

inquiétude

Revista dos Estudantes de Filosofia da UFG



V. 11 | **N. 02**
2020



Apoio:
FAFIL

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

INQUIETUDE

REVISTA DOS ESTUDANTES DE FILOSOFIA DA UFG, VOLUME 11.

Publicação semestral do corpo discente da Faculdade de Filosofia da UFG Goiânia, jun./dez. 2020 - ISSN: 2177-4838

CLASSIFICAÇÃO

Qualis-Capes – B4

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

Reitor: Edward Madureira Brasil

Vice-Reitor: Sandramara Matias Chaves

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

Faculdade de Filosofia (FAFIL)

Diretor: Hans Christian Klotz

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Coordenador: Guilherme Ghisoni da Silva

IMAGEM DA CAPA

Le Muse Inquietanti (1950) de Giorgio de Chirico (1888-1978). Exibida no *The hidden art treasures: 150 Italian masterpieces*, em Nápoles. Fotografia de Carlo Raso.

EDITOR-CHEFE

Renato Moscateli

EDITOR EXECUTIVO

Heitor Pagliaro

CONSELHO EDITORIAL

Adriano Correia Silva, UFG

Araceli Rosich Soares Velloso, UFG

Carmelita Brito de Freitas Felício, UFG

Claudia Drucker, UFSC

Desidério Murcho, UFOP

Ernani Pinheiro Chaves, UFPA

Gerson Brea, UnB

Hans Christian Klotz, UFG

Helena Esser dos Reis, UFG

Hilan Bensusan, UnB

José Gonzalo Armijos Palacios, UFG

José Ternes, UFG

Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd, UFU

Miroslav Milovic, UnB

Oswaldo Giacoia Júnior, Unicamp

Odílio Aguiar, UFC

EQUIPE EDITORIAL

Aline Stephanie Freitas

Anderson Carvalho dos Santos

Angélica Carvalho Sant'Anna

Arthur Brito Neves

Brenner Brunetto Oliveira Silveira

Eduardo Emanuel Ferreira Leal

Gabriel Caetano de Queiroz

João Pedro Andrade de Campos

Lorraynne Freitas

Mariana Andrade Santos

Marina Lacerda Machado

Rafael Arcanjo

Sabrina Paradizzo Senna

PROJETO GRÁFICO

Angélica Carvalho Sant'Anna

EDITORIAÇÃO

Angélica Carvalho Sant'Anna

SUPORTE TÉCNICO

Heitor Pagliaro

COLABORAÇÃO/REVISÃO

Marina Lacerda Machado

Sabryna Thais Silva Nogueira

CONTATOS

www.inquietude.org

revista.inquietude@gmail.com

inquietude
Revista dos Estudantes de Filosofia da UFG

Sumário

5 Editorial

Angélica Carvalho Sant'Anna

9 Entrevista com Heitor Pagliaro: desafios e conquistas nos 10 anos da Revista Inquietude

Por Artur Neves

18 A compreensão heideggeriana do conceito de metafísica

Tatiana Betanin

29 A crítica de Heidegger ao conceito de substância e à metafísica do subjectum: um embate com a teoria do conhecimento

Raphael Thomas Ferreira Mendes Pegden

45 A incorporação da ideia platônica no sistema metafísico de Schopenhauer

Jefferson Silveira Teodoro

62 Kant e o testemunho

Douglas Castro de Jesus

75 Os limites do hilemorfismo e o conceito de transsubstanciação em Tomás de Aquino

Luiz Felipe Alves Oliveira

91 Nietzsche e Ciência: viver experimental

Hercules Garcia da Silva Neto

106 Liberdade em Nietzsche: uma crítica à teoria psicanalítica do desejo

Elisa Souza de Oliveira

Editorial

Angélica Carvalho Sant'Anna

Os desafios enfrentados para a manutenção de um periódico de humanidades são inúmeros e continuamente reforçados por políticas que irresponsavelmente desconsideram a importância social das ciências humanas; com a *Revista Inquietude* não é diferente. É considerando o contexto político que a entrevista com Heitor Pagliaro, atual editor executivo da *Revista Inquietude*, nos comove e nos inquieta. Desde a sua criação – ele diz –, a revista busca ser um lugar de fala, um espaço que é importante inclusive para o desenvolvimento das demais ciências: “Se quisermos que a ciência brasileira tenha maior competitividade internacional e que as revistas brasileiras tenham maior ‘fator de impacto’, precisamos valorizar o trabalho de editoração científica feito no país, com financiamento e infraestrutura”. Heitor Pagliaro, que acompanha a revista desde sua criação, encerra as comemorações pelos 10 anos da *Inquietude*.

Os artigos desta edição têm como escopo os temas da metafísica e da teoria do conhecimento. Quem abre a nossa série de artigos cuidadosamente selecionados é uma mulher, Tatiana Betanin, trazendo *A compreensão heideggeriana do conceito de metafísica*. Ainda que ela trabalhe com termos específicos, a compreensibilidade do texto é louvável. Tatiane Betanin, ao mesmo tempo em que destrincha e alinha conceitos, questiona formulações. Esse movimento lhe permite, junto a Heidegger, responder à equação *meta + física*, cujo resultado é a própria filosofia. Além da exímia explicativa, ao conceituar a metafísica segundo Heidegger, o ponto alto da autora está na reavaliação do que seja o filosofar. A ideia de estranhamento, espanto ou, como ela coloca, a inquietação, é a ferramenta necessária “para filosofar nesses novos tempos”.

