIBILIDADE E DA IMPREVISIBILIDADE DA AÇÃO: COMENTÁRIOS SOBRE O PERDÃO E A PROMESSA EM HANNAH ARENDT

NÁDIA JUNQUEIRA RIBEIRO¹

RESUMO

A ação, para Hannah Arendt, mais do que uma atividade natural dos homens exige certa coragem para que possa ser exercida. Essa coragem é necessária para que o homem possa assumir o caráter processual da ação, isto é, admitir sua incapacidade de desfazer o que foi feito ou de prever as consequências de suas ações. A ação é, assim, o que permite que os homens sejam livres, mas, ao mesmo tempo, o que inibe essa liberdade a partir dos processos desencadeados pelas relações humanas. No entanto, em “A Condição Humana”, a autora indica que as redensões da irreversibilidade e a imprevisibilidade da ação são, respectivamente, o perdão e a promessa. A primeira faculdade serve para desfazer os atos do passado e abrir possibilidades para novos inícios. Já a segunda obriga os homens a fazerem promessas, servindo como ilhas de segurança em meio a um oceano de incertezas que é o futuro. O presente artigo desenvolve a importância política da ação para Hannah Arendt e como a autora pensa o perdão e a promessa como ferramentas para redimir a irreversibilidade e imprevisibilidade da ação e construir a responsabilidade pessoal.

Palavras-chave: ação, perdão, promessa.

THE REMISSION OF IRREVERSIBILITY AND UNPREDICTABILITY OF THE ACTION: REMARKS ON FORGIVENESS AND PROMISE IN HANNAH ARENDT

ABSTRACT

A remissão da irreversibilidade e da imprevisibilidade da ação: comentários sobre o perdão e a promessa em Hannah Arendt

The action, for Hannah Arendt, more than a human natural activity, requires certain courage to be carried on. This courage is necessary in order for man to assume the procedural character of the action, which means to admit the inability to undo what has been done or to foresee the consequences of his actions. The action is, thus, what allows the men to be free, and at the same time, what inhibits this freedom because of the processes unchained by the human relationships. However, in “The Human Condition”, the writer indicates that the redemptions of the irreversibility and the unpredictability of the action are, respectively, the forgiveness and the promise. The first faculty undoes the actions of the past and opens possibilities to the new beginnings. The second compels men to promise, suiting like islands of security in an ocean of uncertainties which is the future. The present paper develops the political importance of the action to Hannah Arendt and how the writer thinks the forgiveness and promise as tools to redeem the irreversibility and the unpredictability of the action and build the personal responsibility.

Keywords: action, forgiveness, promise.

São nas experiências totalitárias do século XX que Hannah Arendt encontra os desafios de se compreender o sentido da política na modernidade. É nesse mesmo cenário de condições e perspectivas sombrias que a autora alemã também vê as possibilidades de novos começos ao homem. Alemã e judia, Hannah Arendt assistiu de perto à ascensão do nazismo e, dos Estados Unidos, pátria onde se refugiou, desenvolveu seus pensamentos sobre a experiência totalitária como nos ensaios da obra que levaremos em conta nesse artigo, “Compreender - Formação, Exílio e Totalitarismo”. Não é somente nos ombros de Hitler, Himmler, Goebbels e Streicher que Arendt coloca a responsabilidade pelas atrocidades cometidas durante o período nazista. Mas de todos os alemães que colaboraram com o totalitarismo. “Todos, quer exerçam ou não atividades diretas num campo de concentração, são obrigados a participar de uma ou outra maneira do funcionamento dessa máquina de assassinio em massa: esse é o aspecto asqueroso”, (ARENDT, 2008, 155). Assim, a perplexidade de Arendt

¹ Mestre em filosofia pela Universidade Federal de Goiás – UFG.

diante de tamanha destruição passava pela colaboração dos alemães com o plano de Hitler e que, mesmo assim, não se diziam responsáveis pelo que haviam praticado.

Antecedendo o que viria a desenvolver com mais densidade e profundidade em 1963 em “Eichmann em Jerusalém”, Arendt descreve o seguinte diálogo, no ensaio “Compreender culpa organizada e responsabilidade universal” publicado em 1945 (ARENDT, p. 156, 2008), entre um correspondente americano e um colaborador alemão, na ocasião em que seria enforcado.

P.: Vocês matavam gente no campo R.: Sim.

P.: Vocês usavam gás para envenená-las? R.: Sim.

P.: Vocês as enterravam vivas? R.: Aconteceu algumas vezes.

P.: As vítimas vinham de toda a Europa. R.: Acho que sim.

P.: Você pessoalmente ajudou a matar alguém? R.: De jeito nenhum. Eu era só o funcionário que fazia os pagamentos no campo.

P.: O que você achava sobre o que estava acontecendo? R.: No começo foi ruim. Mas depois a gente se acostumou.

P.: Você sabe que os russos vão enforca-lo? R.: (explodindo em lágrimas). Por que fariam isso? O que que eu fiz? (grifo da autora).²

Arendt, desde aqui, se dedicava à compreensão dos motivos que levaram as pessoas a obedecer e ser parte da engrenagem de uma máquina de assassinato em massa.

² Esse americano era Raymond A. Davies, correspondente da Agência Telegráfica Judaica e locutor da Empresa de Radiodifusão do Canadá. Ele apresentou o primeiro depoimento de uma testemunha ocular no campo de morte de Maidanek.

Já em 1945, a autora alemã descobre o que ela chama de espírito organizador do assassinato: o homem burguês “que não trai a esposa e procura ansiosamente garantir um futuro decente para os filhos” (ARENDT, 2008, p. 157). A pensadora vê em Heinrich Himmler essa figura mediana. “Não é um boêmio como Goebbels, nem um criminoso sexual como Streicher, nem um fanático pervertido como Hitler, nem um aventureiro como Göring. É um burguês com toda a aparência de respeitabilidade” (ARENDT, p. 157, 2008). Ou seja, aquele que foi responsável por organizar e administrar os campos de concentração era, para Arendt, o trabalhador e bom homem de família. Em nome de que, afinal, agia esse tipo de homem?

Ficou evidente que esse tipo de homem, para defender sua aposentadoria, o seguro de vida, a segurança da esposa e dos filhos, se disporia a sacrificar suas convicções, sua honra e sua dignidade humana [...]. A única condição que ele apresentava era ficar totalmente isento da responsabilidade por seus atos (ARENDT, 2008, p. 157).

É claro que, para Arendt, a esse homem burguês, grande criminoso dos regimes totalitários, interessa tão somente sua segurança e seus interesses privados. A preocupação desse homem limita-se a sua existência individual, não lhe importando a existência de um mundo. Ainda nesse mesmo ensaio, Arendt introduz um elemento determinante para seu pensamento político: a valorização da esfera pública como espaço dos assuntos que dizem respeito aos homens e não ao homem.

Essa transformação do pai de família, de membro responsável da sociedade, interessado em todos assuntos públicos, a burguês interessado apenas em sua existência privada, ignorando qualquer

virtude cívica, constitui um fenômeno internacional de nossa época (ARENDT, 2008, p. 158).

Esse homem que Arendt descobre colaborando com uma atrocidade, despreocupado com cuidado com o mundo, voltado para seus interesses privados ultrapassa, assim, os limites das experiências totalitárias. É o homem que, mais tarde, em 1958, em “A Condição Humana”, a autora viria a caracterizar como animal laborans, aquele que tem em vista unicamente a satisfação de suas necessidades. Ao animal laborans interessa tão somente o trabalho que seja necessário para a vida do indivíduo e para o processo vital da sociedade.³ Com a vitória do animal laborans, enquanto modo de vida, não está mais em jogo a relação entre cidadão e Estado. Política não se refere nem mesmo ao que é comum a todos, mas tão somente à vida.

Ação: fragilidades e redenção

A responsabilidade que Arendt identificou em cada alemão – e não apenas nos grandes figurões – pela atrocidade durante o Terceiro Reich é pensada sob uma perspectiva ética a partir de “Eichmann em Jerusalém” ao relacionar a banalidade do mal à atividade do pensamento. Mais adiante, principalmente em “A Vida do Espírito”, essas reflexões éticas são aprofundadas a partir da relação entre o pensamento, a vontade e o julgamento – embora esta última parte não tenha sido concluída. Este artigo, contudo, não tem a pretensão de se debruçar sobre a responsabilidade pessoal sob esta perspectiva. Alinhando-se mais à teoria da ação que Arendt empreende, sobretudo, em “A Condição Humana”, pretende-se aqui refletir sobre a responsabilidade humana a partir de uma perspectiva

³ Arendt (2011, p. 157) se refere tanto a emancipação política do homem moderno como a oposição entre o trabalho e o lazer

política. Para isto, neste texto será destacada a capacidade humana de ação – e seu lugar privilegiado na teoria de Arendt – levando em conta a seu potencial de fazer os homens se desacorrentarem dos erros e estarem livres para continuar agindo e para que possam se comprometer com os outros como forma de cuidar do mundo.

Esta relação explicita um paradoxo que indicaremos neste item: a ação é a única possibilidade de os homens expressarem no mundo quem são e somente por meio desta atividade podem construir a convivência com os outros homens de forma a edificar um mundo que acolha a pluralidade humana. Por outro lado, agir exige muito mais coragem do que comportar-se. Justamente porque é inerente a essa atividade, essencialmente política, a imprevisibilidade e irreversibilidade (como discorreremos com mais fôlego mais a frente) é o que afasta os homens dos negócios públicos, evitando assim os ônus, por assim dizer, desta atividade. Ocorre que é justamente na ação, que encontramos formas de lidar com a irreversibilidade e imprevisibilidade. Operando através do perdão e da promessa, encontramos na ação formas políticas dos homens não abandonarem o cuidado com o mundo e os negócios públicos.

Hannah Arendt sempre reivindicou para os homens esta exigência do cuidado com o mundo como um dever político. Isto é, a necessidade de participação nos assuntos públicos. “No centro das considerações morais da conduta humana está o eu; no centro das considerações políticas da conduta está o mundo” (ARENDT, 2008, p. 221). Esse mundo, de acordo com a pensadora, é compartilhado entre os homens e só pode existir mesmo nesse entre, no espaço compartilhado. Era somente na esfera pública que, para Arendt, os homens poderiam exercer a igualdade, serem ouvidos e ouvir os demais. A igualdade consistia justamente na possibilidade do homem em poder mostrar sua

singularidade entre os atos e palavras; a cada homem era permitido mostrar-se distinto dos outros garantindo, dessa forma, a pluralidade humana. A igualdade é condição para os homens se compreenderem em suas distinções. Salutar indicar que a pluralidade arendtiana não indica um mero respeito pela singularidade de cada homem. Ela só existe, o mundo só é mundo, justamente porque cada homem se apresenta distinto um do outro no espaço público. E essa singularidade somente pode ser exercida pela ação e discurso. Por elas, esses homens podem ser inseridos no grupo de sua espécie e definir quem são. Ação e a fala são responsáveis por definir quem é cada um no mundo.

Hannah Arendt pretende recuperar a dignidade da política em um mundo em que tudo o que diz respeito à vida⁴, à economia e aos aspectos sociais invadiram os espaços políticos. Sem desenvolver modelos ou estruturas políticas, a pensadora indica aquilo que ainda pode reconstruir essa dignidade. Sem dúvidas, a sua teoria sobre a ação é uma crença de que o homem pode ser mais do que um ser meramente vivente e que pode recuperar uma grandeza perdida na Antiguidade. É na Grécia Antiga, nas cidades-Estado, na experiência da polis e na filosofia de Aristóteles que Arendt recupera a devida importância do domínio dos assuntos humanos. O filósofo grego, ao distinguir os modos de vida, indicava o *bios politikos* como aquele voltado para a esfera política, uma espécie de

⁴ Faz-se necessário ressaltar uma diferenciação do conceito de vida indicada pelos gregos para que se compreenda o sentido desta palavra na maior parte deste trabalho. Trata-se da distinção entre *Bios* e *Zoé*. Enquanto o primeiro conceito diz respeito à vida nua, comum, isto é, a vida natural regida pelas normas da natureza e dos instintos, a segunda indica uma vida baseada na práxis do sujeito e que é culturalmente elaborada. Diz respeito, portanto, àquilo que lhe proporciona uma vida política. Neste trabalho, ao nos referirmos à vida para se pensar o seu sentido estritamente biológico, temos como referência o conceito de *Bios*.

segunda vida dos homens. A ação e o discurso eram as únicas atividades consideradas políticas e que constituíam um modo de vida político⁵.

Era somente por meio delas que os homens tomavam as decisões na polis e ser político significava justamente lançar mão das palavras e da ação, e jamais da força – restrita aos domínios privados. Ali, na polis, todos eram reconhecidos como iguais e através de seus atos e falas se inseriam no espaço e se mostravam distintos uns dos outros. Naquele espaço, os homens se ocupavam tão somente do que era de interesse da polis e jamais dos problemas de ordem privada. Os únicos homens capazes de ocupar essa esfera e serem reconhecidos como livres eram aqueles que estavam livres de atender às necessidades biológicas. A referida esfera, de igualdade e de pluralidade, está em franca oposição àquela doméstica, na qual os homens eram destituídos do modo de vida discursivo e não eram reconhecidos como iguais. Isso implica que igualdade não era um atributo natural de todos os homens, mas uma característica eminentemente política que só existia na polis e por isso:

Liberdade e igualdade coincidiam, ainda, porque os gregos acreditavam que só se era livre quando as ações humanas davam-se entre os próprios pares, na exclusão de toda forma de desigualdade e de coerção e, portanto, na ausência de qualquer forma de governo definida a partir da dominação entre os homens (DUARTE, 2000, p. 212).

⁵ Apesar de Arendt se referir a essas atividades como típicas das cidades-Estado, ela não deixa de indicar que a existência das duas como um par já havia sido pensada antes. “Embora certamente só a fundação da cidade-Estado tenha possibilitado aos homens passar toda a sua vida na esfera política, em ação e discurso, a convicção de que essas duas capacidades humanas formam um par, além de serem as mais altas de todas, parece haver precedido a polis e ter estado presente já no pensamento pré-socrático.

O retorno à experiência grega e à filosofia de Aristóteles é de suma importância na teoria arendtiana, de modo que a partir daí nossa pensadora indica onde está a dignidade da política: nas esferas públicas que lidam com os assuntos humanos e nas atividades que permitem que os homens se vejam como iguais, não obstante tendo a pluralidade reconhecida.

Arendt elenca três atividades desenvolvidas a partir de uma fenomenologia em *A Condição Humana* - a saber, trabalho, obra e ação - e ao descrevê-las indica como cada uma é fundamental para a *vita activa*. Contudo, ela expressa como é cara em seu pensamento a ação como possibilidade dos homens de iniciarem algo novo e se fazerem seres livres, singulares e, portanto, políticos⁶. A forma como Arendt enxerga homens e mulheres é fundamental para a compreensão de sua teoria política e, conseqüentemente, para a valorização que ela confere à ação.

Pode-se dizer, sem ousar simplificar seu pensamento, que a raiz de sua teoria está justamente na unicidade que enxerga em cada homem e em cada mulher. Cada ser que vem ao mundo é irrepitível, completamente diferente dos que aqui estão e dos que já passaram por aqui. Esta irrepitibilidade somente pode ser manifesta através de feitos e atos. A ação para Arendt é, portanto, a atividade através da qual os homens imprimem sua singularidade e caracterizam

⁶ Arendt faz uma crítica ao que Aristóteles admite como *Zoon Politikon*, ao afirmar que o homem seja, por natureza, um animal político. Na contramão, ela argumenta que o homem é a-político na medida em que a política surge no entre-os-homens e, portanto, está fora dos homens, não havendo, portanto, nenhuma substância política original no homem. É manifesto no pensamento arendtiano a necessidade dos homens de testemunhar a presença dos outros para que se façam políticos. Para Aristóteles, quando homens e mulheres vêm ao mundo (e esta chegada é uma promessa de um novo começo) eles já vêm na presença de outros. Assim sendo, sua potencial capacidade de ação só é possível porque já chegam a esse mundo na companhia de outros homens e mulheres. Em suma, o homem é por natureza político, enquanto para Arendt ele se faz político na presença de outros. H. Arendt, *A Condição Humana*, p. 23

sua vida como verdadeiramente humana, isto é, algo que ultrapassa o fato de sua existência natural e biológica.

Ao trabalhar e fabricar, os homens atendem às necessidades e demandas da *vita activa*, mas não respondem à excelência humana que reside na constituição de uma teia de relações, que implica na convivência com os homens na sua mais absoluta pluralidade e na edificação de um mundo habitável, que, não só dê conta de tal pluralidade, como um mundo cuja pluralidade lhe sirva como base. Tal excelência está na ação que implica o relacionamento com o outro e exige que o homem expresse quem é. Essa expressão é a única atividade que depende inteiramente da existência do outro, pois é impossível que alguém seja capaz de se mostrar quem é se não há quem possa vê-lo ou ouvi-lo, o que indica que os homens só existem no plural. Tal relação é considerada um segundo nascimento, pois o primeiro é, por assim dizer, o aparecimento físico e corpóreo e a promessa, a possibilidade de que o curso do mundo pode ser modificado, de que uma nova vida pode imprimir novas páginas na história da humanidade; e o segundo nascimento, a ação, é a atividade pela qual a vida é inserida no mundo, quando sua existência é reconhecida entre seus pares o que, repetimos, só pode sê-la através de atos e palavras.

É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano, e essa inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico original. Não nos é imposta pela necessidade, como o trabalho, nem desencadeada pela utilidade, como a obra (ARENDT, 2000, p. 221).

É por essa mesma razão que é uma atividade que se caracteriza como política: só pode vir a ser na constante presença dos homens. Estar entre outros implica alguns pontos importantes para compreensão da ação. Em primeiro lugar:

para que de fato cada homem e mulher possam ser ouvidos, enxergados, isto é, para que sua ação possa ser reconhecida - e, conseqüentemente, a sua singularidade nela impressa possa sê-lo, deve-se haver igualdade entre os pares. Em segundo lugar, estar na presença de pessoas que carregam singularidades seguramente distintas implica a capacidade e necessidade não só de respeito ao que é diferente, mas de dialogar, fazer concessões, chegar a acordos considerando tal pluralidade. Pois justamente da riqueza das diferenças, fruto das singularidades envolvidas, nasce uma pluralidade de perspectivas, de opiniões e de ações que implicam na edificação de um mundo capaz de acolher toda essa pluralidade.