A discussão sobre Heidegger retorna no artigo de Raphael Pegden, agora focada numa crítica à metafísica da substância e à metafísica do sujeito, que acompanha uma crítica às teorias do conhecimento de Descartes, Kant e Husserl. A destruição da história da ontologia, proposta por Heidegger, diz de uma ontologia que obscurece a pergunta originária sobre o ser. A ontologia fundamental se apresenta, então, como plano de fundo de toda ontologia e ressurge mediante essa destruição do que foi petrificado pela história. Retraçar o caminho percorrido pela história da filosofia é fundamental para fundamentar essa crítica, e ao fazê-lo, Raphael Pegden delinea o abismo entre a ontologia fundamental e o que Descartes propõe como ontologia no *cogito*, onde o ser da substância não pode ser conhecido. A *res extensa* não resolve

o problema para Heidegger, pois permanece a questão da presença e dos entes intramundanos. Assim, “a crítica de Heidegger consiste então em mostrar que o espaço não é um lugar e que o mundo não é um objeto (...): todos nós existimos de tal forma que *somos num mundo*, afirma Heidegger”. A crítica a Kant se formula a partir desse mesmo ponto: o sujeito transcendental pressupõe o sujeito como fundamento epistemológico para a problemática, esquivando-se ao ser-no-mundo, ou ser com o mundo.

A próxima questão que trazemos diz respeito ao filósofo Schopenhauer. Em *A incorporação da ideia platônica no sistema metafísico de Schopenhauer*, Jefferson Teodoro amplia conceitos importantes da metafísica e, ao mesmo tempo, dedica-se a detalhes importantes para a elaboração de seu argumento. Pontuando os pormenores da teoria platônica e das evidentes diferenças no modo de fazer filosofia, o autor vai do princípio da razão, contido na Ideia platônica, ao materialismo racionalizante de Kant. A conexão entre Platão e Kant dá-se, segundo Schopenhauer, pela relação entre Ideia e a coisa em si, mas a superação da leitura kantiana de Platão é a grande virada do texto. No conceito de impulso cego da Vontade, o autor mostra como a *Teoria das Ideias* de Platão também está alheia ao princípio da razão. O novo sistema proposto por Schopenhauer fica assim fundamentado, e a representação imediata, ou seja, aquela livre do princípio da razão, leva o texto para uma discussão sobre o belo.

Já Douglas de Jesus, em *Kant e o testemunho*, trabalha os conceitos de reducionismo e não-reducionismo para cumprir com o dualismo entre validação e negação do testemunho, ou seja, entre a verificação sobre aquele que testemunha e a apresentação de evidências para rejeitá-lo. Em poucas palavras, os reducionistas são aqueles que “defendem que é necessário que a base racional para o testemunho seja reduzida a outras fontes de crença (memória, percepção ou raciocínio inferencial)”, e os não-reducionistas, aqueles que “rejeitam a tese da necessidade da redução, embora possa haver não-reducionistas que aceitem a possibilidade de redução”. O autor transita entre esses conceitos com ajuda de epistemólogos/as – como ele mesmo escreve – até chegar a Kant, quando a questão sobre a validação do testemunho afunila-se. Ao compor o “pensar por si mesmo”, poderíamos afirmar que Kant é um reducionista? É preciso analisar a proposição em questão sob uma perspectiva mais abrangente, tarefa que Douglas de Jesus cumpre com destreza.

O próximo texto é de Luiz Oliveira que, n’*Os limites do hilemorfismo e o conceito de transsubstanciação em Tomás de Aquino*, parte da Física de Aristóteles para falar sobre o que é a substância e o que é a transsubstanciação. A escrita prende-nos ao texto, que se guia por uma colocação cristã: a presença do corpo e do sangue de Cristo durante a missa. São diversas possibilidades de questões a respeito dessa presença e, para cada resposta, novas questões são

postas. Por exemplo, saber se há ou não a presença do corpo de Cristo no pão e no vinho, e se há essa presença, como fica a matéria pão e vinho? Enfim, as diversas questões que podem ser formuladas a partir desse ato simples mostram como a religião é fonte de filosofia, ao mesmo tempo que mostram como a filosofia se distanciava, em suas discussões, do próprio ato de fé.

Esta edição da *Inquietude* também conta com um texto com uma escrita experimental, produzido por Hercules da Silva Neto. Em *Nietzsche e ciência: viver experimental*, o autor assume o estilo de Nietzsche e nos propõe adentrar à liberdade que irrompe os grilhões dos padrões, inclusive na forma de se pensar a ciência. É preciso flexibilidade para compreender o propósito do texto, que se direciona exatamente para esse ponto: tornar-se flexível. É nesse sentido que ideia e linguagem encontram-se, trazendo à tona um texto eminentemente transformador.

Para finalizar, o editorial decidiu por trazer a segunda autora desta edição: Elisa Oliveira. Ela, que transita entre filosofia e psicologia, ousa uma crítica à tradição da psicanálise, crítica essa que é construída a partir da filosofia de Nietzsche. *Liberdade em Nietzsche: uma crítica à teoria psicanalítica do desejo* é um artigo terapêutico, pois a leitura traz o desejo de lançar-se em horizontes desconhecidos, abandonando caracterizações doentias determinadas no decurso da vida. A autora diz um novo modo de pensar a psicanálise que, pairando sobre o porvir, emancipa-se e redescobre-se.

Esta é uma edição aguardada que foi elaborada com esmero nos seus detalhes. A imagem escolhida para a capa é a pintura de Giorgio de Chirico, que fez parte de um movimento chamado “pintura metafísica”. *As musas inquietantes* gloriosamente ilustram esta edição, que fala sobre política, sujeito, igreja e liberdade, que questiona a razão, a história e o porvir. O tema da metafísica mostra-se amplo e aberto, e uma edição que se propõe a tanto sempre será inquietante. Esperamos que a leitura seja engrandecedora.

Atenciosamente,

A Equipe Editorial da Revista *Inquietude*.

Entrevista

Entrevista com Heitor Pagliaro: conquistas e desafios nos 10 anos da *Revista Inquietude*

Por Artur Neves¹

Neste ano de 2020 a revista dos estudantes de filosofia da Universidade Federal de Goiás, *Inquietude*, completou seus 10 anos de atividades constantes com a publicação de diversos artigos de pesquisadores e pesquisadoras dos mais diversos níveis de formação, que vão desde a graduação até o doutorado.