Por último, a ação é capaz de atingir a excelência humana que não está na ambiência da mera sobrevivência ou da capacidade de realizar coisas tangíveis, porque tão somente é a atividade capaz de exprimir essa singularidade e, conseqüentemente, assegurar a pluralidade humana. A capacidade de se atingir a excelência humana está na possibilidade de conectar os homens a um passado e a um futuro, produzindo feitos e atos que transcendam a vida, façam memória e sejam relevantes para o cuidado do mundo como o lar que abriga seres humanos.

A ação é a única atividade dentre as apresentadas por Arendt que se dá no espaço público, a esfera da luz e da aparência; o único em que os homens podem ver e ser vistos por seus pares. De acordo com a pensadora, nenhum homem pode se abster dessa atividade como das outras.

Os homens podem perfeitamente viver sem trabalhar, obrigando outros a trabalharem para eles; e podem muito bem decidir simplesmente usar e fruir do mundo sem lhe acrescentar um só objeto útil; a vida de um explorador ou senhor de escravos e a vida de um parasita podem ser injustas, mas certamente são humanas. Por outro lado, uma vida sem discurso e sem ação – e esse é o único modo de vida em que há sincera renúncia de toda aparência e de toda vaidade, na acepção bíblica da palavra – é literalmente morta para o

mundo; deixa de ser uma vida humana, uma vez que já não é vivida entre os homens (ARENDT, 2000, p. 221).

Para Arendt, a ação é uma lembrança de que, embora os homens tenham de morrer, eles nasceram para começar. Assim, é a atividade humana que permite que a vida dos homens não esteja fadada a arrastar todas as coisas à destruição. É ela que irrompe o processo cíclico biológico dos homens, entre a vida e a morte, e permite que sejam seres capazes de fazer milagres, isto é, de empreender começos, fundações e determinar a trajetória do mundo. Sobre a ação, “só a plena experiência dessa capacidade pode conferir aos assuntos humanos fé e esperança, essas duas características essenciais da existência humana que os gregos antigos ignoraram por completo” (ARENDT, 2000, p. 308).

Essa caracterização, por si, revela o valor que Arendt confere à ação e como estava de acordo com a posição privilegiada que essa atividade passou a ocupar na política da Antiguidade. Essa valorização e importância conferidas não retiram dessa atividade, no entanto, a possibilidade de construir e desencadear processos negativos. Isso ocorre, em primeiro lugar, porque ação e discurso só podem existir numa teia de relações humanas, que é condição para existência dessas atividades. É somente nesse espaço que os homens podem revelar quem são e não somente o que são.

Apesar da frustração filosófica de se chegar a uma definição do homem e transmitir em palavras a sua essência viva (ARENDT, 2000, p. 227), existimos basicamente como seres que agem e falam e é somente assim que podemos revelar nosso caráter singular. Mas essa capacidade de ser reconhecido pelo que se faz e se diz só é possível porque existe esse entre, ou seja, porque os homens se dirigem uns aos outros para agir e falar.

Apesar de esse espaço ser intangível, pois não há objetos tangíveis com os quais ação e discurso se relacionam e também porque essas atividades são incapazes de desenvolver produtos, Arendt ainda afirma que esse espaço é tão real quanto o mundo de coisas que temos em comum. A esse espaço ela dá o nome de “teia de relações humanas”, onde

os homens se desvelam como sujeitos, como pessoas distintas e singulares [...]. O desvelamento do “quem” por meio do discurso e o estabelecimento de um novo início por meio da ação inserem-se sempre em uma teia já existente, onde suas consequências imediatas podem ser sentidas” (ARENDT, 2000, p. 230).

Ocorre que, onde quer que existam homens juntos, haverá, junto com o domínio dos assuntos humanos, aquilo que escapa ao controle humano. Diferentemente do trabalho e da fabricação, a ação nunca está totalmente sob controle, justamente porque está inserida numa teia onde há homens, no plural, reunindo diferentes interesses e singularidades. Ao reunir vontades e intenções conflitantes, a ação quase nunca atinge um objetivo, mas garante sua realidade, espontaneidade e “produz histórias, intencionalmente ou não, com a mesma naturalidade com que a fabricação produz coisas tangíveis” (ARENDT, 2000, p. 230). Desta forma, a ação, isto é, um gesto ou uma palavra, pode desencadear diversas mudanças, o que lhe dará seu caráter único de irreversibilidade e imprevisibilidade. Quando agimos, não podemos desfazer o que foi feito, nem mesmo prever todos os desencadeamentos implicados.

Os processos de ação não são apenas imprevisíveis, mas também irreversíveis; não há autor ou fabricante que possa desfazer ou destruir o que fez, caso não o agrade ou as consequências se mostrarem desastrosas. Esta persistência peculiar da ação, aparentemente em oposição à fragilidade de seus resultados, seria

completamente insuportável se esta capacidade não possuísse algum remédio em seu próprio âmbito (ARENDT, 2000, p. 194).

Esse caráter imprevisível e irreversível da ação tem raiz na pluralidade humana. Todas as calamidades da ação, a irresponsabilidade e acidentalidade moral dos agentes são resultados desta mesma pluralidade que é, também, condição para o domínio público. Tal imprevisibilidade e irreversibilidade somadas ao anonimato dos atores acabaram por cultivar um preconceito contra a ação que não é típico apenas da Modernidade, mas que foi construído ao longo da tradição da filosofia ocidental.

A busca dos homens de ação tanto quanto a dos pensadores estava em encontrar um substituto da ação “na esperança de que o domínio dos assuntos humanos pudesse escapar da acidentalidade e irresponsabilidade moral inerente à pluralidade dos agentes” (ARENDT, 2000, p. 275). Com a contribuição do Cristianismo, essa tradição abraçou o platonismo que privilegia a vida contemplativa sobre a vida ativa e, consequentemente, retira a confiança da ação. Sobretudo por conta de suas características de imprevisibilidade e irreversibilidade que exigem certa coragem a quem se arrisque a exercê-la. E é por isso que “contemplativos querem controlar ou eliminar o caráter incontrolável e imprevisível da ação e discurso, o domínio político” (YOUNG-BRUHEL, 2006, p. 83). Desta forma, desde Platão, o caminho indicado pela filosofia política é o de afastamento dos assuntos humanos para a solidez da quietude que pode ser traduzida em tentativas de encontrar fundamentos teóricos e meios práticos de fugir completamente da política (ARENDT, 2000, p. 277).

Com isso, a política na tradição ocidental não só foi equacionada a governo como foi entendida como o governo de um ou mais homens sobre os outros⁷. Enquanto, para Arendt, a política era entendida como a convivência dos homens através de ações que envolvem o discurso, a persuasão, a decisão (YOUNG-BRUHEL, 2006, p. 83), na Modernidade o agir político é prerrogativa apenas de alguns e, por isso, há uma distinção entre governantes e governados, sendo que “alguns têm o direito de comandar e os demais são forçados a obedecer”. Isso indica que nem todos os homens têm a capacidade de ação e, por isso, há quem deva cuidar dos assuntos públicos enquanto a maioria deve se dedicar aos assuntos privados⁸. Ademais, a ação e o discurso perdem qualquer utilidade (a política, de forma geral) quando o que interessa na Modernidade são os produtos tangíveis, lucros demonstráveis e a sociabilidade (ARENDT, 2000, p. 274). O resultado é que sujeitos fogem dos assuntos públicos como quem foge do peso das consequências de suas ações que são:

Motivo suficiente para se afastar, com desespero, do domínio dos assuntos humanos e julgar com desprezo a capacidade humana de liberdade, que, ao criar a teia de relações humanas, parece enredar de tal modo o seu criador que este parece mais uma vítima ou um paciente que o autor e agente do que fez (ARENDT, 2012, p. 204).

⁷ Diferentemente da Grécia Antiga, aqueles reconhecidos como cidadãos exerciam a política a partir da paridade e igualdade e não se impunham uns sobre os outros. Esse novo modo de governo leva em conta a aceitação do conhecimento ou qualquer outra capacidade não política no lugar da opinião, o que leva, inevitavelmente, à clivagem entre os que obedecem e os que mandam. (O. Aguiar, *Filosofia e Política no Pensamento de Hannah Arendt*, p. 45).

⁸ Platão foi quem identificou a linha divisória entre pensamento e ação com o abismo que separa governantes e governados. Ele identificou conhecimento com comando e governo e ação com obediência e execução. Essas identificações prevaleceram sobre todas as experiências e articulações anteriores do domínio político e tornaram-se peremptórias para a tradição do pensamento político. H. Arendt, *A Condição Humana*, p. 280.

Assim, para que o homem fosse um ser capaz de ação, para Arendt – se alinhando a Maquiavel – mais do que qualquer moralidade, seria necessário que ele tivesse coragem. Quando Arendt usa essa palavra, ela não tem em mente o “arrojo da aventura que de bom grado arrisca a vida para ser tão total e intensamente vivo como somente se pode ser face ao perigo e à morte” (ARENDT, 2012, p. 203), mas aquela coragem necessária, porque o que está em jogo é o mundo e não a vida. E, para isso, é necessário que o homem seja alguém engajado mais com os negócios públicos do que com aqueles privados. A coragem é necessária para que ele seja capaz de voltar seus olhos, antes, para aquilo que é necessário para preservar o mundo do que para tudo aquilo que proteja e garanta o processo vital.

É preciso coragem até mesmo para deixar a segurança protetora de nossas quatro paredes e adentrar o âmbito político, não devido aos perigos específicos que possam estar à nossa espreita, mas por termos chegado a um domínio onde a preocupação para com a vida perdeu sua validade (ARENDT, 2012, p.203).

Essa coragem é necessária ainda para agir mesmo levando em conta que a ação nunca está totalmente sob controle justamente porque está inserida numa teia onde há homens, no plural, reunindo diferentes interesses e singularidades. Ao reunir vontades e intenções conflitantes, a ação quase nunca atinge seu objetivo, mas garante sua realidade, espontaneidade e “produz estórias, intencionalmente ou não, com a mesma naturalidade com que a fabricação produz coisas tangíveis”.

Desta forma, a ação, isto é, um gesto ou uma palavra, pode desencadear diversas mudanças, o que lhe dará seu caráter único de irreversibilidade e

imprevisibilidade. Quando agimos, não podemos desfazer o que foi feito, nem mesmo prever todos os desencadeamentos de uma ação.

Os processos de ação não são apenas imprevisíveis, mas também irreversíveis; não há autor ou fabricante que possa desfazer ou destruir o que fez, caso não o agrade ou as consequências se mostrarem desastrosas. Esta persistência peculiar da ação, aparentemente em oposição à fragilidade de seus resultados, seria completamente insuportável se esta capacidade não possuísse algum remédio em seu próprio âmbito (ARENDT, 2005, p. 193).

Hannah Arendt indica, portanto, formas de trazer redenção à imprevisibilidade e irreversibilidade, características da ação. Para a primeira característica, a capacidade de prometer e fazer promessas e para a segunda, a faculdade de perdoar. Diante das inseguranças, da incapacidade de prever o futuro, as promessas funcionam como forma de dar garantia às ações humanas. Enquanto o perdão serve para libertar os homens da eternidade das consequências de suas ações, sem possibilitar espaço para o novo. É uma faculdade que, ao contrário do que estabelece o Cristianismo, não se dá numa esfera privada ou num espaço íntimo, mas – assim como a promessa – só é possível entre homens e, portanto, é necessário que se dê no espaço em que haja a convivência entre eles. As duas faculdades, dessa forma, dão à ação a possibilidade de sempre construir novos começos, sem que as consequências da mesma condenem a vida do homem à ruína.

Sem a ação, sem a capacidade de iniciar algo novo e assim articular o novo começo que entra no mundo com o nascimento de cada ser humano, a vida do homem, despendida entre o nascimento e a morte, estaria de fato irremediavelmente condenada. A própria duração da vida, seguindo em direção à morte, conduziria inevitavelmente toda coisa humana à ruína e à destruição (ARENDT, 2005, p. 194).

A faculdade de fazer promessas é, para Arendt, o preço que os homens têm de pagar pela liberdade. A imprevisibilidade da ação não pode deixar que os homens abandonem os negócios públicos e deixem de agir e de viver entre si. Para que isso seja possível, os homens devem estabelecer promessas como garantias aos outros que revelam o domínio de si. Estas, por sua vez, só podem ser feitas com base na confiança. O fato de os homens não saberem hoje quem serão amanhã e serem incapazes de ter controle sobre as consequências de seus atos em comunidade faz com que se afastem dos negócios públicos e não assumam o ônus dessa liberdade. Desta forma, a faculdade de prometer “constitui a única alternativa a uma supremacia baseada na dominação do si mesmo e no governo dos outros; corresponde exatamente à existência de uma liberdade que foi dada em uma condição de não soberania” (ARENDT, 2010, p. 304).

Responsabilidade e ação

Se, a exemplo do colaborador que o correspondente americano entrevistou, os alemães não se sentiam responsabilizados pelas atrocidades cometidas durante o Terceiro Reich – alegando que apenas obedeceram ordens –, na Alemanha do pós-guerra prevaleceu um sentimento generalizado de que todos se sentiam culpados. Diz Arendt “o grito de “todos somos culpados”, que a princípio soou muito nobre e atraente, serviu de fato apenas para desculpar num grau considerável aqueles que eram realmente culpados”. Isso porque, para a autora, onde todos sentem culpa, ninguém é culpado. A partir desse grito, Arendt pensou na distinção entre responsabilidade e culpa. A primeira é pensada em um

sentido político. Ela pode ser imputada a mim por algo que não fiz, levando em conta que faço parte de uma coletividade e nada pode dissolver minha relação com meu grupo. Já a segunda é de ordem estritamente pessoal e refere-se a um ato. Não pode ser sentida por alguém que não seja autor desse ato. No limite, esse sentimento torna-se solidariedade com os verdadeiros culpados.

Chamamos compaixão ao que sinto quando outra pessoa sofre; e esse sentimento só é autêntico se percebo que, afinal, não sou eu, mas outra pessoa que sofre. Mas é verdade, creio eu, que a “solidariedade é uma condição necessária” para essas emoções; o que, no nosso caso de sentimentos de culpa coletiva, significaria que o grito: “Somos todos culpados” é realmente uma declaração de solidariedade com os malfeitores (ARENDT, 2004, p. 214).

A preocupação de Arendt ao distinguir culpa e responsabilidade volta-se para a incapacidade de imputar um crime a alguém quando todos são parte de uma engrenagem. Há um sentimento de culpa generalizado pelo que foi feito, quando todos faziam parte dessa engrenagem, mas esse sentimento é incapaz de responsabilizar cada um por seus atos. Se assim eram, parte de uma engrenagem, que assim fossem julgados.

Se o réu era membro da máfia, membro da SS ou de alguma outra organização criminosa ou política, assegurando-nos ter sido mero dente na engrenagem, que agia apenas por ordens superiores e fazia o que qualquer outro teria igualmente feito, no momento em que ele aparece num Tribunal de Justiça, ele aparece como uma pessoa e é julgado de acordo com o que fez. Cabe à grandeza dos procedimentos do tribunal que até um dente de engrenagem possa se tornar uma pessoa de novo (ARENDT, 2004, p. 215).

Nessa passagem, Hannah Arendt reitera sua crença nos remédios das vicissitudes da ação que, não apenas são remédios, mas formas de ação em si. A saber, a capacidade de perdoar e fazer promessas, as únicas formas de nossa

convivência ser suportável nesse mundo. Podemos compreender que a responsabilidade de um homem passa por sua capacidade de assumir os ônus de estar num espaço público e cuidar de um mundo. É nesse espaço compartilhado onde estão em xeque os negócios públicos e onde cada um assume-se singular e distinto do outro, assegurando, assim, a pluralidade humana. Viver em comunidade é assumir as vicissitudes da ação e ser responsável, assim, por tudo que fazemos e, ainda, por tudo que se relaciona à comunidade que vivemos. Para Arendt, não há possibilidade de fugirmos dessa responsabilidade política.

Só podemos escapar dessa responsabilidade política e estritamente coletiva, abandonando a comunidade, e como nenhum homem pode viver sem pertencer a alguma comunidade, isso significaria simplesmente trocar uma comunidade por outra e, assim um tipo de responsabilidade por outra (ARENDT, 2004, p. 217).

Assim, somos responsáveis individualmente pelo mundo que vivemos, porque somos responsáveis pela coletividade onde fomos inseridos ao nascermos. Também somos responsáveis coletivamente porque não vivemos sozinhos nesse mundo, mas entre os homens que devem assumir o ônus dessa coletividade. Viver em comunidade, compartilhar de um mundo, da esfera pública e dos assuntos públicos implica assumir os ônus da ação, assumir suas limitações e também suas redensões, isto é, ser capaz de perdoar e fazer promessas. A ação é, assim, o que permite que os homens sejam livres, mas, ao mesmo tempo, o que inibe essa liberdade a partir dos processos desencadeados a partir das relações humanas. No entanto, viver sem admitir tal responsabilidade, assumindo somente uma culpa que nada produz, sem ter coragem de enfrentar as vicissitudes da ação e sem ser capaz de perdoar e fazer promessas seria abdicar da vida em comunidade, do cuidado com o mundo e até mesmo de ser homem.

Diante do grito de que somos todos culpados e onde ninguém é responsável, Arendt disse “Já faz muitos anos que encontramos alemães se declarando envergonhados de ser alemães. Várias vezes senti a tentação de responder que me sinto envergonhada de ser humana” (ARENDT, 2008, p. 159).

Referências

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

----- . Apresentação da tradução “Trabalho, obra e ação”. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v. 7, n. 2, p. 165-173, 2005.

----- . *Entre o passado e o futuro*. 7. ed.. São Paulo: Perspectiva, 2011.

----- . *O que é política?* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

----- . *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

----- . *Compreender formação, exílio e totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

YOUNG-BRUEHL, E. *Hannah Arendt: Por amor ao mundo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

----- . *Why Arendt Matters?* New Haven; London: Yale University Press, 2006.



RELAÇÃO ENTRE O PENSAMENTO DE AGOSTINHO E O COGITO CARTESIANO – A CERTEZA DA EXISTÊNCIA HUMANA COMO CONDIÇÃO PARA A POSSIBILIDADE DO ERRO E DA DÚVIDA

EVALDO PEREIRA DE REZENDE¹

RESUMO

Este estudo visa identificar e discutir as razões pelas quais é plausível a hipótese de que o cogito cartesiano e alguns outros aspectos da filosofia de Descartes tiveram como possível inspiração o pensamento de Agostinho. A análise pretende identificar não apenas as semelhanças entre as ideias agostinianas e cartesianas, mas indicar também algumas diferenças fundamentais entre a filosofia de cada autor, que por sua vez sugerem que não houve influência agostiniana no trabalho de Descartes. Refletir acerca dessas diferenças é importante para saber discernir tais filosofias, impedindo uma vinculação acrítica entre elas. Assim, o presente texto tem o intuito de mostrar que as duas interpretações são válidas.

Palavras-Chave: Agostinho; Descartes; cogito; cétricos

THE RELATIONSHIP BETWEEN AUGUSTINE'S THOUGHT AND THE CARTESIAN COGITO – THE CERTAINTY OF HUMAN EXISTENCE AS A CONDITION FOR THE POSSIBILITY OF ERROR AND DOUBT

ABSTRACT

This study aims to identify and discuss the reasons through which it is plausible the hypothesis that the Cartesian cogito and some other aspects of Descartes' philosophy were possibly inspired by Augustine's thought. The analysis is meant to identify not only the similarities between the Augustinian and Cartesian ideas,

¹ Bacharel e licenciado em Filosofia pela Universidade de Brasília – UnB.

but also to indicate some fundamental differences between the philosophy of each author, which otherwise suggests that there was no Augustinian influence on Descartes' work. The reflection about such differences is important to discern their works, preventing an uncritical association between them. Thus, the present text has the intention to show that the two interpretations are valid.

Keywords: Augustine; Descartes; Cogito; Skeptical philosophers.

Considerações iniciais:

A expressão “penso, logo existo” (*cogito, ergo sum*), o chamado *cogito* cartesiano, pode ser entendido como o marco inaugural do pensamento moderno, no caso de considerarmos que a famosa frase de Descartes representou uma ruptura com o pensamento escolástico medieval. Tal cisão é devido ao fato de que ao tomar o existir como condição necessária para o pensar², a filosofia transferiu para o ser humano a primazia que pertencera à religião. Para Descartes, o homem sempre raciocina a partir de si mesmo; o que também ocorre quando reflete sobre a própria existência, embora suas conclusões tivessem, como fundamento último, a vontade divina. A religião

² A princípio, poder-se-ia pensar que o *cogito* consistiria em um silogismo, em que o existir seria consequência do pensar. Contudo, nas *Objeções e Respostas*, o próprio Descartes desautoriza essa interpretação ao afirmar que “quando percebemos que somos coisas pensantes, trata-se de uma primeira noção que não é extraída de nenhum silogismo; e quando alguém diz: *Penso, logo sou, ou existo*, ele não conclui sua existência de seu pensamento como pela força de algum silogismo, mas como uma coisa conhecida por si; ele a vê por simples inspeção do espírito. Como se evidencia do fato de que, se a deduzisse por meio do silogismo, deveria antes conhecer esta premissa maior: *Tudo o que pensa é ou existe*. Mas, ao contrário, esta lhe é ensinada por ele sentir em si próprio que não pode se dar que ele pense, caso não exista. Pois é próprio de nosso espírito formar as proposições gerais pelo conhecimento das particulares” (DESCARTES, 1979, p. 158). Ou seja, não se pode pensar sem existir, o que faz com que a existência torne-se uma condição necessária para o pensar, e não uma consequência deste.

continuou influente, mas o homem passara a ser o objeto central das investigações filosóficas.

Embora o *cogito* cartesiano apresente-se como uma expressão filosófica de viés moderno, cerca de doze séculos antes de tal elaboração Agostinho já havia refletido de forma bastante similar, mas sem deixar de ter, naturalmente, notáveis diferenças em relação a Descartes. Considerando que existem semelhanças e diferenças entre os autores, é importante esclarecer o que cada um pretendeu com a sua argumentação, evitando uma associação acrítica entre a filosofia agostiniana e cartesiana.

Comparação entre as doutrinas:

O esforço intelectual de Agostinho visou alcançar a verdade da existência de Deus. Apesar de possuir a fé na revelação, o filósofo procurou compreendê-la racionalmente. No entanto, tal intenção defrontou-se com o *ceticismo*, oriundo da *Nova Academia*³, dificuldade que Agostinho passou a combater. Mas ele próprio enveredara por esses caminhos, pois segundo Gilson, “o erro do qual sofreu o jovem Agostinho era o ceticismo da Nova Academia” (GILSON, 2010, p. 84-85). Todavia, ao estar certo da existência de Deus, antes mesmo da

³ Naquela época, a Academia de Platão era denominada *Nova Academia* e tinha uma forte orientação cética, que Agostinho combateu após a sua conversão. Para o filósofo, o ceticismo dessa escola era “incompatível com a verdadeira doutrina de Platão, atribuindo a Antíoco a responsabilidade de ter profanado o platonismo ao introduzir nele elementos estoicos” (COSTA, 1998, p. 76). Para Agostinho, após esse desvio na forma de compreender o platonismo, a filosofia platônica autêntica foi recuperada, principalmente por Plotino, cujo trabalho permitiu que Agostinho conhecesse indiretamente as ideias platônicas, já que as únicas fontes diretas a que ele teve acesso restringiram-se ao *Timeu* e ao *Fédon* (COSTA, 1998, p. 76).

elaboração da prova racional⁴, Agostinho já obtivera uma certeza, implicando a recusa do princípio cético dos acadêmicos, de que nenhum conhecimento pode ser alcançado. Para demonstrar racionalmente a verdade da existência de Deus, Agostinho resolveu demonstrar que a verdade em geral é possível, contrariando assim os acadêmicos ao tentar responder às objeções desses últimos à possibilidade do conhecimento.

Para tanto, Agostinho questionou a verdade de sua própria existência, para que após obter essa certeza ele pudesse tomá-la como base na busca de outras verdades, incluindo a verdade acerca de Deus. Um dos escritos no qual é patente essa tentativa de Agostinho é o *De libero arbitrio*⁵ (O livre-arbítrio), em que o filósofo apresentou os seus argumentos por meio de diálogos que tivera com seu amigo e conterrâneo Evódio. Em certa parte do diálogo, Agostinho e Evódio discutem com o intuito de encontrar uma prova racional da existência de Deus, mas que não represente o abandono da fé. O ponto é que, nessa passagem, Agostinho partiu da certeza da existência do homem para a certeza da existência de Deus. O autor não se referiu diretamente aos acadêmicos nessa versão do argumento, o que ocorreu em obras posteriores, como no *De Trinitate*⁶ (A Trindade) e no *De civitate Dei*⁷ (A Cidade de Deus). Não obstante, desenvolveu suas reflexões a partir do argumento do erro, que foi aprimorado na obra *A Cidade de Deus*.

Nesse estágio inicial, apresentado em *O livre-arbítrio*, Agostinho já introduziu o argumento do erro como justificativa para a crença da existência

⁴ A fé revelou a Agostinho a verdade acerca da existência de Deus, portanto para o autor, a fé é algo anterior às evidências racionais. Conforme diz Gilson, “o primeiro conselho que Agostinho dá para quem quer provar a existência de Deus é de crer nele; o segundo momento da prova assim entendida consistirá na demonstração do fato de que o homem não está condenado ao ceticismo” (GILSON, 2010, p. 83).

⁵ A redação da obra iniciou-se em 388 e foi concluída entre 394 e 395.

⁶ Escrito provavelmente entre 400 e 416.

⁷ A obra foi elaborada entre 413 e 426.

humana, ao dirigir-se a Evódio: “Assim pois, para partirmos de uma verdade evidente, eu te perguntaria, primeiramente, se existes. Ou, talvez, temas ser vítima de engano ao responder a essa questão? Todavia, não te poderias enganar de modo algum, se não existisses” (AGOSTINHO, 1995, p. 80). Conforme dito acima, a existência já aparece como uma verdade evidente, da qual depende até mesmo a possibilidade de erro. Dessa forma, se Evódio estivesse errado ao responder que existe, ele realmente teria de existir para estar errado, o que implica que ele estaria certo. Em suas obras posteriores, Agostinho desenvolveu melhor essa engenhosa ideia, refutando assim as objeções dos céticos de que ele poderia estar errado ao afirmar sua existência. Esse argumento agostiniano será retomado no decorrer deste estudo.

Assim, se a existência é tida como algo certo, o homem precisa ser dotado de vida para possuir essa certeza. Logo, o homem existe e vive. Como também compreende que existem duas realidades, existir e viver, o homem deve necessariamente ser dotado de inteligência. Em outras palavras, o homem deve ser capaz de pensar. Ou seja, segundo Agostinho, o homem existe, vive e entende. O filósofo classificou esses três atributos como “as primeiras intuições do espírito” (AGOSTINHO, 1995, p. 80), e apenas os seres humanos possuem-nas, uma vez que os animais não são dotados de entendimento, mas só de existência e vida; e as coisas inanimadas, como uma pedra ou um cadáver, apenas existem.

Interessante notar que, embora Agostinho ainda não tivesse utilizado o recurso de cunhar alguma expressão que sintetizasse seu pensamento, como o célebre “se me engano, existo”⁸ (AGOSTINHO, 2006, p. 47), presente na obra *De civitate Dei*, o argumento exposto acima já admite a conclusão “penso, logo existo”. Embora a explanação de Agostinho pareça sugerir que “existo, logo vivo

⁸ Essa expressão, *si fallor sum* em latim, por vezes é chamada de o *cogito agostiniano*, devido a sua semelhança com o famoso “penso, logo existo” de Descartes.

e, portanto, penso”, devido ao fato de que o atributo do pensar é consequência da particularidade humana de compreender as duas primeiras realidades, o que seria a conclusão (penso), deve se tornar o ponto de partida, já que todos os que pensam também vivem e existem, mas não o contrário. Assim, “penso, logo vivo e, portanto, existo”. Em síntese, “penso, logo existo” ou, de acordo com a tradução, “entendo, logo existo”. As próprias palavras de Evódio no diálogo com Agostinho permitem tal interpretação.

[...] estou certíssimo de que o ser que entende possui também a existência e a vida [...] Porque, com efeito, o ser vivo por certo também existe, mas não se segue daí que entenda. Tal é, como penso, a vida dos animais. Por outro lado, o que existe não possui necessariamente a vida e a inteligência. Posso afirmar, por exemplo, que um cadáver existe. Ninguém, porém, dirá que vive. Ora, o que não vive, muito menos entende⁹ (AGOSTINHO, 1995, p. 81).

Entretanto, podem ser notadas outras semelhanças com a filosofia cartesiana. Um pouco mais adiante, Agostinho pergunta a Evódio se este consegue encontrar na natureza do homem algo superior ao terceiro atributo mencionado anteriormente, e que só os seres humanos possuem, ou seja, o entendimento, ao qual Agostinho denomina simplesmente por razão. Diante da negativa do interlocutor, Agostinho esclarece que são mutáveis os corpos que apenas existem, aqueles que também vivem e, por fim, a própria razão. Contudo, “sem a ajuda de órgão algum corporal, nem do tato, nem do paladar, nem do olfato, do ouvido ou dos olhos, nem por sentido algum que seja inferior a essa dita razão; mas por si mesma, ela percebe algo de eterno e imutável” (AGOSTINHO, 1995, p. 93). A razão deve se reconhecer inferior a essa nova realidade que, Agostinho e Evódio concordam, trata-se de Deus.

⁹ Livro II, Primeira Parte, Capítulo 3.

Mas qual seria a semelhança com Descartes? Esse novo ponto de contato entre as duas filosofias não é tão evidente quanto o que foi exposto nos parágrafos precedentes, consistindo simplesmente na maneira pela qual cada autor busca provar racionalmente a existência de Deus. Ocorre que a estrutura do argumento agostiniano e cartesiano é a mesma: partindo da certeza de sua própria existência, ambos procuram demonstrar racionalmente a existência de Deus. Gilson enfatiza tal similaridade.

O parentesco que une o pensamento de Agostinho ao de Descartes é aqui dos mais impressionantes; nas duas doutrinas é sublinhada a necessidade de pensar “por ordem”, a existência do pensamento é apresentada como a primeira e mais evidente de todas as certezas. Tal certeza é a primeira de todas porque ela continua evidente mesmo no caso de o pensamento que se conhece ser um erro. Enfim, nas duas doutrinas, essa primeira evidência oferece suporte para a prova da existência de Deus. (GILSON, 2010, p. 90-91).

Alguns trechos da *Meditação Segunda* e da *Meditação Terceira* de Descartes permitem demonstrar que o filósofo francês, assim como Agostinho, certificou-se antes de sua própria existência para, a partir daí, concluir pela existência de Deus. Sem expor nesse momento o argumento de Descartes que o assegurou de sua própria existência, não há qualquer dificuldade em partir da conclusão de tal argumento, expresso pela proposição *eu sou, eu existo*¹⁰ (DESCARTES, 1979, p. 92). Depois, considerando que a causa deve possuir, no mínimo, tanta realidade quanto o seu efeito, para que este último possa tirar sua realidade da causa¹¹ (DESCARTES, 1979, p. 104), Descartes precisa tirar a sua existência de algo que

¹⁰ Meditação Segunda, §4.

¹¹ Meditação Terceira, §16.

não possui realidade inferior a esta, considerando inclusive a possibilidade de que Deus não exista.

[...] desejo passar adiante e considerar se eu mesmo, que tenho essa ideia de Deus, poderia existir, no caso de não haver Deus. E, pergunto, de quem tirarei minha existência? Talvez de mim mesmo, ou de meus pais, ou ainda de quaisquer outras causas¹² (DESCARTES, 1979, p. 109).

Descartes analisa cada uma das possibilidades destacadas acima, partindo da hipótese de não ter sido criado por Deus. Em relação à primeira, o filósofo argumenta que se fosse o autor de seu próprio ser, não duvidaria de nada. Essa constatação já é uma objeção forte à tese de que Descartes criou a si próprio, pois ainda no início das *Meditações*, o filósofo rejeita uma ampla gama de conhecimentos porque estes apresentavam o menor sinal de dúvida. Descartes se considera desprovido de muitos conhecimentos, o que não ocorreria caso o filósofo fosse a causa da própria existência, já que “se eu fosse o autor de meu nascimento e de minha existência, eu não me teria privado ao menos de coisas que são de mais fácil aquisição, a saber, de muitos conhecimentos de que minha natureza está despojada” (DESCARTES, 1979, p.110). Além disso, ao considerar “que uma substância, para ser conservada em todos os momentos de sua duração, precisa do mesmo poder e da mesma ação, que seria necessário para produzi-la e criá-la de novo, caso não existisse ainda” (DESCARTES, 1979, p.110), Descartes conclui que não poderia ter criado a si mesmo, por não sentir que possuía o poder de conservar sua existência no futuro. O filósofo também rejeita a possibilidade de dever sua existência a seus pais, pois considera que o tempo de sua vida

¹² Meditação Terceira, §30.

pode ser dividido em uma infinidade de partes, cada uma das quais não depende de maneira alguma das outras; e assim do fato de ter sido um pouco antes não se segue que eu deva ser atualmente, a não ser que neste momento alguma causa me produza e me crie, por assim dizer, novamente, isto é, me conserve¹³ (DESCARTES, 1979, p. 110).

Sendo assim, e considerando que “não decorre todavia que sejam eles [seus pais] que me conservam, nem que me tenham feito e produzido enquanto coisa pensante”¹⁴ (DESCARTES, 1979, p. 111), o filósofo retorna à posição apresentada anteriormente, de que é necessário que Deus seja o responsável pela sua existência (DESCARTES, 1979, p. 110). Por fim, Descartes também refuta a possibilidade de que tenha sido produzido por outra causa, pois caso esta tenha sua origem em si mesma, ela deve ser Deus; e caso retire sua existência de outra, permanece a pergunta acerca da origem dessa segunda causa, até chegar a uma última, que será Deus¹⁵ (DESCARTES, 1979, p. 111).

Em síntese, ao estar certo de que existe, e de que sua existência depende necessariamente de Deus, Descartes afirma a existência divina. E conforme já exposto, a lógica do argumento cartesiano é semelhante à elaboração agostiniana: a partir da existência humana, deduz-se racionalmente a existência de Deus.

Após o esboço inicial do argumento de que a possibilidade do erro depende da verdade da existência, presente em *O livre-arbítrio*, Agostinho desenvolveu melhor essa ideia e outras que lhes são correspondentes¹⁶ em seus livros

¹³ Meditação Terceira, §33.

¹⁴ Meditação Terceira, §37.

¹⁵ Meditação Terceira, §35.

¹⁶ Essas ideias correspondentes são aqui entendidas como aquelas em que o erro é substituído, no argumento, por atos como duvidar, dormir, sonhar, delirar, que também são possíveis apenas para aqueles que vivem. E quem vive, conforme Agostinho demonstrou em *O livre-arbítrio*, necessariamente existe.

posteriores, nos quais é possível notar uma evolução na maneira de apresentar o argumento, passando inclusive a referir-se nominalmente à Nova Academia, revelando assim a quem procura refutar com a sua argumentação. Essa característica já está presente na obra *A Trindade*, onde Agostinho dissertou acerca da possibilidade da dúvida, ao invés do erro, que também o faz concluir pela necessidade da existência.

Quem, porém, pode duvidar que a alma vive, recorda, entende, quer, pensa, sabe e julga? Pois, mesmo se duvida, vive; se duvida lembra-se do motivo de sua dúvida; se duvida, entende que duvida; se duvida, quer estar certo; se duvida, pensa; se duvida, sabe que não sabe; se duvida, julga que não deve consentir temerariamente. Ainda que duvide de outras coisas não deve duvidar de sua dúvida. Visto que se não existisse, seria impossível duvidar de alguma coisa¹⁷ (AGOSTINHO, 2008, p. 328).

Na passagem destacada acima, Agostinho expõe com muito mais clareza o argumento a favor de sua existência do que o fizera em *O livre-arbítrio*, quando através da fala de Evódio, o autor sugeriu que o pensamento depende da existência (AGOSTINHO, 1995, p. 81). No trecho acima, do livro *A Trindade*, Agostinho sentencia que, para duvidar, é preciso existir. E esta conclusão também possui correlatos na filosofia cartesiana, alguns mais evidentes do que outros. Acerca disso, destaca-se uma passagem da Quarta Parte do *Discurso do Método* na qual é possível perceber a semelhança com o pensamento agostiniano.

[...] por desejar então ocupar-me somente com a pesquisa da verdade, pensei que era necessário [...] rejeitar como absolutamente falso tudo aquilo em que pudesse imaginar a menor dúvida [...] enquanto eu queria assim pensar que tudo era falso, cumpria necessariamente que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade: eu penso, logo existo, era tão firme e tão

¹⁷ Livro X, Capítulo 10.

certa [...], julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da Filosofia que procurava. (DESCARTES, 1979, p. 46).

Depreende-se do trecho acima que todas as coisas das quais Descartes possuía a menor das dúvidas foram rejeitadas por ele como falsas; e para pensar que as coisas incertas eram falsas, é necessária a existência da substância pensante, ou seja, da *res cogitans*. Então para que possa duvidar e consequentemente considerar falsas todas as coisas duvidosas, o filósofo deve existir. Logo, quem duvida, existe, assim como concluiu Agostinho.