Nestes dez anos, a *Revista Inquietude* passou por diversas transformações e modificações. Na presente entrevista, buscaremos relatar aos senhores leitores um pouco da história e dos desafios enfrentados, assim como a importância de periódicos administrados por estudantes, também sobre as expectativas e os desafios que aguardam a *Revista Inquietude* no cenário nacional. Visando resgatar um pouco das entrelinhas da história envolvida nesses dez anos e um pouco dos bastidores editoriais, nosso entrevistado será Heitor Pagliaro, membro do corpo editorial da revista quase desde a sua fundação, e que atualmente exerce a função de editor executivo na revista.

Arthur: Heitor, é um prazer entrevistá-lo. Para começar, você poderia, por gentileza, dizer-nos um pouco mais sobre quem é e qual sua relação com a *Revista Inquietude*?

Heitor: É uma satisfação poder conversar sobre a revista e contar um pouco de sua história de dez anos. Atualmente eu trabalho como professor da UFG, onde estou como vice-coordenador do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Direitos Humanos e desenvolvo pesquisas na área de filosofia política.

Minha primeira relação com a *Inquietude* foi como admirador, quando (em 2011) comecei o curso de mestrado em Filosofia na UFG. A revista, para nós mestrandos, era

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG).

E-mail: nevesartur2015@gmail.com.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6119000061205719>.

um

motivo de orgulho, especialmente por ser administrada por estudantes, o que era algo ousado academicamente. A segunda relação foi como autor, quando eu submeti um texto para a *Inquietude*, no mesmo ano, em 2011, que veio a ser publicado no ano sucessivo sob o título *Convencionalismo e Naturalismo em Rousseau*. Lembro-me que foi uma grande alegria, pois embora não tenha sido o primeiro artigo na carreira, foi o primeiro durante o mestrado. E também porque a *Inquietude* era um projeto editorial no qual eu acreditava. Não passava pela minha cabeça trabalhar na revista, isso parecia ser algo distante, mas a terceira relação com a revista foi a de editor, quando em 2012 abriram um edital para seleção de mestrados para trabalhar no periódico. Lembro de dizer na entrevista que eu não tinha nenhum conhecimento de editoração científica, mas que gostava muito de trabalhar e aprender. Foi então que entrei na equipe, há nove anos.

Durante esses anos eu aprendi, pouco a pouco, a fazer de tudo na revista. Avaliei textos, elaborei pareceres, mantive contato com pareceristas, fiz revisão linguística, celebrei parcerias externas para dossiês especiais, organizei lançamentos das edições, digravei edições, integrei mesas-redondas em congressos para debates com editores de outras revistas de filosofia, fiz seleções de novos editores, participei da remodelação constante da dinâmica interna de trabalho e do site da revista, entre outras atividades da rotina editorial. Acho importante narrar esse aprendizado, pois pode estimular outros discentes a participar da equipe editorial. O trabalho na *Inquietude* propicia o aprendizado de saberes que são importantes para a construção de uma carreira acadêmica.

Arthur: Muito obrigado. Heitor, você poderia nos relatar um pouco da história da revista e quando as atividades do corpo editorial se iniciaram, assim como quais eram os objetivos iniciais com a inauguração do periódico?

Heitor: A revista foi fundada por alunos de filosofia da UFG, apoiados por dois professores: o Adriano Correia e a Carmelita Brito. Os alunos eram: Andressa Alves, Júlia Sebba, Marcela Castanheira, Pedro Labaig, Renato Mendes e Wigvan dos Santos. Peço desculpas se esqueci de mencionar alguém. Embora eu não tenha participado da fundação, sei que o ideal inicial foi simplesmente criar um espaço para publicação da produção filosófica discente. Na época, havia poucos periódicos voltados para esse público. A *Inquietude* é *duplamente* de estudantes, pois é ao mesmo tempo *gerida* por discentes e também voltada à publicação de produções filosóficas de alunos (tanto de graduação quanto de pós-graduação). É oportuno lembrar que uma parte do trabalho não é feita por estudantes: os pareceres. Isso significa que a revista conta com o apoio de acadêmicos mais experientes, doutores e

excepcionalmente doutorandos, para realizarem a avaliação do mérito científico dos manuscritos.

O objetivo inicial foi cumprido: a revista criou um espaço de visibilidade para o trabalho filosófico discente. Talvez não seja exagerado dizer que a *Inquietude* ocupava um lugar de “resistência” na academia brasileira, sendo um periódico que fugia dos padrões tradicionais que tendem a silenciar a obra intelectual discente na área da filosofia. Além disso, a revista publicava inclusive contos. Os planos da revista mudaram quando nós recebemos a notícia da avaliação da QUALIS com a nota B4 e, posteriormente, B3. Isso nos moveu, de certa forma, no sentido de uma inserção no terreno tradicional e competitivo de revistas científicas e, a partir daí, demos uma guinada nos nossos planos e começamos a pensar em coisas como impacto e indexação. Eu diria que foi neste período (entre 2013 e 2014) que a revista se “profissionalizou”, isto é, começou a participar mais intensamente do circuito competitivo dos periódicos científicos.

O sucesso da *Inquietude* começou a aumentar a sua visibilidade. Começamos a receber uma quantidade enorme de submissão de manuscritos, de convites para parcerias em dossiês e de pedidos de apoio por parte de outras revistas. Um destes casos foi o da *Pólemos*, revista dos estudantes de Filosofia da UnB, que nos procurou para darmos apoio à sua criação — que prontamente aceitamos — e fico feliz de ver que, hoje, a *Pólemos* também é uma revista muito bem-sucedida.

Arthur: Nesses dez anos de atividades editoriais, a *Inquietude* provavelmente passou por alguns momentos desafiadores. Você se lembra de alguns desses momentos?

Heitor: Como toda revista, já tivemos que lidar com situações de plágio — o que é algo muito delicado e também frustrante. Uma revista funciona como um *gatekeeper* da ciência, isto é, as revistas decidem o que se tornará e o que não se tornará “ciência” — ou, ao menos, ciência publicada nos meios tradicionalmente aceitos como *científicos*. Por isso, a responsabilidade de editores científicos é muito grande no que diz respeito à questão dos direitos autorais.