Não obstante a semelhança apontada acima, também podemos perceber na obra *A Trindade* diferenças importantes em relação à filosofia cartesiana, que consistem na postura adotada por cada pensador no tocante ao conhecimento. Enquanto que a investigação de Agostinho visou encontrar a verdade acerca da existência de Deus e, para tanto, buscou responder às objeções céticas a respeito da própria existência humana, Descartes procurou reconstruir o edifício do saber sobre bases sólidas, buscando verdades indubitáveis a partir das quais pudesse obter um conhecimento seguro sobre as outras coisas, sendo o *cogito* essa primeira verdade. O filósofo francês também buscou responder aos céticos, considerando o *cogito* uma verdade “tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos céticos não seriam capazes de a abalar”¹⁸ (DESCARTES, 1979, p. 46); mas enquanto fundamentou no *cogito* toda a sua argumentação posterior¹⁹, Agostinho fez do seu “cogito” apenas um recurso para replicar o ceticismo, sem pretender com isso estabelecer as raízes de uma nova árvore do conhecimento.

Em suma, tratou-se de uma questão religiosa para Agostinho, e epistemológica para Descartes. Sendo assim, enquanto Descartes suspendeu

¹⁸ *Discurso do Método*, Quarta Parte.

¹⁹ Isso ocorre, pelo menos, no *Discurso do Método* e nas *Meditações*.

todo o conhecimento que não fosse indubitável, o posicionamento de Agostinho não foi tão radical, pois admitia a existência de coisas materiais que o filósofo francês colocou em dúvida.

Longe de nós, também, duvidar da verdade que nos vem pelos sentidos corporais. Por meio deles, atestamos a existência do céu e da terra e de tudo o mais [...] Longe de nós, ainda, negarmos que sabemos o que foi adquirido pelo testemunho dos outros. Pois de outra maneira desconheceríamos, por exemplo, a existência do oceano, de terras e cidades [...] Ignoraríamos a existência dos homens e das obras de que nos fala a história. Não teríamos conhecimento do que acontece em todas as partes do mundo [...] não saberíamos o lugar e o nome das pessoas das quais descendemos. Tudo isso nos é assegurado por testemunhos alheios²⁰ (AGOSTINHO, 2008, p. 512-513).

Depois de concluir o livro *A Trindade*, Agostinho manteve sua atividade intelectual, e anos depois apareceu *A Cidade de Deus*, uma importante obra da maturidade do filósofo, onde ele apresentou o argumento do erro em sua forma mais acabada. Trata-se da retomada de uma ideia que aparecera décadas antes, em *O livre-arbítrio*, apresentada agora em sua forma definitiva, e ainda na forma de resposta aos acadêmicos.

[...] estamos certíssimos de sermos, de conhecermos e de amarmos nosso ser. Tais verdades desafiam todos os argumentos dos acadêmicos, que dizem: Quê? E se te enganas? Pois, se me engano, existo. Quem não existe não pode enganar-se; por isso, se me engano, existo. Logo, se existo, se me engano, como me engano, crendo que existo, quando é certo que existo, se me engano? Embora me engane, sou eu que me engano e, portanto, no que conheço que existo, não me engano²¹ (AGOSTINHO, 2006, p. 47).

²⁰ Livro XV, Capítulo 12.

²¹ Livro Décimo - Primeiro, Capítulo XXVI.

O trecho destacado acima consiste na famosa passagem de *A Cidade de Deus* que fundamentou a ideia de que Agostinho tenha sido um precursor de Descartes, sendo a sentença “se me engano, existo” às vezes denominada *cogito agostiniano*. Contudo, como foi demonstrado no decorrer deste trabalho, as concepções agostinianas análogas às de Descartes já estavam sendo desenvolvidas várias décadas antes do aparecimento de *A Cidade de Deus*, cujo argumento do erro é apenas a versão final de uma ideia presente em livros anteriores. A expressão “se me engano, existo” é uma síntese exata do argumento, e a partir dela é possível comparar novamente o pensamento de Agostinho e o de Descartes.

Mas há algum, não sei qual, enganador mui poderoso e mui ardiloso que emprega toda a sua indústria em enganar-me sempre. Não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa²² (DESCARTES, 1979, p. 92).

Nesse caso, é perfeitamente evidente a semelhança entre os escritos de Agostinho e Descartes, sendo que este último simplesmente afirmou “se me engano, existo” com outras palavras, concluindo assim que “esta proposição, eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito” (DESCARTES, 1979, p. 92). Foi a partir da constatação da própria existência enquanto coisa pensante que Descartes procurou inferir que Deus existe, algo já discutido em pormenor.

No entanto, o texto cartesiano não é uma réplica fiel do fragmento de *A Cidade de Deus*, apesar da conclusão semelhante. Tanto Agostinho quanto Descartes reconheceram-se como responsáveis pelos seus respectivos enganos, mas cada um tratou a questão de maneira diferente, uma vez que o último

²² Meditação Segunda, §4.

procurou identificar a causa de seus erros, algo que Agostinho não fez. Na argumentação de Descartes, a possibilidade do erro está relacionada à capacidade de julgar que lhe foi conferida por Deus, que nunca falharia caso utilizada corretamente. Como Deus não deu a Descartes o poder de falhar, em um primeiro momento seguir-se-ia que o filósofo jamais poderia se enganar. Todavia, este reconheceu a própria imperfeição, ao admitir que é “participante de alguma maneira do nada, ou do não-ser” (DESCARTES, 1979, p. 116) e que, portanto, está sujeito ao erro, do qual estaria isento caso fosse o soberano ser²³. O erro não provém de Deus, já que

[...] o erro enquanto tal não é algo de real que dependa de Deus, mas que é apenas uma carência; e, portanto, que não tenho necessidade, para falhar, de algum poder que me tenha sido dado por Deus particularmente para esse efeito, mas que ocorre que eu me engane pelo fato de o poder que Deus me doou para discernir o verdadeiro do falso não ser infinito em mim²⁴ (DESCARTES, 1979, p. 116).

De acordo com a passagem acima, Deus não pode ser a causa do erro, sendo este oriundo do “concurso de duas causas, a saber, do poder de conhecer que existe em mim e do poder de escolher, ou seja, meu livre arbítrio; isto é, de meu entendimento e conjuntamente de minha vontade”²⁵ (DESCARTES, 1979, p. 117). O erro não depende apenas do entendimento, pois através dele “não asseguro nem nego coisa alguma, mas apenas concebo as ideias das coisas que posso assegurar ou negar”²⁶ (DESCARTES, 1979, p. 117); e nem somente da vontade, devido à sua amplitude e perfeição²⁷. Conforme exposto acima, o erro deriva da junção de ambos, já que para Descartes

²³ Meditação Quarta, §4.

²⁴ Meditação Quarta, §5.

²⁵ Meditação Quarta, §9.

²⁶ Idem.

²⁷ Meditação Quarta, §10.

[...] sendo a vontade muito mais ampla e extensa que o entendimento, eu não a contenho nos mesmos limites, mas estendo-a também às coisas que não entendo; das quais, sendo a vontade por si indiferente, ela se perde muito facilmente e escolhe o mal pelo bem ou o falso pelo verdadeiro. O que faz com que eu me engane e peque²⁸ (DESCARTES, 1979, p. 119).

Portanto, é necessário um bom uso do entendimento e da vontade para evitar o erro, afinal “o conhecimento do entendimento deve sempre preceder a determinação da vontade”²⁹ (DESCARTES, 1979, p. 120).

Análise da questão:

Diante do exposto, cabe refletir se é pertinente a hipótese de que Descartes desenvolveu suas ideias e até mesmo a sua máxima da verdade da existência (penso, logo existo) inspirando-se no trabalho de Agostinho. É importante deixar claro que, a partir deste tópico, serão discutidas hipóteses, conjecturas, que talvez ocorreram de fato, ou não. Primeiramente, deve-se considerar que os pontos de contato entre as duas filosofias não consistem apenas na formulação final das ideias, ou seja, não residem só na constatação de que para duvidar e errar, é preciso existir. Há outras semelhanças, dentre as quais o fato de que ambos utilizam a mesma estrutura argumentativa para deduzir a existência de Deus, partindo da certeza de sua própria existência como criatura. Além disso, a despeito de que cada filósofo buscou algo distinto (Agostinho, a prova racional da existência divina; e Descartes, a fundamentação de todo o

²⁸ Idem.

²⁹ Meditação Quarta, §13.

conhecimento suspenso pela dúvida hiperbólica), ambos esforçaram-se em contornar as dificuldades propostas pelo mesmo tipo de interlocutor, o pensador cético. Depreende-se daqui que é possível estabelecer analogias entre as estruturas, desenvolvimento e conclusão de determinados argumentos.

Pensando dessa maneira, reforça-se a hipótese de que Descartes possa ter lido algum texto de Agostinho antes ou durante a elaboração de suas próprias ideias, *mas não confirma a tese*. Afinal, é perfeitamente possível que, uma vez que Agostinho chegou a formulações como o famoso “se me engano, existo”, Descartes também poderia pensar em algo parecido sem ter de necessariamente ler os textos agostinianos. Ademais, aparentemente o próprio Descartes foi confrontado com essa questão, ocasião em que negou a influência agostiniana em suas reflexões, alegando desconhecer a obra desse filósofo³⁰. Entretanto, mesmo que Descartes tenha dito a verdade, isso não significa que não tenha sido influenciado por Agostinho, ainda que indiretamente. Isso porque não se pode excluir a possibilidade de que Descartes tenha tido acesso a fontes secundárias que poderiam tê-lo levado a conhecer alguns aspectos da filosofia do bispo de Hipona, da mesma forma como ocorreu com o próprio Agostinho, que obteve a maior parte de seus conhecimentos acerca da doutrina de Platão por intermédio das obras de Plotino.

Sendo assim, admitindo que Descartes refletiu de maneira original, desenvolvendo argumentos apenas por meio de sua razão, sem recorrer a algo externo (como seria o caso dos escritos de Agostinho) e de que o filósofo francês não teve qualquer contato com a obra do bispo de Hipona, nem mesmo indiretamente, pode-se concluir que essas duas possibilidades infirmam a tese de

³⁰ Essa informação, de que Descartes foi questionado a respeito da semelhança entre suas reflexões e as de Agostinho, está expressa nas *Notas Complementares* ao livro *A Trindade*, elaboradas por Nair de Assis Oliveira, e que integram o texto principal. Trata-se, no caso, da Nota 29, relativa ao Livro X (p. 644).

uma possível influência das ideias agostinianas no trabalho posterior de Descartes. Contudo, da mesma forma como ocorre com os argumentos que defendem que a filosofia cartesiana inspirou-se na obra de Agostinho, tais possibilidades são insuficientes para infirmar a tese de maneira definitiva. O próprio Étienne Gilson reconhece a impossibilidade de emitir um parecer final sobre o assunto, de modo que não fosse possível qualquer interpretação contrária.

Jamais poderemos saber sem dúvida em que medida Descartes possa ter sido tocado, direta ou indiretamente, por Santo Agostinho ou pela tradição agostiniana; por outro lado, seria imprudente confundir o que há de original no *Cogito* cartesiano, mas o parentesco das doutrinas é evidente mesmo para quem não faça a comparação dos textos em detalhe; para um e outro filósofo a dúvida cética é uma doença de origem sensível para a qual a evidência do pensamento puro é o remédio, e essa primeira certeza abre a rota que, através da demonstração da espiritualidade da alma, conduz à prova da existência de Deus (GILSON, 2010, p. 93).

Considerações finais:

Tendo em vista a exposição precedente, que demonstrou as possibilidades de que a filosofia cartesiana tenha assimilado alguns elementos da obra de Agostinho, cabe ressaltar novamente a dificuldade em optar pela aceitação ou rejeição da hipótese. A analogia entre o trabalho dos dois filósofos é evidente em determinados aspectos, mas as diferenças entre eles, aliada ao contexto histórico que condicionou a reflexão de cada um, ora com preocupações eminentemente religiosas ou epistemológicas, é algo que não pode ser desconsiderado.

Diante do problema, variadas interpretações podem ser igualmente possíveis. Pode-se defender que as ideias dos autores são muito semelhantes, e que isso fundamenta a tese da influência agostiniana; ou que dadas as diferenças

concernentes aos objetivos que cada filósofo teve ao elaborar seu pensamento, há um reforço da ideia de que tal tese não se verifica. Entretanto, há uma terceira via, que de certa forma é uma síntese das duas anteriores, ao propor que, devido às semelhanças apontadas, provavelmente houve uma apropriação de alguns aspectos do pensamento de Agostinho, mas que isso poderia ter sido simplesmente uma mera inspiração para Descartes, que embora partindo de uma estrutura argumentativa muito parecida com a de Agostinho, conduziu suas investigações de forma completamente diferente, elaborando o *cogito* a sua maneira e originalidade. Esta parece ser a ideia mais plausível, mas dada a ausência de fontes históricas adicionais, o entendimento não pode ser conclusivo.

Referências

AGOSTINHO, S. *A Cidade de Deus: Contra os pagãos*. Parte II. 7. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006. Coleção Pensamento Humano.

———. *A Trindade*. 4ª ed. São Paulo: Paulus, 2008. Coleção Patrística. Volume 7.

———. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995. Coleção Patrística. Volume 8.

COSTA, J. S. A filosofia cristã. In: REZENDE, A. (org.) *Curso de Filosofia*. 9. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: SEAF, 1998, p. 74-84.

DESCARTES, R. *Discurso do Método*, in *Os Pensadores*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

———. *Meditações*, in *Os Pensadores*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

———. *Objecções e Respostas*, in *Os Pensadores*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

GILSON, E. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010.



ENTRE VIDA E MORTE – A ANTROPOLOGIA NA FILOSOFIA DE HENRY BERGSON E NA PSICANÁLISE DE SIGMUND FREUD

ADRIANA DE ALBUQUERQUE GOMES¹

RESUMO

O autor discute as noções de vida e morte no pensamento antropológico de Henri Bergson (1859-1941) e de Sigmund Freud (1856-1939), com o objetivo de identificar quais seriam os principais pontos de contato e de divergência entre esses autores.

Palavras-chave: Vida; morte; Henri Bergson; Sigmund Freud.

BETWEEN LIFE AND DEATH – THE ANTHROPOLOGY IN THE PHILOSOPHY OF HENRY BERGSON AND THE PSYCHOANALYSIS OF SIGMUND FREUD

ABSTRACT

The author discusses the notions of life and death in the anthropological thought of Henri Bergson (1859-1941) and Sigmund Freud (1856-1939), aiming to identify the main points of contact and divergence between these authors.

Keywords: Life; death; Henri Bergson; Sigmund Freud.

Introdução

¹ Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos - UFSCAR

Inseridos em um mesmo contexto intelectual², Henri Bergson (1859-1941) e Sigmund Freud (1856-1939) sempre refletiram sobre os múltiplos aspectos envolvidos na relação entre a ordem humana e a esfera da natureza. Assim sendo, filhos de uma mesma época, mas, oriundos de áreas distintas – Bergson, um filósofo, Freud, um médico – ambos fizeram notar a singularidade do *vivant humain* em sua existência concreta, na medida em que suas obras partiram do pressuposto de que o *anthropos* encontrar-se-ia constantemente confrontado com as dificuldades impostas pela vida³. Artífices de uma teoria geral do humano, ou melhor, de uma antropologia no sentido filosófico do termo, esses autores buscaram, portanto, identificar o que diferenciaria os seres humanos não apenas da natureza, mas, principalmente, na natureza. Destarte, tomando como base essas considerações iniciais, o presente artigo tem como objetivo central discutir a presença das noções de vida e morte no pensamento antropológico de Bergson e Freud, de modo a identificar os principais pontos de contato e de divergência entre esses autores.

O homem à luz da Teoria da Vida: a filosofia de Henri Bergson

² Fazemos referência ao início do século XX, ou, nos termos de Frédéric Worms, “o momento 1900 em filosofia”, *Belle Époque* filosófica que assiste ao florescimento das Ciências do Homem e na qual tem destaque a reflexão sobre o papel da memória na vida psíquica. Cf. WORMS, F. (Org.). *Le moment 1900 en philosophie*. Presses Universitaires du Septentrion, 2004.

³ Tal é a leitura que Canguilhem faz da filosofia da vida de Bergson e que, a nosso ver, também poderia ser aplicada à psicanálise freudiana. Cf. CANGUILHEM, G. *Commentaire au troisième chapitre de L'évolution créatrice*. In: BERGSON, H. (1907). *L'Évolution créatrice*. Ed. Critique sous la direction de F. Worms. Table Analytique et notes de Arnaud François, Paris: PUF, 2007.

No artigo *La philosophie française*, publicado originalmente em 1915, Bergson (1972) delimita a originalidade e a singularidade da filosofia francesa produzida na Modernidade, destacando duas tendências importantes de uma tradição inaugurada por Descartes: a primeira tendência diria respeito ao vínculo estreito entre filosofia e ciência positiva, enquanto a segunda estaria vinculada ao imenso interesse de filósofos franceses pela psicologia. Logo, avessa a assumir a forma de grandes sistemas, a filosofia francesa moderna, de acordo com Bergson, poderia ser definida por sua vocação para a manutenção de um contato permanente com a vida. Ainda no mesmo texto, Bergson afirma que, se os três séculos precedentes viram o nascimento e o desenvolvimento das ciências abstratas e concretas da matéria inorgânica – matemática, mecânica, astronomia, física e química –, o século XIX aprofundara as ciências da vida: vida orgânica e, até um certo ponto, vida social. Mas, qual seria, efetivamente, a relação de Bergson com a tradição que ele analisa e como ele elabora, em seu percurso, uma filosofia da vida?

Vejamos. Em 1901, cinco anos após a publicação de *Matéria e memória*, obra que o consagrou no cenário filosófico, na célebre comunicação sobre o paralelismo psicofísico e a metafísica positiva, Bergson (1972) afirma que pretende continuar o trabalho dos cartesianos sem, apesar disso, deixar de considerar a grande complexidade da ciência de seu tempo. Na perspectiva aberta pelo autor, a relação do espiritual ao corporal passa a ser considerada um fato que se apresenta à observação. Torna-se evidente, então, que apenas uma metafísica renovada, ou seja, fundada na pesquisa empírica, possibilitaria ao filósofo delimitar o intervalo – *l'écart* – entre o pensamento e as condições físicas nas quais este pensamento se exerce. É ela, pois, que nos esclarecerá a “relação do homem, ser pensante, ao homem, ser vivo, e, conseqüentemente, o que se

poderia denominar *a significação da vida*” (BERGSON, 1972, p. 464, grifos no original). Eis, aqui, pois, uma primeira dificuldade: qual seria, afinal, essa significação da vida?

Bergson recusa-se a nos oferecer uma fórmula, já que não nos encontramos diante de uma tese, isto é, de uma conclusão definitiva. Ele nos oferece, sim, sua concepção de vida – ainda que provisória, já que o autor insiste no caráter progressivo do seu método de pesquisa – segundo a qual a vida consiste em um “imenso esforço empreendido pelo pensamento para obter da matéria algo que a matéria não desejaria lhe dar” (*Ibid.*, p. 485-486). Nesse contexto, graças à superioridade de seu cérebro, o homem conseguiria triunfar. E isso se explicaria pelo fato do instrumento cerebral conferir ao humano o poder de compor continuamente hábitos motores – ao contrário do animal, cuja capacidade de contração desses mesmos hábitos seria bastante limitada. Por conseguinte, Bergson define o homem como “um animal esportivo” (*Ibid.*, p. 486). Além deste aspecto, temos que considerar também que a superioridade de nosso cérebro residiria na possibilidade de liberação que ele nos dá em relação ao automatismo corporal, permitindo-nos criar ininterruptamente novos hábitos. Para Bergson, “o exercício normal da atividade humana se definirá cada vez melhor pelo aprofundamento da própria vida” (*Ibid.*, p. 487).

Ora, em 1907, ano de publicação de *A evolução criadora*, livro que lhe valeu um prêmio Nobel de literatura, Bergson deixará claro que, nesse exato momento de seu percurso intelectual, ele pretende aplicar as mesmas ideias já desenvolvidas no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* – obra na qual apresentara pela primeira vez a noção de duração⁴ – à vida em geral, que será considerada pelo filósofo também do ponto de vista psicológico. Desse modo,

⁴ Conceito essencial da filosofia de Bergson, a duração diz respeito a um dado interior da consciência humana. De modo geral, trata-se da experiência psicológica da continuidade temporal.

logo no primeiro capítulo de *A evolução criadora*, Bergson (1959, p. 503) afirma que o tempo é o estofo mesmo da vida psicológica, para adiante concluir que, quanto mais aprofundarmos a natureza do tempo, mais compreenderemos que “duração significa invenção, criação de formas, elaboração contínua do absolutamente novo”. Ou seja, ao pensar a vida a partir da *durée réelle*, Bergson coloca em relevo sua continuidade indivisa e sua dimensão criadora. Mas é ainda nesse mesmo capítulo que Bergson retomará considerações tecidas em *Matéria e memória* com o intuito de demonstrar que a duração consiste no progresso contínuo do passado que se amplia sem cessar, do mesmo modo que se conserva indefinidamente. Nesse sentido, não se poderia falar da memória em termos de uma consciência que tão somente seria capaz de esclarecer a situação presente e auxiliar a ação que se prepara. Isso porque, fundamentalmente, para Bergson, é a memória que permite ao homem ser livre. Logo, no terceiro capítulo de *A evolução criadora*, Bergson apresentará a consciência como sinônimo de invenção e de liberdade. Assim, o filósofo argumentará que, enquanto o animal só escapa do automatismo por um pequeno instante, com o homem, a consciência se libera; apenas com o homem, então, a consciência pôde atingir o máximo de suas possibilidades. O homem continua, pois, indefinidamente o movimento vital, embora não conserve consigo todas as tendências contidas no *elã* original⁵. Nas palavras de Bergson (*Ibid.*, p. 721, grifos no original):

Tudo se passa como se um ser indeciso e incerto, que poderemos chamar, se quisermos, homem ou super-homem, tivesse tentado realizar-se e só tivesse conseguido ao abandonar no caminho uma parte de si mesmo. Esses retalhos são representados pelo resto da animalidade (...).

⁵ Na leitura deleuziana, o *elã* consistiria em uma totalidade prestes a se diferenciar, sendo que a vida se confundiria com esse mesmo movimento de diferenciação.

Deleuze (1999) observa que para Bergson, somente no homem o impulso vital conseguira “passar” de uma forma bem sucedida e que, por esse motivo, o homem seria a própria razão de ser do desenvolvimento da vida. Aqui, uma interrogação se impõe: como Bergson termina por conciliar um certo “antropocentrismo”⁶ com a idéia da participação do homem em um movimento criador do universo, em que a natureza do eu é a mesma do todo? Deleuze explica que o privilégio concedido por Bergson ao homem no processo evolutivo só pode ser compreendido se considerarmos a relação entre inteligência e sociabilidade. A chave da questão está, para Deleuze, no intervalo entre esses dois termos. Mas, o que haveria, então, nesse espaço? Segundo Deleuze, a resposta é clara: a intuição. No entanto, ele sublinha que Bergson daria uma resposta distinta da sua e apontaria a inserção da emoção criadora nesse intervalo. Deleuze (1999, p. 91) diz:

E o que seria essa emoção criadora senão, precisamente, uma Memória cósmica, que atualiza ao mesmo tempo todos os níveis, que libera o homem do plano ou do nível que lhe é próprio para fazer dele um criador, um ente adequado a todo o movimento da criação? Tal encarnação da memória cósmica em emoções criadoras, tal liberação ocorre, sem dúvida, em almas privilegiadas. (...) A emoção criadora é a gênese da intuição na inteligência. Portanto, se o homem acede à totalidade criadora aberta, é por agir, é por criar, mais do que por contemplar.

⁶ No terceiro capítulo de *A evolução criadora*, Bergson (1959, p. 720, grifos nossos) afirma: “Todavia, nosso cérebro, nossa sociedade e nossa linguagem são apenas sinais exteriores e diversificados de uma única e mesma *superioridade interna*. Eles revelam, cada qual a sua maneira, o sucesso único, excepcional, que a vida obteve em um determinado momento de sua evolução. Eles traduzem a *diferença de natureza*, e não apenas de grau, que *separa* o homem do resto da animalidade”.

Na visão de Bergson (1959, p. 721), “uma humanidade completa e perfeita seria aquela onde as duas formas de atividade consciente [a inteligência e a intuição] alcançariam seu pleno desenvolvimento”. Em *O pensamento e o movente*, o filósofo questiona:

Com efeito, o que é a inteligência? A maneira humana de pensar. Ela nos foi dada, como o instinto à abelha, para comandar nossa conduta. (...) Originariamente, ela tende à fabricação, manifestando-se por uma atividade que prenuncia a arte mecânica e por uma linguagem que anuncia a ciência, – todo o resto da mentalidade primitiva permanece como crença e tradição (*Ibid.*, p. 1319).

Como podemos perceber, ao lado da inteligência, seria possível constatar a existência de uma outra faculdade, a qual permitiria uma espécie diferente de conhecimento, a saber, a intuição. Bergson repreenderá, então, aqueles que a confundem com um instinto ou sentimento. Isso porque, a seu ver, a intuição consistiria, efetivamente, em um esforço que representa a atenção que o espírito concede a si mesmo, sendo que essa atenção suplementar poderia ser desenvolvida e cultivada metodicamente. Bergson deixa claro, portanto, que intuição e inteligência representariam duas direções opostas do trabalho consciente: enquanto a intuição caminha no mesmo sentido da vida, a inteligência iria ao sentido inverso. É nesse contexto, pois, que a seguinte recomendação do filósofo adquirirá seu significado mais profundo:

Tentemos enxergar, não mais exclusivamente com os olhos da inteligência, que apenas apreende o todo feito e que vê do exterior, mas com o espírito, ou seja, com aquela faculdade de ver que é imanente à faculdade de agir e que jorra, por assim dizer, da torção do querer sobre si mesmo (*Ibid.*, p. 707).

Deleuze (1999, p. 91) comenta que, de acordo com Bergson, no âmbito da própria filosofia, há ainda muita contemplação suposta e tudo se passa como se a inteligência já fosse penetrada pela emoção, pela intuição. Por isso, mais profundamente que os filósofos, no pensamento bergsoniano, as grandes almas são as dos artistas e dos místicos – “pelo menos os ligados a uma mística cristã, que Bergson descreve como sendo, inteiramente, atividade superabundante, ação, criação”. Qual seria, então, a relação entre intuição filosófica e mística cristã? Em *As duas fontes da moral e da religião*, Bergson (1932/1978) afirma que os místicos abandonam os falsos problemas. Ora, considerando-se que Deleuze (1999, p. 7-8) aponta a intuição como “um dos mais elaborados métodos da filosofia” (p. 7) e que sua primeira regra consistiria em “aplicar a prova do verdadeiro e do falso aos próprios problemas, denunciar os falsos problemas, reconciliar verdade e criação no nível dos problemas”, torna-se evidente, então, que Bergson atribuirá um grande valor filosófico à experiência mística.

Assim, em *As duas fontes*, Bergson (1932/1978, p. 207) argumenta que “a experiência mística estende aquela que nos conduz à doutrina do impulso vital”. De maneira similar, a arte, sublinha Bergson (1959), demonstra que uma extensão das faculdades perceptivas seria possível. Isso porque, o artista, ao se destacar da realidade, ou seja, preocupando-se menos com a dimensão positiva e material da vida, poderia ser considerado um “distraído” e, paradoxalmente, tornar-se-ia capaz de ver além, na medida em que a necessidade de agir tende sempre a limitar o campo da visão humana. Bem entendido, Bergson nos coloca aqui diante de um dado antropológico. Seria possível, então, explicar a superioridade do homem a partir da atividade artística e da experiência mística? Como entender a distração como algo que amplia nossas possibilidades se, em 1902, em discurso proferido no *Lycée Voltaire*, Bergson (1972, 559) afirma que o animal é o “grande distraído da natureza”, sempre à mercê das impressões que lhe vêm de fora,

sempre exterior a si mesmo, enquanto o homem se recolhe e se concentra? Ao que tudo indica, a chave da questão estaria não apenas na concepção bergsoniana de inteligência, mas também na noção de vontade⁷ - “força capaz de se desenvolver por si mesma” (*Ibid.*, p. 1203) – e no tema da ultrapassagem de si pelo homem. Bergson (1959, p. 500) diz: “temos razão de dizer que o que nós fazemos depende do que somos; mas é preciso acrescentar que nós somos, em certa medida, o que nós fazemos e que nós nos criamos continuamente a nós mesmos”. Destarte, para Bergson, do mesmo modo que a vida consciente ultrapassa a vida cerebral, ela suplanta, também, de alguma maneira, a si própria. Aqui, é o próprio filósofo quem lança a questão:

Se, então, em todos os domínios, o triunfo da vida é a criação, não devemos, pois, supor que a vida humana tem sua razão de ser em uma *criação* que pode, diferentemente daquela do artista e do sábio, prosseguir ininterruptamente em todos os homens: a *criação de si por si*, a *ampliação da personalidade* por um esforço que obtém muito de pouco, qualquer coisa de nada e acrescenta sem cessar ao que já existia de riqueza no mundo (*Ibid.*, p. 833, grifos nossos)?

Bergson (*Ibid.*, p. 824) esclarece, então, que “a matéria é inércia, geometria, necessidade. Mas, com a vida aparece o movimento imprevisível e livre. O ser vivo escolhe ou tende a escolher. Seu papel é criar”. Em síntese, podemos concluir que o homem é um indivíduo criador por sua capacidade de ultrapassar a espécie. Logo, sua singularidade estaria diretamente ligada ao fato de, nele, a individualidade sobrepujar a forma geral da espécie. Por outro lado,

⁷ No terceiro capítulo de *A evolução criadora*, Bergson (1959, p. 696, grifos no original) observa: “Para que nossa consciência coincidissem com algo de seu princípio, seria necessário que ela se destacasse do *tudo feito* e se ligasse ao *se fazendo*. Seria necessário que, retornando e operando uma torção sobre si mesma, a faculdade de ver não fizesse mais que *um com o ato de querer*”.

Bergson afirma que a individualidade apresenta uma infinidade de graus e que, em nenhum lugar, nem mesmo no homem, ela consegue se realizar plenamente. Bergson prefere apontar, então, a existência de uma tendência à individuação. Destarte, “quem diz espécie diz parada coletiva, e a existência completa é mobilidade na individualidade” (BERGSON, 1932/1978, p. 258). É nesse contexto que Bergson contrapõe, portanto, a inteligência ao instinto. Mas é preciso ressaltar que não há inteligência onde não seja possível descobrir traços de instinto, do mesmo modo que o instinto encontrar-se-ia envolto por uma franja de inteligência. Haveria, portanto, entre essas duas formas de atividade psíquica – nas quais devemos vislumbrar dois métodos diferentes de ação sobre a matéria inerte – uma diferença de complicação ou de perfeição.

O instinto é, pois, necessariamente especializado, sendo apenas a utilização, na direção de um objeto determinado, de um instrumento determinado. Ao contrário, o instrumento fabricado inteligentemente é imperfeito. (...) Para cada necessidade que ele satisfaz, ele cria uma necessidade nova, e assim, ao invés de fechar, como o instinto, o cerco de ação onde o animal vai se mover automaticamente, ele abre a essa atividade um campo indefinido, no qual ele a impulsiona cada vez mais longe e a torna cada vez mais livre (BERGSON, 1959, p. 614)

Pois bem. No segundo capítulo de *A evolução criadora*, Bergson lança a questão: “a qual data nós podemos remontar a aparição do homem na face da Terra?” A resposta, ele nos dá logo em seguida: “no momento em que se fabricaram as primeiras armas, os primeiros objetos” (*Ibid.*, p. 611). No homem, diz o autor, a independência se torna completa, já que a mão humana pode executar todo tipo de trabalho. Partindo dessa constatação, Bergson caracteriza, então, a inteligência humana como a faculdade de fabricar objetos artificiais, objetos que, por sua vez, possibilitam a fabricação de outros objetos, o que traz

ao homem a possibilidade de invenção, criação. Entre a invenção e suas consequências, há, pois, um enorme hiato, ou melhor, uma extraordinária desproporção. Em Bergson, portanto, o *Homo sapiens* cederá seu lugar de destaque ao *Homo faber*.

Não podemos deixar de mencionar ainda que, a imagem do *elã vital* associa-se a imagem de uma espécie humana que realiza um esforço para ultrapassar sua própria condição: sempre avante, decerto, mas a matéria também é apresentada como um obstáculo a ser contornado. A fabricação de instrumentos, então, conferiria ao homem meios de se defender de seus inimigos, do frio e da fome. Desse modo, a inteligência humana compensaria a insuficiência natural dos meios naturais que o homem dispõe para lidar com a adversidade presente no mundo. Poderíamos dizer que o *Homo faber* caracterizar-se-ia, assim, por uma impotência diante da natureza? Não, nada nos leva a crer nesta hipótese, na medida em que o triunfo do homem se afirma por sua própria insuficiência. O domínio da matéria faz da espécie humana uma espécie soberana e, por conseguinte, superior, por representar o ponto culminante da evolução dos vertebrados. Logo, se na filosofia bergsoniana as formigas podem ser consideradas mestres do subsolo, o homem, nessa mesma perspectiva teórica, é visto como mestre da superfície terrestre. É propriamente o “déficit do instinto”, a distância do ato à ideia, que se tornará consciência. O déficit consiste, pois, no estado normal da inteligência. Sofrer contrariedades, diz Bergson, é sua essência mesmo. Portanto, ao mesmo tempo em que o pensamento se insere na vida e se concentra na ação, ele toma consciência de sua natureza e também de sua independência em relação à matéria. Por outro lado, fundamental se faz destacar que, para Bergson, a vida social seria imanente à inteligência, começaria com ela, no entanto, dela não derivaria. Ainda mais importante, Bergson deixa entrever também que, quando a inteligência se

expande em desmedida – tal como no progresso técnico desenfreado, apontado como verdadeiro motor da modernidade em *As duas fontes* – ela pode colocar em perigo a própria vida do homem na Terra. Quer dizer, se o *anthropos*, na obra de Bergson, consiste essencialmente no sujeito inteligente, essa mesma inteligência que o faz triunfar na vida, quando excessiva, empurrá-lo-ia para o abismo da morte. Logo, ao que tudo indica, haveria uma necessidade antropológica de não ir muito além, ou seja, o florescer da humanidade dependeria da instituição de balizas que, paradoxalmente, garantiriam seu desenvolvimento e sua manutenção. Assim, os limites do intelecto cumpririam uma função vital para a espécie humana. Pois bem. Vejamos, então, como Freud lida com questões similares no âmbito do pensamento antropológico que ele elabora no interior da psicanálise.

O homem à luz do dualismo pulsional: a psicanálise de Sigmund Freud

A princípio, cabe esclarecer que, ao longo de toda sua produção teórica, Freud dispensou pouca atenção à questão do intelecto. Decerto que, no início de sua carreira, ainda como neurologista, ele já havia procurado esclarecer alguns processos cognitivos, principalmente a memória. No entanto, aqui, é preciso destacar que, na metapsicologia criada por Freud na primeira década do século XX, ou seja, nos primórdios do movimento psicanalítico, operou-se fundamentalmente a distinção entre instinto (*Instinkt*) e pulsão (*Trieb*). Isso porque, para Freud, o ser humano seria, em síntese, um ser pulsional. Mas, efetivamente, o que o fundador da psicanálise entenderia por pulsão? Em 1915, ele caracteriza a pulsão como uma força contínua, proveniente de fontes de

estímulo no interior do organismo. Trata-se, então, de um processo dinâmico, de uma força que atinge o sujeito humano a partir de dentro, mobilizando-o para a ação. Por sua constância, a pulsão torna-se, portanto, irremovível, o que significa afirmar que, dela, não se pode fugir (FREUD, 1915/2006a). Assim sendo, Freud (1915/2006b; 1925-1926/1999) reserva o termo instinto para qualificar um comportamento animal fixado por hereditariedade, característico da espécie, pré-formado no seu desenvolvimento e adaptado a seu objeto. Desse modo, ao contrário do instinto, a pulsão não teria um objeto pré-determinado que, só ele, a satisfaria. “Esse objeto é, num certo sentido, acidental e descoberto a partir da experiência” (MONZANI, 2005b, p. 126).

Em outros termos, enquanto nos animais parece haver uma relativa adequação entre seus impulsos e as funções biológicas que os solucionam, no homem, tudo indica, parece habitar uma inadequação ou, em outras palavras, parece que nele há um excesso que deve ser trabalhado e operado de maneira diferente e num nível diferente, já que as funções biológicas são incapazes de absorvê-lo. (...) Tudo parece indicar que é essa inadequação inicial, geradora desse excesso, que vai funcionar como a condição elementar de humanização. Ela, do ponto de vista freudiano, não é evidentemente a única, nem talvez a mais importante nesse processo de superação da animalidade e da constituição do ser humano e da cultura. (...) Mas essa condição é, com certeza, o ponto de partida, o pressuposto “econômico” (no sentido psicanalítico do termo) de todo esse longo e complicado processo (*Ibid.*, p. 133, grifos no original).