Outra dificuldade foi a perda do servidor que hospedava o site da revista e todos os arquivos dos materiais já publicados e em avaliação. Isso ocorreu há aproximadamente duas semanas antes do lançamento de uma edição, cujo evento já estava marcado na organização de um grande congresso. Tivemos que fazer um trabalho intenso de recuperação de todos os arquivos (foi um alívio conseguir recuperar tudo). A perda do servidor trouxe outra consequência: literalmente não tínhamos mais um site, então tive que fazer um novo às pressas, em menos de uma semana. Foi o maior problema que passamos até hoje, mas deu tudo certo e,

na verdade, o novo site e o novo sistema de conservação de arquivos (em nuvem) ficaram bem melhores e mais seguros em relação ao modelo anterior.

Eu diria que duas coisas são desafiadoras na rotina da editoração científica de revistas. A primeira é o grande fluxo de editores. Sendo uma revista de estudantes, majoritariamente de pós-graduação, os editores ficam por pouco tempo e saem após a conclusão do curso de mestrado e doutorado — ou mesmo antes disso. Então a revista precisa se renovar a todo momento e incluir novos colegas, na maioria das vezes sem experiência (como eu era e como quase todos são quando entram), então temos que fazer um esforço grande para sempre ensinar o trabalho para novos editores. A *Inquietude* acaba sendo uma escola editorial para os alunos de filosofia. A segunda é a dificuldade de desenvolver os trabalhos sem financiamento — o que é a realidade brasileira da maioria dos periódicos.

Arthur: Como deve ser de conhecimento geral, o trabalho editorial possui alguns desafios. Ao seu ver, quais seriam as principais dificuldades enfrentadas neste trabalho?

Heitor: As revistas brasileiras, especialmente aquelas editadas por universidades públicas, ainda não passaram por um processo de profissionalização — que já é realidade em alguns países. Por *profissionalização*, não me refiro ao grau de seriedade e comprometimento do trabalho realizado, mas às condições nas quais o trabalho é feito. É um desafio enorme conduzir uma revista sem financiamento, baseada em trabalho voluntário: essa é a realidade *em geral* das revistas brasileiras.

Pense em uma revista que recebe 40 submissões anuais. Estamos falando de aproximadamente 90 pareceristas diferentes (sendo que são dois por texto, mas em caso de empate, há um terceiro). Se dos 40 textos, 20 são aprovados, precisamos de revisores de língua portuguesa para os textos e de língua inglesa para os *abstracts* (podemos pensar em 5 revisores). No caso de textos em língua estrangeira, precisamos de revisores muito capacitados. Depois precisamos de um ou dois diagramadores, além de um profissional para criar e administrar o site. Um designer para cuidar da parte gráfica e artística. Além disso, temos os editores (podemos pensar em uma equipe bem enxuta com oito pessoas ao todo). Estamos falando de mais de 100 pessoas trabalhando em um ano, para entregar dois números da revista como resultado. Com pessoas fazendo serviço voluntário. Como essa revista conseguirá competir no mercado internacional, com revistas que são verdadeiras empresas, com contratações de pessoal, financiamento, bolsas e infraestrutura? Há revistas que remuneram até pareceristas e isso costuma ser um meio de conseguir pontualidade na entrega dos pareceres. As revistas

brasileiras, em geral, carecem de infraestrutura e financiamento para conduzir seus trabalhos e quando conseguem entregar um resultado positivo, como no caso da *Inquietude*, isso é fruto de um esforço hercúleo de gerir mais de cem pessoas voluntárias no decorrer de um ano para produzir dois números. Se queremos que a ciência brasileira tenha maior competitividade internacional e que as revistas brasileiras tenham maior “fator de impacto”, precisamos valorizar o trabalho de editoração científica feito no país, com financiamento e infraestrutura. As principais dificuldades deste trabalho decorrem desse contexto.

Arthur: Em geral os trabalhos em periódicos são vistos como atividades de extensão importantes na formação científica e na jornada acadêmica dos estudantes. Na sua opinião, que impacto têm os projetos de extensão, como os desenvolvidos pela *Inquietude*, na formação acadêmica dos estudantes?

Heitor: A revista *Inquietude* vem mostrando um papel fundamental na formação acadêmica dos estudantes nesses últimos dez anos. A participação na revista não é obrigatória, então o trabalho de um estudante no corpo editorial já se baseia em uma iniciativa e em um interesse próprios do discente. A editoração científica é parte da carreira acadêmica. Todos acadêmicos de carreira lidam com revistas: seja como autor, parecerista ou revisor. A *Inquietude* é uma espécie de laboratório no qual o discente conhece todos os meandros da editoração científica

de revistas. Essa visão *de dentro* capacita o acadêmico a lidar com mais facilidade com a questão da publicação científica. Conhecer o rigor do trabalho realizado nos bastidores de uma revista torna os discentes mais bem preparados para enfrentar o “mercado” das publicações científicas. Falo mercado, pois, direta ou indiretamente, esse ramo da editoração acadêmica

influencia na empregabilidade: o recrutamento para posições acadêmicas envolve a análise das publicações dos candidatos — esta é uma realidade internacional. Uma parte considerável dos discentes, de graduação e pós-graduação, que trabalharam na *Inquietude*, ocupam hoje posições permanentes de professor em universidades públicas — o que sinaliza o resultado positivo deste projeto na formação dos discentes.