Mas, se o sistema nervoso, como diz Freud (1915/2006, p. 147) é um “aparelho ao qual foi conferida a função de livrar-se dos estímulos que lhe chegam”, percebe-se que, por consistir em uma força contínua e inevitável, a pulsão impõe a esse sistema “exigências muito mais elevadas”.

Podemos então concluir que são as pulsões, e não os estímulos externos, os verdadeiros motores dos progressos que levam o sistema nervoso, com sua capacidade de realizações ilimitadas, a seu atual nível de desenvolvimento. É claro que nada nos impede de considerar que as próprias pulsões, ao menos em parte, sejam os precipitados da ação de estímulos externos que, no curso da filogênese, modificaram a substância viva. (...) Se abordarmos agora a vida psíquica do ponto de vista biológico, a pulsão nos aparecerá como um conceito limite entre o psíquico e o somático, como o representante psíquico dos estímulos que provêm do interior do corpo e alcançam a psique, como uma medida da exigência de trabalho imposta ao psíquico em consequência de sua relação com o corpo (*Ibid.*, p. 148).

Todavia, à pulsão não é possível ter acesso direto. Ela só é conhecida por meio de seus representantes psíquicos. Verifica-se, portanto, em Freud, “uma ‘psiquização’ da pulsão, que se constitui exatamente no momento em que ela se solda a uma representação, que funcionará, agora, como sua delegada no plano psíquico” (MONZANI, 2005b, p. 126). Nesse sentido, Guattari, em entrevista concedida a Da Costa e Gondar (1995, p. 102), defende, por exemplo, a existência de “uma relação de imanência entre a pulsão e o inconsciente”. Mas, eis que, em 1920, a noção de pulsão é revisada e definida da seguinte maneira:

Uma pulsão seria, portanto, uma força impelente interna ao organismo vivo que visa a restabelecer um estado anterior que o ser vivo precisou abandonar devido à influência de forças perturbadoras externas. Trata-se, portanto, de uma espécie de elasticidade orgânica, ou, se preferirmos, da manifestação da inércia na vida orgânica. Esta concepção de pulsão pode causar algum estranhamento, pois estamos habituados a ver a pulsão como o fator que impele à mudança e ao desenvolvimento, enquanto agora temos que reconhecer nela justamente o contrário: a manifestação da natureza conservadora do ser vivo (FREUD, 1920/2006, p. 160).

A partir de então, “o esforço por restabelecer um estado anterior” torna-se um caráter universal das pulsões (*Ibid.*, p. 180), sendo a inércia deduzida do movimento – elasticidade – de retorno. Mas, qual seria esse estado anterior? Freud (1920/2006, p. 161-162) esclarece:

Em um certo momento, as propriedades da vida devem ter sido despertadas na matéria inanimada por uma ação de forças que ainda não conseguimos imaginar. Pode ter sido um processo semelhante àquele que posteriormente fez surgir em uma determinada camada da matéria viva o que denominamos consciência. A tensão que foi gerada na substância até então inanimada buscava por todos os meios distensionar-se e desmanchar-se, e assim nasceu a primeira pulsão, a pulsão de retornar ao estado inanimado.

Destarte, para Freud (p. 161, grifos no original), “o objetivo de toda vida é a morte, e remontando ao passado: *O inanimado já existia antes do vivo*”. “Uma vez que o *pulsional* é o signo de uma inscrição da tendência à morte no âmago de todo ser vivente”, Freud defende a “tese de uma prioridade ontológica da morte sobre a vida”, transtornando todas as idéias tradicionais a respeito do *telos* da “vida, entendida como movimento de crescente aperfeiçoamento, complexificação e evolução de suas formas” (GIACÓIA JR., 2008, p. 65). Por outro lado, os impulsos aparentemente garantidores da vida – presentes na teoria das pulsões consolidada em 1915 – seriam, em última instância, “desvios de duração”, na medida em que possibilitam que “todo organismo vivo se defenda das ameaças externas de destruição, com o propósito último de morrer sua própria morte, de lutar com todas as suas forças para assegurar essa possibilidade” (*Ibid.*, p. 83). Desse modo, as pulsões de vida seriam apenas desvios permanentes no caminho da morte. Nesse percurso desviante atuaria uma contradição irresolúvel “entre a tendência íntima do pulsional e o efeito produzido por sua atuação, uma

dialética que mantém em adiamento perene o destino final: o retorno ao inorgânico” (*Ibid.*, p. 94).

Essa dialética será retomada por Freud (1930/2010) em *O mal-estar na civilização*. A partir deste texto, o fundador da psicanálise defende que, do mesmo modo que as tendências de felicidade individual e de união com outros seres têm de lutar entre si no interior de cada indivíduo humano, os processos de evolução individual e cultural também precisam defrontar-se e disputar território. Destarte, os confrontos pulsionais imperariam tanto na vida inconsciente do indivíduo quanto em sua vida social. O sentido da evolução cultural, diz Freud, deixa de ser obscuro quando esse confronto pulsional é explicitado, na medida em que tal luta consiste no conteúdo essencial da vida. Mas, de que meio se vale a cultura para inibir a agressividade, manifestação explícita da pulsão de morte? A resposta está na história do desenvolvimento psicológico do homem, já que nela se constata que a agressividade se volta contra o eu, para ser retomada por uma parte dele, a consciência moral, que manifesta a agressividade que o eu desejaria exprimir a respeito dos outros. Freud (1930/2010, p. 99) defende, pois, a tese de que toda renúncia pulsional cria a consciência, que, então, exige mais renúncia pulsional. Por conseguinte, “a civilização só se sustenta graças à pulsão de morte colocada a serviço da moral” (RAULET, 2002, p. 78). Percebe-se, portanto, que, na etapa final do percurso freudiano, o conceito de pulsão diz respeito “à unidade do natural e do social nas relações que os corpos entretêm com o mundo que o circunda” (*Ibid.*, p. 95).

No último capítulo de *O mal-estar na civilização*, Freud (1930/2010, p.115) afirma: “assim como um planeta circula em volta do seu astro central, além de rodar em torno do seu próprio eixo, também o ser humano participa do curso evolutivo da humanidade, enquanto segue seu caminho de vida”. Referindo-se especificamente à luta entre pulsões de vida e de morte, Freud (p.113) diz:

Ela caracterizaria o processo cultural que se desenrola na humanidade, mas refere-se também ao desenvolvimento do indivíduo e desvendaria, além do mais, o próprio segredo da vida orgânica. Parece indispensável pesquisar as relações que existem entre os três processos. (...) O processo cultural da humanidade e o desenvolvimento do indivíduo são também processos vitais, e, portanto, participam da característica mais ampla da vida.

Para Raulet (2002, p.79), o fato de Freud apresentar o processo cultural como uma modificação do processo vital pode nos dar a impressão de que ele sustenta a parte final de seu texto em uma filosofia da vida. Todavia, na leitura que o autor faz do texto freudiano, tal impressão se desfaz na medida em que é a pulsão de morte a chave do mistério da vida orgânica. Ora, a nosso ver, as questões levantadas por Raulet demandam uma investigação mais apurada, visto que, a este respeito, não há consenso entre os principais comentadores da psicanálise. Hyppolite (1959), por exemplo, defende a existência, em Freud, de uma filosofia da vida, tal como em Bergson, só que na obra do fundador da psicanálise, não se trataria de uma evolução criadora, mas, sim, de uma representação do aparelho mental.

Chama nossa atenção, igualmente, o fato de Freud, da mesma forma que Bergson, ter sofrido o impacto de toda uma linhagem de teóricos da evolução. Nesse contexto, identificamos, por exemplo, a tentativa freudiana de explicar a gênese das formas anímicas e suas variações do ponto de vista de uma memória coletiva, ou seja, de edificar uma filogenia na qual fosse possível evidenciar as aquisições do psiquismo humano – *phylogenetischen Erwerbungen* – herança arcaica do homem que deveria ser buscada na proto-história da espécie (FREUD 1909/1999; FREUD, 1923/2007). No entanto, nesse ponto específico, o próprio Freud (1923/2007, p. 47) reconhece os embaraços que enfrenta: “A inclusão da

filogênese [na discussão acerca das instâncias psíquicas], todavia, traz-nos novas questões tão problemáticas que sentimos a tentação de bater em retirada”. Por outro lado, em todo seu percurso, Freud deixa claro que não se trata de estabelecer uma equivalência entre psicanálise e biologia, mas sim de demonstrar que, no pulsional, está a história da espécie, na medida em que nossas pulsões são portadoras das leis da natureza em geral. Seguindo Lamarck, Freud (1915/2006, p.148) defende, então, que as pulsões são “precipitados da ação de estímulos externos que, no curso da filogênese, modificaram a substância viva”. Contudo, para além da adesão à visão embriológica de seu tempo – para a qual a ontogênese repetiria a filogênese – Freud destaca uma especificidade humana e cultural que altera profundamente o percurso, interfere na síntese e na fusão entre pulsões e retroage sobre todo arco pulsional: as pulsões se enlaçam a representações e afetos organizados como linguagem. Como se vê, Freud (*id.*) nos apresenta um sistema complexo e abrangente no qual as pulsões se fusionam e se desfusionam, se enlaçam e se liberam, transitando entre o corpo e a psique em um processo profundamente dinâmico. Enquanto dura a vida, esse sistema será entrecortado por inúmeras formas de regulação, todas precárias, visto que estamos sempre diante de forças incapazes de serem totalmente dominadas.

Pois bem, fundamental se faz destacar também que, no *Projeto de uma psicologia*, Freud (1895-1950/1995, p.32, grifos no original) afirma que “o desamparo inicial do ser humano é a *fonte originária* de todos os *motivos morais*” e isso porque, nos primórdios da vida humana, o infante só poderia buscar alívio para seus estados de tensão interna atraindo a atenção de um agente prestativo que, apenas ele, encontrar-se-ia em condições de alterar o meio circundante. “A motivação deste só pode ser a de impedir a morte, que, na ausência de sua intervenção, seria inevitável”. Aqui, de acordo com Gabbi Jr. (1995, p.132) está

expressa a crença de Freud em um naturalismo ético, na medida em que “as ações humanas estão fundadas em duas vivências fundamentais: a busca de prazer e a esquiva da dor”.

Compreende-se, então, que o desamparo, ao qual Freud se refere, está diretamente relacionado ao funcionamento do aparelho psíquico, já que este se encontra regulado de forma a evitar o desprazer – acúmulo de excitações – e buscar o prazer, isto é, a descarga da excitação. “É por isso que Freud denominou originalmente o princípio regulador do aparelho psíquico de princípio do desprazer-prazer [...]” e, “[...] só mais tarde, de princípio de prazer” (MONZANI, 2005a, p. 161-162). Tal princípio teria essencialmente uma “orientação *mortuária*”, pois, afinal, sua meta seria “[...] expulsar, evacuar e, se possível, reduzir a zero o estado de excitação presente no aparelho.” “Ora, estar num estado de inexcitabilidade total não é exatamente o equivalente à morte?” Monzani questiona (*Ibid.*, p. 164). Desse modo, Freud nos apresenta um aparelho neuropsicológico “extremamente *defensivo*”, que não visa à expansão da potência – nos moldes de Nietzsche – mas o aniquilamento, a morte (*Ibid.*, p. 166).

Em essência, podemos dizer que Freud postula a existência, no ser humano, de uma “[...] inadequação básica entre a produção energética e a capacidade fisiológico-neurológica de escoá-la. Isto é, entre a quantidade de excitação (desprazerosa, por definição), que é gerada, e os meios normais para descarregá-la, existe uma defasagem”. Na base dessa concepção negativa do prazer – visto que o aparelho não age com a finalidade de produzir um estado positivo de bem-estar, mas no sentido de atingir o nada – parece estar uma “desvalorização da vida” e este seria, de acordo com Monzani (*Ibid.*, p. 167) “[...] um dos grandes problemas que Freud nos legou”.

Assim, rastreando, ainda que brevemente, o itinerário dos dois autores aqui considerados, é possível perceber que, especificamente em Bergson, o pensamento sobre o humano torna-se central, isto é, não meramente acessório ou secundário em sua doutrina, na medida em que lhe permite garantir certa coerência da filosofia da vida. É desse modo, então, que em *A evolução criadora*, a espécie humana, dotada de inteligência, é apresentada como a única capaz de prolongar a indeterminação inerente à vida. Todavia, Bergson nos alerta que, em excesso, a mesma inteligência que colocara o *anthropos* no topo da evolução torna-se, paradoxalmente, mortífera para a manutenção das sociedades humanas. Nesse sentido, a antropologia bergsoniana vai apontar a necessidade de uma “justa medida”, de um equilíbrio, e, assim fazendo, acabará por desempenhar, em última instância, um papel ético. Ora, a nosso ver, é exatamente esse o ponto em que a filosofia de Bergson entra em divergência com a psicanálise, pois, em Freud, o pensamento sobre o homem comparece, de fato, para mostrar que essa “justa medida” consiste em um ideal inatingível. Concluímos, então, que, tanto para Bergson, como para Freud, no *anthropos*, o psíquico oscilaria entre os pólos da vida e da morte. A diferença entre esses dois modos de conceber tal oscilação diria respeito, fundamentalmente, a uma questão de princípio: enquanto na filosofia bergsoniana a vida seria vista como princípio primeiro, na psicanálise essa função caberia à morte.

Referências

- BERGSON, H. *Oeuvres*. Édition du Centenaire. Paris: PUF, 1959.
- . *Mélanges*. Paris: PUF, 1972.
- . (1932). *As duas fontes da moral e da religião*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- DA COSTA, R.; GONDAR, J. Vídeo entrevista com Felix Guattari. In: MOURA, A. H. *As pulsões*. São Paulo: Escuta/EDUC, 1995.
- DELEUZE, G. *Bergsonismo*. São Paulo: Ed. 34, 1999.
- FREUD, S. (1895/1950). *Projeto de uma psicologia*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- . (1915). Pulsões e destinos das pulsões. In: ----- . *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*, volume I. Rio de Janeiro: Imago, 2004.
- . (1920). Além do princípio de prazer. In: ----- . *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*, volume II. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- . (1923). O Eu e o Id. In: ----- . *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*, volume III. Rio de Janeiro: Imago, 2007.
- . (1930). *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- GABBI JR., O. Notas críticas sobre *Entwurf einer Psychologie*. In: FREUD, S. (1895). *Projeto de uma psicologia*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- GIACÓIA JR., O. *Além do princípio do prazer: um dualismo incontornável*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- HYPPOLITE, J. *Figures de la pensée philosophique*. Tome I. Paris : PUF, 1972.
- MONZANI, L. R. O paradoxo do prazer em Freud. In: FULGENCIO, L.; SIMANKE, R. T. (Orgs.). *Freud na filosofia brasileira*. São Paulo: Escuta, 2005a.
- . O suplemento e o excesso. In: FULGENCIO, L.; SIMANKE, R. T. (Orgs.). *Freud na filosofia brasileira*. São Paulo: Escuta, 2005b.

RAULET, G. As duas faces da morte. In: LE RIDER, J. et al. (Orgs.). *Em torno de o mal-estar na cultura de Freud*. São Paulo: Escuta, 2002.



AS RELAÇÕES PERIGOSAS: A ANÁLISE DA MÁSCARA SOCIAL EM ROUSSEAU E DIDEROT

ADRIANE CAMPOS DE ASSIS REMIGIO¹

RESUMO

Pretendemos neste artigo desenvolver o tema da máscara social em Rousseau e Diderot. Rousseau foi um crítico do excesso de civilidade de sua sociedade, por ele caracterizado como máscara social. Suas críticas podem ser encontradas em obras como o Discurso sobre a origem e os fundamentos sobre a desigualdade entre os homens e no Emílio. Este buscava, assim, a transparência moral e social. Diderot, entretanto, parece assimilar a metáfora da máscara social de maneira a demonstrar que se a sociedade já se encontra corrompida, a verdade pode ser descoberta sob o véu mascarado da ironia. Esta suposição pode encontrar fundamento em O sobrinho de Rameau, escrito publicado postumamente. Nosso objetivo é relacionar o tema da máscara social em Rousseau e Diderot com o filme Ligações perigosas dirigido por Stephen Frears, procurando perceber neste a construção da metáfora da máscara social. Propomos pesquisar o índice de transparência em Rousseau, e, em Diderot, buscaremos perceber o caráter imoral que se torna útil ao dizer a verdade por meio da ironia. Verificaremos se há a possibilidade de afirmarmos a preponderância de uma das interpretações – a de Rousseau ou a de Diderot – em relação ao filme, ou se, de fato, só podemos analisá-lo a partir da coexistência de ambas as críticas sociais.

Palavras chaves: Máscara social. Verdade. Ironia.

LES LIAISONS DANGEREUSES: L'ANALYSE DU MASQUE SOCIAL CHEZ ROUSSEAU ET DIDEROT

RÉSUMÉ

Dans cet article, nous avons l'intention de développer le thème du masque social chez Rousseau et Diderot. Rousseau a été un critique de l'excès de civilité de sa société, ce qu'il a qualifié comme « masque social ». Ses critiques peuvent être trouvées dans des oeuvres telles que le Discours sur l'origine et les fondements

¹ Mestranda em filosofia na UFG.

de l'inégalité parmi les hommes, et Émile. Rousseau a cherché la transparence morale et sociale. Diderot, de l'autre côté, semble saisir la métaphore du masque social afin de démontrer que si la société est déjà corrompue, la vérité peut être découverte sous le voile masqué de l'ironie. Cette hypothèse peut trouver fondement dans *Le neveu de Rameau*, un écrit publié à titre posthume. Notre objectif est de rapporter le thème du masque social chez Rousseau et Diderot au film *Les liaisons dangereuses* du directeur Stephen Frears, pour qu'on puisse comprendre comment le film construit la métaphore du masque social. Nous proposons de rechercher l'indice de transparence chez Rousseau, et chez Diderot nous investiguerons le caractère immoral qui se fait utile quand on dit la vérité par l'ironie. Nous verrons, enfin, s'il y a la possibilité d'affirmer la prépondérance d'une des interprétations – celle de Rousseau ou celle de Diderot – dans le film, ou si, en fait, on ne peut que l'analyser à partir de la coexistence de ces deux critiques sociales.

Mots-clés: Masque social. Vérité. Ironie.

Introdução: As relações perigosas

O tema deste artigo é a máscara social nas filosofias de Rousseau e Diderot. Este tema é importante no contexto do século XVIII pelas relações e jogos de poder baseados em polidez e em civilidade que se estabeleceram entre as pessoas da época. Ambos os filósofos abordaram o tema, no entanto, sob perspectivas diversas. Rousseau utiliza a metáfora da máscara para criticar a sociedade que faz uso desta, buscando, assim, uma transparência social e moral. Em contrapartida, acreditamos que Diderot utiliza o jogo teatral na tentativa de demonstrar que em uma sociedade corrompida, a ironia pode ser a fonte de maior verdade. Em nossa análise, utilizaremos o filme *Ligações Perigosas* baseado no romance homônimo de Choderlos de Laclos, como meio de reflexão sobre o tema. Tanto o romance quanto o filme refletem os hábitos e costumes do período histórico em questão. Nossa intenção é partir do contexto histórico, da

descrição de personagens que refletem o tema da máscara em atitudes e gestos, a fim de relacioná-los ao pensamento de Rousseau e de Diderot.

Ao lermos o romance ou assistirmos ao filme², percebemos que a trama gira em torno de uma vingança principal: Mme. de Merteuil fora abandonada por um antigo amante, Visconde de Bastide, que pretendia casar-se com a filha de sua prima Mme. de Volanges, a ingênua Cécile. O plano de vingança de Mme. de Merteuil é pedir ao Visconde de Valmont – seu também ex-amante – que seduza Cécile para que o Visconde de Bastide seja humilhado no casamento ao descobrir que sua esposa não é casta. Valmont recusa-se a seduzi-la, pois já tem em vista conquistar Mme. de Tourvel, uma senhora casada amiga de sua tia. No entanto, este resolve voltar atrás na decisão de não seduzir Cécile, por saber que Mme. de Tourvel havia sido avisada (pela Mme. de Volanges) de sua tentativa de conquistá-la, o que acaba por gerar uma outra vingança particular. O desenrolar da trama mostrará, além do uso exemplar da máscara social, um desfecho trágico, movido por uma série de vinganças encadeadas.

Os aspectos apresentados por Laclos, e adaptados por Christopher Hampton (roteirista), são essenciais para entendermos os elementos característicos desta sociedade do século XVIII, e nos ajudarão a formar uma melhor imagem dessa sociedade.

Um olhar sobre a sociedade

² Notamos que uma das personagens tem o nome alterado na passagem do romance para a adaptação cinematográfica. O Conde de Gercourt passa a chamar-se na adaptação do romance pelo cinema de Visconde de Bastide, mas os demais personagens são nomeados de acordo com o romance, quais sejam: Madame de Merteuil [Glenn Close], o Visconde de Valmont [John Malkovich], e Mme. de Tourvel [Michelle Pfeiffer], além de outros personagens secundários, importantes para a história, como a ingênua Cécile, interpretada por Uma Thurman.

A sociedade oitocentista do romance de Laclos é descrita por Norbert Elias na obra *A sociedade de corte*, a qual apresenta os elementos característicos desse período, os mesmos encontrados no romance supracitado.

No capítulo IV "Particularidades da figuração aristocrática de corte", Elias escreve sobre a necessidade dos aristocratas manterem um *status*, fazendo com que o termo *économie* fosse desprezado, eles precisam gastar proporcionalmente ao título que possuíam. Como nos fala nesta passagem: "Durante os séculos XVII e XVIII, assim como na França, na Inglaterra também havia períodos de acirrada competição por prestígio e *status* no seio das camadas sociais mais altas, o que se expressava na construção de casas suntuosas" (ELIAS, 2001, p.86).

Não é à toa que Laclos utiliza o termo *liaisons*, em francês, que significa "ligações" ou "relações" para descrever o elemento essencial de seu romance, porque nessa sociedade ser rico, ter luxo, dinheiro, propriedades não é o essencial, o essencial é que os outros percebam o que eu tenho, os outros vejam que eu tenho. Assim as relações sociais seriam o foco de todo o jogo de poder. Dessa forma, o que havia de mais valioso a um aristocrata era o *olhar dos outros sob si mesmo*, já que é esse olhar que eleva ou rebaixa o status social.

O cálculo era mais um importante elemento pois a maneira de lidar uns com os outros era feita de forma extremamente pensada, não havendo espaços para espontaneidades. Consequentemente a isso se coaduna um cálculo referente até mesmo aos sentimentos. Dessa forma, os sentimentos eram evitados quando se apresentavam de forma desmedida, demonstravam descontrole e assim eram vistos como um sinal de inferioridade. Percebemos, então, que o espaço para o espontâneo não existe; tudo é polido, calculado, pensado e mesmo encenado.

A máscara social em Rousseau e Diderot

A obra *Ligações perigosas* exhibe a sociedade oitocentista como o retrato de uma aristocracia luxuosa, ociosa, cuja preocupação com o olhar dos outros sobre os bens e propriedades que cada um possuía era muito intensa. Contudo, não era apenas no âmbito econômico que esse olhar do outro se mostrava importante, mas também nas relações sociais, regidas por um excesso de civilidade. Essa é a mesma sociedade da qual falam Rousseau e Diderot, filósofos contemporâneos entre si. Para que entendamos essa sociedade, é preciso conhecer algumas mudanças ocorridas no período.

Uma dessas mudanças é relativa ao termo "Civilização"; segundo Jean Starobinski, tal termo representava um "*abrandamento dos costumes*" (STAROBINSKI, 2008, p.14), um "*desenvolvimento da polidez*" (STAROBINSKI, 2008, p.14). Tal conceito era um marco de esperança no desenvolvimento da sociedade, intensificado com a Revolução Francesa. Antes da Revolução, tal termo já vinha sendo utilizado, segundo o autor, no mínimo desde o século XVI e significava apenas: "Levar à civilidade, tornar civis e brandos os costumes e as maneiras dos indivíduos" (STAROBINSKI, 2001, p.11).

Os enciclopedistas também fizeram com que a utilização do termo ganhasse esse sentido de "tornar polido", associado, nesse período das Luzes, ao sentido próximo do termo *progresso*. Porém, nem todos os enciclopedistas estavam de acordo com esse pensamento.

Quem se mostrava em desacordo era Jean-Jacques Rousseau. O filósofo genebrino parte desse pensamento contrário para criticar a sociedade: ele atenta para o excesso de luxo e o excesso de civilidade, por acreditar que ambos tornavam as pessoas ociosas. No empenho para adquirir maior polidez, todos desejariam maior acesso aos bens materiais, de maneira que maior seria o

consumo e a tendência à valorização do luxo. Nesse contexto, a busca pelas comodidades trazidas pelas ciências e as artes seria mais importante do que o cultivo da virtude necessária aos cidadãos.

É importante frisar que essas críticas de Rousseau possuíam em sua base um ideal de transparência, de retorno ao que há de mais natural no homem. O luxo não poderia participar de seu ideal de transparência; este que se estende ao próprio Rousseau, na busca por transparência e sinceridade de si mesmo, como veremos mais adiante.

Assim, a valorização do luxo seria um fator de corrupção moral já que desenvolve a perversão de nossos dois sentimentos naturais, quais sejam, o "amor de si" e a "piedade". O *luxo* transformaria esses sentimentos naturais em egoísmo e vaidade (sentimentos pervertidos que necessitam da aceitação social). No século XVIII a preocupação com o luxo teria se tornado desmesurada, havendo assim um exagero em seu uso. Dessa maneira, a vaidade e o egoísmo, nascidos do luxo, fizeram com que as pessoas se preocupassem com o "olhar do outro", gerando um excesso de polidez que transparece como hipocrisia e não como expressão verdadeira dos sentimentos.

Percebemos no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* que Rousseau empreende uma análise mais detida sobre as origens dos sentimentos sociais que levariam não só ao desejo pelo luxo, mas também, e mais gravemente, ao desejo de ser aceito de maneira já convencionalizada pelo social.

Para isso, Rousseau retorna à hipótese do estado de natureza no qual o homem encontrava-se como um selvagem, vivendo sob o jugo de seus instintos e sob a proteção de seus sentimentos mais naturais: a piedade e o amor de si. Porém, isso se altera na medida em que o estado natural passa (após séculos) a sofrer mudanças (naturais) mais significativas, e os homens iniciam a formação de

grupos (num estágio do estado natural conhecido como sociedade nascente) para ajuda mútua. O Estado civil ainda não estava fundado, mas as primeiras relações já se formavam e, com isso, o olhar sobre o outro começava a florescer. Como afirma Rousseau:

Os homens habituaram-se a reunir-se diante das cabanas ou em torno de uma árvore grande; o canto e a dança, [...] tornaram-se a distração... Cada um começou a olhar os outros, e a desejar ser ele próprio olhado, passando assim a *estima pública* a ter um preço. (ROUSSEAU, 1983a, p. 263 - grifo nosso)

Ocorre a mudança também dos sentimentos naturais, é como se eles comessem a corromper-se. Assim, lemos: "Para proveito próprio, foi preciso mostrar-se diferente do que na realidade se era. *Ser e parecer tornaram-se duas coisas totalmente diferentes*" (ROUSSEAU, 1983a, p. 267 - grifo nosso). Ou seja, o olhar do outro e o que o outro poderia pensar é o que move a ação dos homens a partir de então.

É possível perceber, portanto, a primeira alusão que Rousseau faz nessa obra ao que chamamos *máscara social*. Para Rousseau o homem usa a "máscara da bondade" (ROUSSEAU, 1983a, p.267) a fim de relacionar-se com os outros, existindo então uma rede de relações que parecem ser calculadas: concorrência e rivalidade de um lado, oposição de interesses de outro, mas interesse em lucrar à custa dos outros.

Já para Diderot, a questão da máscara social aparece de forma menos explícita. O *sobrinho de Rameau*³ é um exemplo da crítica social empreendida por

³ Obra publicada postumamente e que gerou grande interesse em Goethe, que traduziu a obra lida por Hegel nessa tradução. Hegel chega a citar essa obra na *Fenomenologia do espírito* para demonstrar o que ele chamou de "dilaceramento da consciência", devido a impossibilidade de uma realização ética já que nessa sociedade a lisonja e polidez em

Diderot. A obra é composta em forma de diálogo entre os dois personagens: o filósofo indicado pelo nome “eu” e o sobrinho do grande músico Jean-Philippe Rameau, o qual é retratado como alguém que vivia sustentado pelo dinheiro do tio. Na obra, o sobrinho é intitulado por “ele”.

O filósofo encontra então o sobrinho de Rameau, em um Café parisiense. O sobrinho é uma figura paradoxal, um ser misto de “altivez e de baixaza, de bom senso e desatino” (DIDEROT, 1979, p. 2). O “ele” [o sobrinho] é um personagem que se mostra sem pudor algum em relação às coisas consideradas más em sua sociedade.

Após a apresentação do personagem do sobrinho, inicia-se seu diálogo com o filósofo, o personagem do sobrinho ainda é uma incógnita, já que Diderot não nos apresenta uma descrição dele. O filósofo pergunta ao personagem por que ele parece ter tanto desprezo pelos homens considerados bons ou sublimes, e até mesmo por seu tio. O sobrinho fala então que o que ele despreza nessas pessoas é o fato de elas usarem algo que as disfarça, como se não fossem verdadeiras, já que se importam apenas consigo mesmas, não sabendo ser, como diz o sobrinho: “cidadão, pai, mãe, irmão, parente, amigo. Cá entre nós, é necessário assemelhar-se a ele [seu tio] sob todos os aspectos, mas não querer ser farinha do mesmo saco” (DIDEROT, 1979, p. 7).

Sentimos nessa fala do Sobrinho uma ironia em grau muito intenso, que parece ocupar o lugar da *verdade*. O filósofo, por sua vez, parece colocar-se na figura do moralista, daquele que cobra do Sobrinho uma postura sempre boa, ou

excesso eram as marcas essenciais do séc. XVIII. Hegel entende, através da obra de Diderot, que essa consciência dilacerada é um movimento dialético do espírito. Assim, “a experiência do sobrinho de Rameau tem um conteúdo de verdade. Como se seu cinismo fosse, no final das contas, momento fundamental no interior do processo doloroso de formação da consciência-de-si” (SAFATLE, 2007, p.43). Devido a esse movimento dialético ser uma parte no processo chamado de “dialética da verdade”, tal consciência desintegrada era incapaz de qualquer sinceridade, pelo uso da ironia, mas não havia o engano de fingir ser o que não se é.

melhor, sempre boa em relação às expectativas da sociedade. É por intermédio de suas ironias que percebemos que a sociedade já está em um nível de corrupção muito alto e que, por isso, até mesmo a moralidade não pode ser levada a sério.

Apesar de concordar com o entendimento de que a sociedade polida de sua época havia alcançado um alto grau de corrupção, Rousseau não acreditava que a moralidade tivesse perdido sua relevância, o que se percebe na leitura do *Emílio*. Ele inicia o Livro IV da obra falando sobre a passagem da infância à adolescência (ou melhor, o que hoje consideramos adolescência, já que o termo não existia em sua época). O autor questiona como podemos incutir no coração dos jovens os primeiros movimentos para a bondade. Sua resposta é por uma via negativa: “Não façais com que nele germinem o orgulho, a vaidade, a inveja, através da imagem enganosa da felicidade dos homens; não exponhais logo a seus olhos a pompa das cortes, o luxo dos palácios, o atrativo dos espetáculos” (ROUSSEAU, 2004, p. 288).

O preceptor de Emílio deverá preocupar-se em tornar de fato seu pupilo feliz, e não dar a ele apenas a impressão e aparência de felicidade. Considerando que sempre julgamos a felicidade por essa amostra aparente dela, o autor adverte: “O homem do mundo está inteiro em sua máscara. Não estando quase nunca em si mesmo, é sempre um estrangeiro e sente-se pouco à vontade quando é obrigado a voltar a si. O que ele é nada é, o que parece ser é tudo para ele” (ROUSSEAU, 2004, p. 300).

Podemos perceber, portanto, que os filósofos Rousseau e Diderot criticam a sociedade sob perspectivas diferentes. Em Rousseau, essa crítica é exposta por meio de um discurso moralista mais explícito atrelado a um anseio por explicitar a verdade da sociedade na qual ele está inserido: excessivamente polida, civilizada,

beirando a hipocrisia. Já em Diderot, acreditamos que o discurso irônico é o veículo mais utilizado para fazer críticas muito semelhantes às de Rousseau.

Partiremos agora para a análise das duas formas de interpretação da máscara social mediante a utilização da adaptação cinematográfica do romance de Laclos.

As "relações perigosas" e a máscara social: pela verdade e pela ironia

Antes de iniciarmos a análise do filme, precisamos entender a passagem feita por Christopher Hampton do romance para a tela. Para isso, utilizaremos o artigo "Les liaisons dangereuses na tela" de Marcelo Bulhões, artigo esse que nos mostrará tal passagem. O autor preocupa-se em dizer que o roteiro não foi fiel à obra de Laclos, tampouco Frears em sua direção. Esta não é a nossa ver uma grande questão, como Rousseau, pensamos ter qualquer ficção liberdade de criação, e não dever de responder ao critério de fidelidade.⁴ O romance é disposto na forma epistolar entre os personagens, as cartas nos fazem entender o sentimento de cada um e seu olhar sobre os demais. Mas como este recurso não é o ideal para uma disposição cinematográfica, Frears optou por utilizar as cartas, apenas em determinados momentos com o recurso de um narrador, sendo que as outras cartas foram transcritas na forma de cenas dramatizadas entre os personagens. Além disso, ele não utilizará a câmera como um dos interlocutores que recebe uma carta, a câmera assume o papel de um voyeur, sem abandonar de todo a forma epistolar.

Iniciaremos agora a análise do filme *Ligações perigosas* buscando possíveis relações com o pensamento de Rousseau e o de Diderot. A inspiração para

⁴ Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. Os devaneios do caminhante solitário; *Quarta caminhada*, p.48–51, tradução Julia da Rosa Simões. – Porto Alegre. RS: LP&M, 2014.

utilização desses dois filósofos – em relação a utilizarmos o longa-metragem como meio de reflexão sobre a questão da máscara social – partiu de vários fatores, dentre eles, a época retratada em *Ligações perigosas* é a mesma das críticas de ambos os autores, o tema da vaidade e do excesso de civilidade que está presente tanto no filme quanto na crítica dos filósofos, o tema da máscara que está presente em todos, dentre outros aspectos serviram de inspiração para a utilização desses pensadores.

Assim, como nele encontramos elementos das críticas de ambos os filósofos, buscaremos entender se há a preponderância de uma das interpretações sobre a outra, ou se podemos entender o filme apenas pela coexistência das duas formas de crítica: pela verdade e pela ironia.

Entre os elementos iniciais que chamam a atenção estão o cenário e as vestimentas do filme. Os figurinos e as locações inserem o espectador no ambiente luxuoso, como era o da corte francesa do século XVIII: propriedades imensas, espaçosas, nas quais os aristocratas se reuniam, dando a impressão de que luxo e ociosidade eram preponderantes nessa sociedade. Isso é muito bem apresentado por Frears logo na cena inicial do filme: Mme. de Merteuil prepara-se para receber a visita do Visconde de Valmont, e ele, por sua vez, prepara-se para visitá-la. A fim de retratar isso, existe um acompanhamento desde que ambos acordam, mostrando a preparação para o banho por um dos empregados, o café da manhã e todos os serviços reunindo-se para vesti-los.

Até esse momento, vemos que as críticas de Rousseau poderiam ser utilizadas para analisar essa cena que expõe as cerimônias cotidianas do luxo aristocrático. Mas, não é apenas essa interpretação possível no filme todo: há um outro diálogo, logo depois de os protagonistas se encontrarem, quando Merteuil conta sobre a vingança que quer realizar contra seu antigo amante, e Valmont afirma que pretende seduzir a Mme. de Tourvel. Ao explicar o porquê, Valmont

dá a entender que o quer para pôr à prova a santidade do casamento e a fé religiosa dessa Madame. Isso sim daria prestígio a ele. Ou seja, nesse momento ele age como o sobrinho de Rameau da obra de Diderot, buscando, pela imoralidade, demonstrar que a moralidade já se perdeu. Caso ele conseguisse seduzir uma mulher casada, religiosa, conseguiria comprovar que todos os que se fazem passar por pessoas morais, na verdade estão tão ou mais corrompidos que ele, quem, ao menos, mostrou sempre ser imoral. Isso lembra as palavras do sobrinho de Rameau quando explica ao filósofo que os moralistas são os que menos se preocupam com suas famílias, pois valorizam apenas sua aparência social.