Arthur: Um dos problemas inevitáveis que as Universidades enfrentam é a dificuldade de ultrapassar os muros que as cercam e levar os conhecimentos produzidos à comunidade em geral. Você acha que periódicos como a *Inquietude* auxiliam na modificação desse cenário? Considerando tanto uma resposta positiva quanto uma negativa, o que poderia ser feito para mudar?

democratização do conhecimento, no sentido de facilitarem o acesso a fontes bibliográficas, a difusão e a disseminação. Todavia, revistas científicas não são meios adequados para superar essa separação entre conhecimento especializado e conhecimento acessível à comunidade em geral. Revistas são meios de publicação extremamente especializados e voltados para os pares. Mesmo dentro de uma mesma “grande área”, nós não comunicamos para os “outros”: um historiador especializado em história da arte barroca e um filósofo especialista em idealismo alemão dificilmente entenderiam bem os textos um do outro. Mesmo dentro da filosofia, um doutor em lógica e um doutor em filosofia política não teriam facilidade para ler os artigos um do outro. Se pensarmos em uma pessoa acadêmica e outra não acadêmica, essa distância e separação são bem maiores.

Um aluno de mestrado ou doutorado é estimulado, pelo próprio sistema acadêmico, a escrever para especialistas, isto é, a cada vez mais se afastar do público em geral. A cada passo na carreira acadêmica, escrevemos para um público menor (e mais especializado). E as revistas científicas querem justamente esses textos especializados - as próprias revistas são também especializadas.

Trabalhos de extensão que se destinem a promover a comunicação, *em linguagem acessível ao público em geral*, da produção científica realizada dentro dos muros universitários podem ter um maior potencial para reduzir a altura desses muros do que, por exemplo, uma revista especializada.

Arthur: Heitor, já falamos um pouco sobre a história, os desafios e os impactos de periódicos no Brasil. Agora uma questão sobre o futuro: a filosofia, bem como as ciências humanas em geral, tem sofrido ataques sistemáticos, tanto do governo, que deveria zelar pela produção do saber, quanto pela população em geral. Você acredita que uma maior divulgação do trabalho de filósofos, a partir de uma maior visibilidade dos artigos produzidos, poderia amenizar um pouco este cenário alarmante?

Heitor: É um problema político. Os atos governamentais que impactam (e delimitam) o espaço que a ciência deve ocupar na sociedade são atos *políticos*. Esses atos podem ser problematizados filosoficamente. Podemos pensar, por exemplo, na questão da relação entre poder e conhecimento, entre Estado e ciência, entre liberdade e atividade científica. Todavia, o resultado do trabalho filosófico é *científico*, enquanto o âmbito de decisão sobre o papel das ciências humanas na sociedade é *político*. Trata-se, portanto, de uma disputa de prática política, que não se resolve com *papers* publicados. O espaço de mobilização política pode existir dentro do próprio conteúdo da atividade científica, mas publicações científicas nem sempre são cartilhas para tomadas de decisão política. Para participar dessa disputa pública, os cientistas

precisam ocupar os espaços institucionais de protagonismo democrático e tentar fazer suas vozes ecoarem para além dos muros universitários.

Penso que parte desse descrédito em relação à ciência é fruto da dificuldade que cientistas têm em comunicar seus trabalhos para a comunidade. É importante observar que a comunidade, em geral, não tem conhecimento sobre o que *todos* os profissionais fazem. Porém, essa “cobrança” é seletiva, não é feita a todas áreas, mas vem sendo feita em relação aos profissionais da ciência, especialmente no caso das ciências humanas. O que se costuma dizer é que esse tipo de investimento é inútil. Pesquisa em farmácia pode resultar em medicamentos. Pesquisa em tecnologia da informação pode resultar em sistemas digitais úteis para alguma prática. O resultado das ciências humanas não é mensurável na forma de produtos, muito menos produtos comercializáveis e de consumo. Mesmo assim, diversos problemas concretos e atuais da nossa civilização dependem das ciências humanas e especialmente da filosofia. Dou alguns exemplos. Como lidar com a *uberização* das relações de trabalho? Qual seria o modo justo de regulamentar a privacidade individual na era da tecnologia da informação? Qual é o impacto das redes sociais na democracia (*e-democracy*)? Como pensar a igualdade através das pautas das políticas identitárias? Como pensar a soberania do Estado-nação em um contexto de impactação ambiental que ultrapassa fronteiras nacionais? Esses exemplos de problemas “concretos e atuais” não são enfrentados pelas *hard sciences*, mas pelas ciências humanas.

O desafio das ciências humanas, além da disputa política em espaços institucionalmente legitimados para o embate democrático, é saber comunicar o conteúdo de sua atuação para um público não especializado, em uma linguagem acessível, de modo que as pessoas, em geral, tenham a oportunidade de conhecer a importância da atuação científica nessa área. Trata-se de um interesse prático de conscientização da opinião pública. É o desafio de fazer a filosofia e os profissionais desta área terem inserção social.

Arthur: Heitor, muito obrigado pela disponibilidade e atenção com que tratou as questões. Além disso, muito obrigado por esses quase dez anos de trabalhos intensos junto ao periódico. Não há dúvidas de que você exerceu uma função importante na produção do saber filosófico brasileiro. Novamente, em nome de todo o corpo editorial, meus sinceros agradecimentos. Deixamos, assim, registrado esse momento especial da revista e que os próximos dez anos continuem sendo ativos como foram esses dez anos que se passaram. Parabéns à *Revista Inquietude* e a todos e todas que estiveram trabalhando na manutenção e expansão desse bonito projeto.

Antes de finalizarmos nossa entrevista, gostaríamos de agradecer em primeiro lugar aos

senhores leitores e leitoras que sempre estiveram conosco lendo as produções publicadas. Em segundo lugar um agradecimento às autoras e aos autores que escolheram a revista para realizarem, talvez a primeira publicação de sua jornada acadêmica. Um agradecimento também às pareceristas e aos pareceristas que sempre se dispuseram a contribuir com a validação epistêmicas das produções submetidas. Um agradecimento aos professores que estiveram na frente do projeto, além de um agradecimento especial ao Prof. Dr. Renato Moscateli pelo carinho, zelo e atenção no direcionamento das atividades. Um agradecimento a toda a equipe editorial da revista que sempre se manteve atuante mesmo em momentos em que a credibilidade acadêmica, bem como os recursos direcionados à formação educacional no país foram e são ameaçados. Agradecemos também à Faculdade de Filosofia por todo apoio e incentivo na manutenção do periódico, bem como à Universidade Federal de Goiás, onde todo o trabalho editorial é exercido

Artigos

A compreensão heideggeriana do conceito de metafísica

Tatiana Betanin¹

RESUMO

Este artigo visa reconstruir a explicitação da origem e da história da palavra “metafísica” realizada por Heidegger no livro *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Iniciamos destacando a significação originária de *phýsis* para esclarecer o significado do termo “física” que compõe a palavra “metafísica”. Em seguida, abordaremos, brevemente, o conceito de *phýsis* tal como aparece no pensamento de Aristóteles para, a partir disso, esclarecer o contexto em que surge o significado de *metà*, e, assim, a transformação na compreensão da metafísica bem como da filosofia. Para finalizar destacamos a relação entre filosofia, metafísica e transcendência para mostrar que elas são o próprio ser-aí.