Portanto, estamos diante de uma obra que contempla a abordagem de ambos os filósofos do séc. XVIII. Poderíamos afirmar, como hipótese, que esta obra, em geral, apresenta muitos elementos das críticas de Rousseau à máscara social – como na cena que relataremos a seguir –, e que o elemento da crítica de Diderot estaria concentrado na personagem de Valmont e na personagem da Mme. de Merteuil, mas mesmo essa personagem apresenta em seu discurso elementos da crítica rousseauiana, quando ela afirma que desde muito cedo entendera a que papel estava fadada uma mulher: "o de permanecer em silêncio e obedecer"⁵. De certa forma esse papel, segundo diz, se tornara uma conveniência perfeita para ouvir e observar as pessoas. O mais importante é que ela afirma não se preocupar com o aparente, com o que as pessoas mostravam, e sim com o que elas queriam esconder. A personagem nesse caso mostra a potência manipuladora inerente ao uso da máscara, já que toda essa percepção se faz por detrás desse jogo teatral. Podemos então perceber que a máscara é algo inerente a todos nesse contexto. No mesmo contexto de manipulação, Merteuil e Valmont resolvem iniciar Cécile em uma educação obscena, assim nos

⁵ FREARS, Steven. 1989, 34'20".

mostra Eliane Robert Moraes em seu texto *O efeito obsceno*, fazem tal iniciação para que ela estivesse no controle de seu papel, assim como Merteuil sempre o esteve.⁶

Assim, as situações vividas por essas pessoas são como uma encenação teatral, como se o exagero nas "caras e bocas" fosse proposital para que percebêssemos que todos, de fato, usam máscaras. Portanto, o que Rousseau já nos dizia desde seu *Discurso sobre as ciências e as artes*, e mais enfaticamente em seu *Discurso sobre a origem da desigualdade*, em relação a um polimento exacerbado que beira a hipocrisia faz-se aqui presente.

Essa máscara não é eterna e inquebrantável, o último ato ou o encaminamento do filme para o final nos demonstra isso: há uma reviravolta na trama. Quando Mme. de Merteuil percebe que Valmont está realmente apaixonado por Mme. de Tourvel, ela resolve manipulá-lo, como sempre fez com seus amantes e todos os demais, e quando Valmont percebe que deixou-se manipular – terminando assim sua relação com Mme. de Tourvel, ele resolve reverter tal situação.

Poderíamos em princípio pensar que as críticas feitas por Rousseau à sociedade oitocentista seriam as mais apropriadas como referência, devido a toda sombra de mistérios e hipocrisia que permeia o filme. Obviamente que existem também traços de ironia na narrativa, o que seria condizente com a ótica de Diderot.

Mas, há um elemento que precisa ser colocado à prova para que cheguemos a uma conclusão sob a abordagem pela qual melhor conseguiremos enxergar o filme. O que é necessário por à prova é o índice de transparência buscado por Rousseau. O genebrino, com sua obra *As confissões* funda o gênero autobiográfico na filosofia, seu intuito ao escrever essa obra é o de ser

⁶ Cf. MORAES, Eliane Robert. *O efeito obsceno*. Cadernos pagu. 2003. p. 123.

"absolutamente sincero". Para Rousseau, ser sincero equivaleria a conhecer a fundo a si mesmo, como nos fala Carla Milani Damião no texto *A reconfiguração do conceito de sinceridade em teorias pós-modernas*:

O conhecimento de si mesmo equivale à narrativa sincera, transparente e verdadeira. Este conhecimento, metaforicamente, caracteriza-se como a “estética do coração”, em outras palavras, a narrativa da sinceridade que pressupõe o conhecimento de si mesmo ao dizer: “sinto meu coração”. (DAMIÃO, 2015, p. 17)

É no mesmo sentido de uma sinceridade (esse conhecimento de si) e da busca pela verdade que se fundamentam suas críticas à sociedade francesa de seu século, assim, elas se baseiam em um ideal de transparência⁷. Trata-se, em Rousseau, de retirar-se a máscara.

Nos atos finais desse filme, a máscara cai: Valmont resolve seu jogo de poder com Mme. de Merteuil preferindo morrer em um duelo de espadas, mas pedindo a seu opositor que espalhasse por toda a cidade as cartas de Mme. de Merteuil – nas quais todas as vinganças seriam reveladas – e, nesse momento, é o mais verdadeiro dos homens, fazendo com que sua máscara caia, e revele-se sem ironia seu verdadeiro amor por Mme. de Tourvel.

No entanto, questionamos: é mesmo possível existir, numa trama romanesca movida pelo desejo de vingança, o ideal de transparência buscado por Rousseau? A queda das máscaras, tanto de Valmont quanto de Merteuil, se dá baseada em uma vingança, na qual a personagem se vê desmascarada, em seu ambiente público predileto, o teatro. Para uma abordagem rousseauiana, essa queda das máscaras mesmo sendo causada por sentimentos legítimos – o amor e

⁷ O ideal de sinceridade e transparência em Rousseau causou uma grande influência em toda uma cultura a qual acreditamos que reverbera até hoje, nossa pesquisa não abrange essa repercussão, no entanto, mais sobre o assunto pode ser lido em: DAMIÃO, *A reconfiguração do conceito de sinceridade em teorias pós-modernas*. 2015, p. 19-33.

a vingança –, foi gerada em uma situação de dissimulação, sendo suas causas consideradas ilegítimas. Portanto, o elemento da ironia se mostra predominante, afirmamos então a existência das duas formas de interpretação sobre a obra, mostrando que, se levarmos em consideração as causas da queda das máscaras no filme, poderá haver uma predominância da interpretação da obra pela ótica de Diderot. No entanto, não descartamos a existência do moralismo de Rousseau.

Considerações finais

Buscamos enfatizar neste artigo as abordagens de Rousseau e de Diderot frente à questão da máscara social. Ambos entendiam a sociedade de sua época como pautada num "olhar do outro sobre si", o qual tinha suas raízes no cultivo do luxo e no ideal de "civilização" valorizado nesse contexto, que tendia a uma polidez das ações.

Porém, cada abordagem é feita de uma forma diferente. As críticas de Rousseau são feitas com base em um ideal de transparência e verdade em relação à moralidade, demonstrado em suas principais obras. As críticas de Diderot, por outro lado, objetivavam justamente, mostrar a degeneração da sociedade oitocentista pela vertente da ironia; assim, muitas vezes a figura do moralista era ridicularizada, e na figura do imoralista é que estava centrada a verdade. Dessa forma, era o imoralista que mostrava que a sociedade estava coberta por máscaras.

Por fim, buscamos entender essas duas abordagens sob o viés da análise de uma obra cinematográfica – *As ligações perigosas* de Stephen Frears – tentando discernir se nela haveria ou não a preponderância de uma das abordagens.

Chegamos, então, à conclusão de que nessa obra co-existem elementos da crítica social de ambos os autores, mas que por conta do ideal de transparência

buscado por Rousseau não podemos partir do pressuposto de que esta abordagem se sobressai. Terminamos então por afirmar que a abordagem por Diderot é a que se mostra mais pertinente, tendo em vista toda a caracterização irônica e sarcástica dos elementos presentes em tal obra, os quais nos fazem perceber que os personagens mais imorais podem ser os que menos vestem máscaras.

Referências

BULHÕES, M. Les liaisons dangereuses na tela: ligações "perigosas" entre cinema e literatura. *Revista Alceu*. v.12 -n. 24 - p. 80 a 93, jan. - jun.2012. Disponível em:<<http://revistaalceu.com.puc.rio.br>>. Acesso em: 24 março. 2015.

DAMIÃO, C. M. A reconfiguração do conceito de sinceridade em teorias pós-modernas. *Revista Ideação*, n. 31, jan./jun. 2015. Disponível em: revistaideacao.com.br/p/atual.html. Acessado em: 22 jul. 2015.

DIDEROT, D. *O sobrinho de Rameau*. Traduções e notas de Marilena de Souza Chauí, J. Guinsburg. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Disponível em: <<http://charlezine.com.br/wp-content/uploads/2012/10/23-Diderot-Coleção-Os-Pensadores-1979.pdf>> Acesso em: 27 março. 2015.

ELIAS, N. *A sociedade de Corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Tradução de Pedro Sússekind; prefácio de Roger Chartier. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

FREARS, S. *Ligações perigosas* [Filme]. Produção de Christopher Hampton; Hank Moonjean; Norma Heyman. Direção de Stephen Frears. Roteiro original de Choderlos de Laclos; Roteiro adaptado: Christopher Hampton. Estados Unidos da América, 1989 (120min); Legendado Port. Disponível em:<<http://www.adorocinema.com/filmes/filme-4593/creditos/>>. Acessado em: 01 julho. 2015.

MORAES, E. R. O efeito obsceno. *Cadernos Pagu* [online], n. 20, p. 121–130, 2003.

ROUSSEAU, J.J. *As confissões*. Prefácio e Tradução de Wilson Lousada. Rio de Janeiro: Editora Ediouro, 1948.

------. *Os devaneios do caminhante solitário*. Tradução Julia da Rosa Simões. Porto Alegre: LP&M, 2014.

------. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. 3. ed. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983a.

------. *Emílio ou Da Educação*. 2. ed. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

STAROBINSKI, J. *As máscaras da civilização*. Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.



RESUMOS¹

DISSERTAÇÃO DEFENDIDA EM 2015/1 NO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA UFG

Estudo das ideias de justiça no pensamento político-filosófico de Jean-Jacques Rousseau

Caius Cesar de Castro Brandão

A compreensão das origens e dos fundamentos da justiça em Jean-Jacques Rousseau requer um estudo cuidadoso sobre as diferentes noções de justiça das quais o filósofo parece se valer, particularmente, no Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens, no Emílio, ou da educação e no Contrato social – princípios do direito político. Em primeiro lugar, a nossa investigação deve identificar e delinear com maior precisão quais ideias de justiça permeiam as três obras, apontando para as diferenças e semelhanças que elas mantêm entre si. Devemos indagar também sobre as suas genealogias e teleologias. Quando for o caso, devemos buscar conhecer a sua temporalidade e extensão, mas, em todos os casos, nos esforçaremos para compreender os seus modos e condições de existência. Uma análise sistemática dos seus elementos constitutivos contribuirá com o nosso objetivo de conhecer os seus atributos essenciais. Para realizarmos o nosso objetivo, trataremos as ideias de justiça como objetos a serem esclarecidos e lhes atribuiremos uma tipologia, com a qual sistematizaremos a nossa investigação. Em seguida, deverão ser investigadas as relações que os distintos modelos de justiça conservam entre si, e como eles compõem o todo do pensamento político-filosófico de Jean-Jacques Rousseau.

Palavras-chave: Justiça; Lei; Moralidade; Política; Ordem; Rousseau.

¹ A Equipe Editorial da Revista Inquietude convidou alunos(as) e ex-alunos(as) da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás (UFG) e de outras instituições a submeterem os resumos de suas monografias, pesquisas de iniciação científica e dissertações, defendidas a no período de 2014/1 a 2015/2 com vistas à publicação neste número. A par da produção acadêmica da Faculdade de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia no período mencionado ser bem maior, aqui são publicados apenas os resumos dos autores que atenderam ao nosso convite.

MONOGRAFIA DEFENDIDA EM 2014/1 NA FACULDADE DE FILOSOFIA DA UFG

A dimensão moral do mercado

Marcelo Rodrigues de Melo

Visto a grande importância que o mercado adquiriu em nossos tempos é interessante verificar as relações morais implícitas nas defesas ou críticas ao mercado. Essa análise se baseia nas principais linhas éticas, a consequencialista, a deontológica e a eudaimônica. Começando com o utilitarismo preferencialista, destacaremos, a defesa contingente do mercado devido a geração de mais riquezas e preservação da liberdade. Ambos os pontos ligados a felicidade geral que é o critério moral único utilitarista. Em oposição a essa posição, a segunda vertente a ser analisada será o libertarismo devido a sua relação intrínseca com o mercado. O ponto central para essa vertente se baseia em Kant para elaborar sua tese que ninguém tem o direito de usar um outro alguém sem o seu consentimento e que por isso qualquer política de tributação de renda consiste num roubo institucionalizado. A terceira vertente é o liberalismo igualitário, que assim como a anterior, se baseia em Kant, mas faz uma leitura mais elaborada. Partindo de uma concepção contratualista, que não parte do estado de natureza. Então a partir de um artifício de representação tendo por base a posição original e o véu de ignorância, elabora um processo racional e não contingente de definição de uma teoria da justiça. Especificamente em relação com o mercado o liberalismo o entende que deve haver regulação para preservar melhor a liberdade, a autonomia e lidar melhor com as contingências. A quarta vertente, o comunitarismo, se inspira em Aristóteles para defender uma concepção moral baseado em concepções substantivas de bem. Essa defesa é em parte baseada na crítica aos liberais e em parte na crítica ao mercado como corruptor de valores. O comunitarismo propõe a discussão política de valores como forma de amenizar esse problema. Por último, como uma resposta as críticas comunitarista, temos a vertente do liberalismo político, que reelabora a ideia liberal mas focada somente na política, tendo por base conceitos como razoabilidade e consenso sobreposto. Finalizamos abordando novamente o tema da corrupção de valores pelo mercado e exploramos possíveis defesas das outras vertentes.

Palavras-chave: Utilitarismo, Libertarismo, Liberalismo Igualitário, Comunitarismo, Liberalismo Político, Mercado, Corrupção, Posse de Si Mesmo, Posição Original, Véu de Ignorância, Concepção Substantiva do Bem, Conceito Sobreposto

MONOGRAFIA DEFENDIDA EM 2015/1 NA FACULDADE DE FILOSOFIA
DA UFFS

A recolocação da questão da verdade enquanto aletheia em Ser e Tempo

Douglas Schaitel

Este trabalho de conclusão de curso (TCC) busca analisar o conceito de aletheia a partir do estudo da obra *Ser e Tempo* de Martin Heidegger, a fim de inferir a problemática acerca de sua recolocação no projeto da ontologia fundamental, bem como a concepção da crítica heideggeriana ao conceito adequacionista de verdade. Para tanto, buscar-se-á demonstrar que a estruturação de uma nova ontologia proposta pelo autor não teria a necessidade da produção de um novo conceito de verdade, mas de seu tratamento mais adequado, pois trata-se de uma interrogação mais ampla enquanto um fenômeno de bases ontológico-existenciais, não apenas de um conceito proposicional lógico-semântico. Não obstante, partindo do fato de que a verdade se caracteriza como manifestação fenomenológica da questão do ser, trabalhamos primeiramente o parágrafo sétimo de *Ser e tempo*. Nessa parte, demonstramos a importância da fenomenologia enquanto método, isto é, enquanto via de acesso e modo de comprovação para se determinar o que deve constituir tema da ontologia, além de seu caráter hermenêutico, posto que a base conceitual adquirida neste momento coloca-se como condição de possibilidade da tematização das questões relativas à verdade. Em um segundo momento, expomos a noção tradicional de verdade, que Heidegger denomina como “verdade derivada”. Respectivamente, é trabalhado as ocorrências dessa teoria na *Metafísica* (livro IV), de Aristóteles, e nas *Quaestiones disputatae de veritate* (q. 1, a. 1), de Tomás de Aquino. Por fim, trabalhamos o núcleo do parágrafo 44 de *Ser e Tempo*, a fim de evidenciar como o autor se utiliza da concepção de aletheia para assinalar o modo fundamental da verdade como descoberta, e como isso caracteriza-se enquanto modo-de-ser próprio do *Dasein* e como isso implica numa consequente negação de verdades absolutas.

Palavras-chave: Verdade. Ser. fenomenologia. *Dasein*. adaequatio

ARTIGO PRODUZIDO EM INICIAÇÃO CIENTÍFICA (2014/2015) NA
FACULDADE DE FILOSOFIA DA UFRS

Compatibilismo e método dedutivo na *Ethica Eudemia*

Mariane Farias de Oliveira

O livro I da *Ethica Eudemia*, como é declarado por Aristóteles em 1217a18 (“Após essas coisas também terem sido apresentadas como preâmbulo [...]”), fornece-nos um preâmbulo à investigação, tendo como ponto culminante a passagem do capítulo 6 (1216b27-35). Tudo o que nos é apresentado tanto como prescrição quanto a própria introdução dos tópicos do tratado por meio dos endoxa é perfeitamente compreendido como uma clarificação dos endoxa é uma prova de consistência entre determinados conjuntos de crenças relevantes através dos quais podemos “filtrar” e transformar enunciados obscuros ou não-filosóficos em enunciados próprios da discussão filosófica, especialmente da filosofia moral.

No livro II, contudo, Aristóteles apresenta-nos um procedimento aparentemente diferente. Para que o filósofo defina as noções de eudaimonia e função própria (II 1, 1219a40), são introduzidas várias hipóteses que parecem um tanto estranhas à investigação (II 1, 1218b31-1219a19), pois não parecem ser endoxa, mas sim postulados, sendo assim aparentemente discrepantes do que fora prescrito no livro anterior. Allan defende a tese de que é possível utilizar as hipóteses como premissas de uma perfeita dedução conforme o método Euclidiano e que o filósofo teria abandonado tal método na *Ethica Nicomachea*. No entanto, se tomarmos o procedimento prescrito no livro I, parecerá que Aristóteles prescreveu algo no livro I e, no entanto, utilizou-se de outro procedimento, como mais adequado à investigação, no livro II, próximo do método Euclidiano.

Nossa hipótese de trabalho concentrar-se-á em considerar a prescrição metodológica de I 6 e sua relação com a tese do método quasi-matemático de Allan, que visa aproximar Aristóteles de um modelo Euclidiano, e as objeções de Karbowisk a Allan, bem como sua tese de que é possível tratar o livro II de acordo com a prescrição de I 6, passando sempre das opiniões e definições mais vagas às mais precisas.

Palavras-chave: Aristóteles; Ética Antiga; Método

A QUESTÃO DA EXISTÊNCIA DE DEUS EM EDITH STEIN

Rafael Carneiro Rocha

Há fontes em nossa consciência e na experiência imediata que nos aproximam da ideia de um ser supra-temporal e necessário que sustenta a vida do eu. Esse é o ponto de partida fenomenológico que Edith Stein se vale para elaborar sua demonstração a favor da existência de Deus, cuja argumentação também toma como elementos de apoio os conceitos de necessidade e de possibilidade da terceira via tomista, de maneira que a sustentação do meu ser só pode ser um ser que não é algum ser recebido. Contudo, proponho ainda que Edith Stein enfatiza sua argumentação filosófica favorável à existência de Deus por meio de uma “atitude de confiança”, caracterizada por um tipo de assentimento em que a adesão interior é ainda mais intensa do que o assentimento pelas vias fenomênica e metafísica.

Palavras-chave: Deus; Método fenomenológico; Realismo metafísico; Edith Stein.