PALAVRAS-CHAVE

Filosofia; Heidegger; Metafísica.

1 Mestra em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). É professora de filosofia para alunos do ensino médio.

E-mail: tatibetanin@yahoo.com.br.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8180785837118265>.

Heideggerian understanding of the concept of metaphysics

ABSTRACT

The following article aims to restore the explanation of the origin and history of the word "metaphysics" according to Heidegger in the book *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*. Therefore, we will start by highlighting the real meaning of phýsis in order to thoroughly understand the definition for the term "physics", which composes the word "metaphysics". Furthermore, we will briefly address the concept of phýsis as stated by Aristotle, in order to clarify the context in which the meaning of *metà* arises, and consequently, analyze the transformation in the understanding of metaphysics as well as in philosophy. Lastly, it will be emphasized the relationship among philosophy, metaphysics and transcendence so as to show that they are the very being-there.

PALAVRAS-CHAVE

Philosophy; Heidegger; Metaphysics.

Em Heidegger há uma equiparação entre filosofia e metafísica. A história da filosofia é compreendida como a história da metafísica. Certamente, aqui, a metafísica não é considerada em seu sentido tradicional, tampouco é compreendida como uma área de conhecimento entre outras como é a lógica, a ética, a estética, quer dizer, não é uma parte entre outras que compõem o corpo (de conhecimento) da filosofia. O que significa, então, metafísica? É adentrando no interior da história da filosofia antiga que Heidegger descobre o significado originário da palavra metafísica, mostra o desdobramento de sua significação e a sua transformação em conteúdo de filosofia. O que nos guiará na apresentação da origem e da história da palavra “metafísica” será o terceiro capítulo das Considerações Prévias do livro *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*.

Em sua origem grega, a palavra “metafísica” é composta por dois radicais *meta* + *física*, e, para compreendê-la de modo mais íntimo e profundo, é necessária a elucidação do significado desses dois termos. Seguindo o caminho traçado por Heidegger, iniciaremos com o esclarecimento da palavra “metafísica”, resgatando o significado originário do último termo, “*física*”, o qual mantém uma íntima relação com o termo *phýsis*. A palavra grega *phýsis* é comumente traduzida como natureza, termo que, por sua vez, vem do latim “*natura*”, que significa nascer, crescer, surgir. No entanto, mais do que crescimento em sentido vulgar e restrito, “*phýsis* significa o crescente, o crescimento, o que propriamente cresceu em um tal crescimento” (HEIDEGGER, 2006, p. 32). O crescimento, nesse sentido, é mais do que o movimento próprio do que tem vida, ele significa o acontecimento que permeia a vida em seu processo de mudança. É preciso levar em conta esse conceito originário e amplo de *natura* para que não ocorra uma compreensão errônea e simplificada do significado de *phýsis*.

Para diferenciar a concepção ampla (natureza como acontecimento) da restrita (natureza como crescimento), Heidegger traduz o termo *phýsis* pela expressão: “a vigência autoinstauradora do ente na totalidade”. Vigência tem o sentido daquilo que está em vigor em toda vida, ou ainda, no ente em sua totalidade. Segundo ele, o termo *phýsis*, quando é utilizado pelos antigos pensadores, tem o significado de natureza em um sentido originário e amplo, e não em um sentido estreito. Pelo fato de que isso é ignorado, equivocadamente, nomeamos os primeiros pensadores como “filósofos da natureza”.

Assim, se comparamos os dois sentidos de *phýsis*, temos a natureza significando a totalidade dos entes naturais, ou, nas palavras de Heidegger, é o vigente mesmo. Mais precisamente: são as plantas, os animais, os astros, o mar, a terra, enfim, tudo aquilo de que o homem se serve e busca controlar; aquilo que o protege e sustenta, mas que também o ameaça. É aquilo que subsiste por si mesmo e que se opõe ao que é produzido e criado pelo homem. A

natureza, nesse sentido, é aquilo que para os gregos é eterno, pois nem surge nem perece, mas existe sempre. Já a *phýsis* em sua significação originária não é a natureza entendida como aquilo que existe separada e independentemente do homem, mas é compreendida como um acontecimento que se dá em tudo aquilo que vive, como aquilo que traspassa o existente, ou ainda, em termos heideggerianos, é a vigência do vigente: “É a vigência que deixa todo e qualquer vigente ser o que é”. Por este motivo, essa vigência, enquanto natureza de todo e qualquer ente, é denominada de essência do ente (HEIDEGGER, 2006, p. 38).

Heidegger, ao esclarecer essa dupla significação de *phýsis*, ao mesmo tempo, explicita o papel do filósofo. A *phýsis* enquanto a vigência do ente total é algo que tende a esconder-se, então cabe ao filósofo, por meio do *lógos*, retirá-la do seu ocultamento. Nas palavras do próprio pensador: “*phýsis*, a vigência do vigente; *lógos*, a palavra que retira esta vigência do velamento. Tudo o que acontece nesta palavra é coisa da *sophia*: ou seja, dos filósofos” (HEIDEGGER, 2006, p. 35). Filósofo é, assim, o título que deve se dar para quem investiga a *phýsis*, para aquele que a exprime no discurso, que a traz à manifestação, enfim, para aquele que descobre ou desvela através do *lógos* a vigência do vigente. Os primeiros filósofos articulam no *lógos* (discurso) uma compreensão da vigência auto instauradora do ente, que, por sua vez, é uma compreensão construída a partir de uma postura adequada em relação à totalidade ôntica e com um esforço de entendimento do pensador, condições para se alcançar a sabedoria e, em posse disso, o filósofo adquirir o *status* de sábio².

A significação originária de *phýsis* que explicitamos até aqui esclareceu o significado do termo “física”, que compõe a palavra metafísica. Porém, ainda nos resta explicar o sentido de “meta”. É exatamente isso que pretendemos fazer em seguida, e, para isso, ainda seguindo os passos de Heidegger abordaremos, brevemente, o conceito de *phýsis* tal como aparece no pensamento de Aristóteles para, a partir disso, esclarecer o contexto em que surge o significado de *metà* e também a transformação na compreensão a respeito da metafísica e da própria filosofia.

Em Aristóteles, tal como no pensamento dos pré-socráticos, a *phýsis* possui uma dupla

² É possível obter maiores informações a respeito da postura própria dos antigos pensadores bem como em relação ao significado de “filósofo” no texto de 1955 chamado *O que é isto - a filosofia?*. Nesse texto, Heidegger resgata o pensamento de Heráclito e a partir disso explica o significado do verbo *philien*, comumente traduzido como amor ou amizade. Na perspectiva de Heráclito *philien* representa a harmonia ou a correspondência ao *Lógos*. Lembremos, no entanto, que *Lógos* não tem aqui o sentido de discurso, mas, antes disso, o sentido de ordem, simultaneamente justa, bela e perfeita, chamada pelos gregos de *cosmos*. Seguindo o raciocínio heideggeriano, temos a afirmação de que corresponder ao *Lógos* é o mesmo que estar de acordo ou em harmonia com o *sophón*. O filósofo, então, enquanto aquele que tem *philia*, está em uma relação harmoniosa com o todo ordenado, o *cosmos*, ou, nas palavras de Heidegger, “é aquele, *hòs phileí tò sophón*, que ama o *sophòn*” (HEIDEGGER, 1979, p. 17).

significação. Ela é compreendida como sendo, por um lado, a totalidade dos entes (no sentido de natureza) e, por outro lado, como *ousia*. A *ousia* é usada para nomear aquilo que transforma o ente em um ente, ou seja, ela é considerada a essência do ente e o seu ser. As duas significações de *phýsis* são aparentemente diferentes, mas internamente possuem uma conexão, mais do que isso, uma unidade, já que aparecem reunidas em um único conceito, a saber, o de filosofia primeira. Segundo Aristóteles, a filosofia primeira é um duplo perguntar: o perguntar pela causa primeira e última da totalidade dos entes e, além disso, é um questionamento pelo ente enquanto ente, o que significa perguntar pela *ousia*. Nas palavras de Heidegger,

o filosofar próprio pergunta pela *phýsis* nesta dupla significação, pelo ente mesmo e pelo ser. Conquanto a filosofia pergunte pelo ente mesmo, ela não transforma uma coisa qualquer em objeto, mas direciona este perguntar para o ente na totalidade. Uma vez que o caráter fundamental deste ente e de seu ser é o movimento, a pergunta originária retorna ao primeiro motor, ao mais derradeiro e extremo, que é ao mesmo tempo designado como o divino (...) (2006, p. 42).

Nesse sentido, é tarefa da filosofia perguntar por aquilo que pertence a todo e qualquer ente, ou seja, pela condição de possibilidade da existência do ente. Na tentativa de responder à pergunta pelo ente enquanto ente, Aristóteles elenca uma série de determinações (propriedades) universais que se apresentam em todo e qualquer ente, as quais são chamadas de categorias. Temos como exemplo de categorias a unidade, o ato, a potência, etc. Além da elaboração dessas determinações, é, em segundo lugar, tarefa da filosofia perguntar pelo próprio ente mesmo, isto é, pelo ente enquanto causa da totalidade ôntica. A filosofia, nesse caso, é um questionamento pelo mais elevado e derradeiro, por um ente mais originário, pelo divino. O conhecimento do ente divino é chamado, por Aristóteles, de teologia (HEIDEGGER, 2006, p. 52). Assim sendo, denomina-se como *prima philosophia* tanto o conhecimento teológico quanto o conhecimento do ente enquanto ente, que mais tarde é denominado de ontologia³.

Heidegger, em meio à caracterização dos dois direcionamentos do filosofar autêntico, nos lembra de que o filósofo Aristóteles escreveu diferentes tratados e preleções aleatoriamente, sem nunca se preocupar em fazer de sua filosofia um sistema. Os seus escritos se construíram a partir da situação, inquietação e questionamentos do próprio filósofo, enfim, a partir dos problemas mesmo. Somente posteriormente, quando foram ordenados e organizados, é que, de fato, constituíram um sistema. Em outras palavras, se hoje há um sistema da filosofia

3 O termo “ontologia” não é usado por Aristóteles, mas foi cunhado mais tarde para designar o conhecimento do ente como ente e que posteriormente é designado de metafísica geral. É igualmente depois de Aristóteles que se emprega o termo metafísica especial para fazer referência à teologia.

aristotélica assim como platônica é somente porque isso foi forjado por pensadores tardios que ordenaram e classificaram o material esparso e divergente tanto de Platão quanto de Aristóteles.

Entre os escritos aristotélicos esparsos e divergentes estavam aqueles que representavam a filosofia primeira. Tais escritos, ao serem organizados e classificados, deveriam ser enquadrados em uma das três áreas da filosofia que existiam na época: física, ética, lógica. Contudo, o que era considerado como sendo propriamente a filosofia não possuía nenhuma relação com as três áreas da filosofia. Ou seja, o essencial não se deixava subsumir, pois o discutido na filosofia primeira não tem relação com a área que discute o que diz respeito ao fazer e não-fazer humano, as atitudes e posturas; tampouco tem uma relação com a área que discute questões ligadas ao discurso, a fala. Já com a física (disciplina que tratava de questões e fenômenos naturais) até existia uma proximidade, porém, as questões da filosofia primeira eram mais amplas e fundamentais. É, então, nessa situação que se emprega, pela primeira vez, a palavra “meta”. Em outras palavras, é na impossibilidade de se encaixar o questionamento da *phýsis*, mais precisamente, o perguntar pelo ente enquanto ente e pelo ente em geral no interior da física que surge a palavra “meta-física”.

Segundo Heidegger, em sua etimologia o termo “meta” possui dois significados. Em grego *meta* significa “por detrás de”, “em seguida a”, “depois”, o que corresponde à palavra latina *post*. Além disso, significa “sair de uma coisa e se dirigir para outra” ou “ir de um para outro lugar”. No latim, essa segunda significação de *meta* é representada pela palavra *trans*. Em um primeiro momento, se utiliza a palavra *meta* no primeiro sentido, pois, como não é possível ordenar o conteúdo da filosofia primeira no interior da física, se colocou a filosofia por detrás da física e, assim, ela passou a ser chamada de meta-física. Posteriormente, como ressalta Heidegger, ocorre a conversão da palavra grega *meta-física* no vocábulo latino *metafísica* e com isso se altera o significado do termo *meta*. Isso quer dizer: a filosofia quando deixa de ser considerada como aquilo que vem depois da física passa a ser compreendida como aquele questionamento que ultrapassa a física, mais exatamente, como aquilo que “se lança para fora da física e se direciona para um outro ente, para o ente em geral e para o que é verdadeiramente ente” (HEIDEGGER, 2006, p. 47).

A filosofia primeira, então, pode ser compreendida como metafísica não porque essa é um conhecimento que vem “depois de”, e sim porque é um conhecimento no sentido que “vai além”, ou ainda, transcende o físico ou o sensível. Transcende-se o sensível procurando pelo ente mesmo, isto é, pelo divino e, igualmente, para investigar o ente enquanto ente. No primeiro caso, é um ir além no sentido de projetar-se para fora do físico, enquanto, no segundo caso, se trata de um ir além no sentido de buscar o que está por trás do físico, aquilo que não se mostra

no próprio ente, mas que pertence a ele. Em outros termos, há duas maneiras diversas de nos encontrarmos além:

no primeiro caso, junto ao conhecimento teológico, trata-se do conhecimento do não-sensível — do não-sensível compreendido como um ente específico que se encontra para além dos sentidos; no segundo caso (...) trata-se de um não-sensível, embora não de um supra-sensível — trata-se de um não-sensível que não é acessível através dos sentidos (HEIDEGGER, 2006, p. 53-54).

Em síntese, reconhecemos que Aristóteles não conheceu o termo metafísica, mas tal palavra surgiu diante da necessidade de classificar os escritos aristotélicos. Mais do que isso, tonou-se evidente que a filosofia primeira, em seus dois direcionamentos, é metafísica não por ser um conhecimento que se encontra em uma posição posterior ao conhecimento da física, mas porque é um conhecimento que vai além do sensível. O “ir além” possui dois significados: o de transcender o sensível em busca do suprassensível e o de transcender o sensível em busca daquilo que não é acessível de modo empírico, ou seja, da dimensão não física do ente. Na perspectiva de Heidegger, essa segunda significação foi mal compreendida na tradição filosófica, porque, quando se considerou a metafísica como um conhecimento que transcende o sensível ou o físico, simplesmente entendeu-se o ir além como um projetar-se em direção a outro ente: ou busca-se pelo ente divino ou pelas propriedades (determinações) universais do ente. Assim, considera-se que “o ente para o qual transcendo, projetando para fora do físico, não se diferencia fundamentalmente do ente físico senão através da diversidade que existe entre o sensível e o suprassensível” (HEIDEGGER, 2006, p. 53).

Com a reconfiguração do significado da palavra metafísica ou, mais precisamente, na medida em que ela passa a ser compreendida como um questionamento que transcende o ente em direção a outro ente, a metafísica torna-se um conteúdo da filosofia primeira. Assim sendo, é tratada como uma área de conhecimento entre outras e, por isso, compreendida como uma disciplina escolar. É essa compreensão de metafísica que nas palavras de Heidegger, decide “o destino da filosofia propriamente dita no ocidente” (HEIDEGGER, 2006, p. 47). Essa compreensão determinada, segundo Heidegger, “se manteve através da Renascença, do Humanismo e do Idealismo Alemão e que só agora lentamente começamos a compreender em sua inverdade. O primeiro a conceber isso talvez tenha sido Nietzsche” (HEIDEGGER, 2006, p. 51).

Heidegger, quando compreende a metafísica como denominação de filosofia, considera-a em sua segunda significação, a saber, como o ir além que investiga a dimensão não física do ente, aquela que pertence aos entes mas que não é acessível através dos sentidos. A respeito

disso ele afirma:

ao dizermos que a filosofia é um questionar metafísico, tomamos o termo “metafísica” em sua segunda significação, em sua significação de conteúdo. Desta feita tomamos a metafísica como o título para a filosofia primeira; e isto não apenas como mero título, mas de um tal modo que esta palavra passa a expressar o que é o filosofar propriamente dito (HEIDEGGER, 2006, p. 48).

O filosofar propriamente dito é aquele que transcende o ente, é o “ir além” do ente, mas não em direção a outro ente, e sim ao ser. Dito de outro modo, na filosofia autêntica, o não acessível pelos sentidos não é outro ente, mas o ser. Na perspectiva heideggeriana, o que acontece na tradição é uma compreensão parcial e determinada, não real e efetiva da filosofia autêntica representada pelo termo metafísica. A filosofia autêntica foi compreendida apenas como um conhecimento do não-sensível e em função disso aplicou-se, para representá-la, o termo metafísica. Heidegger afirma que a sua tarefa era apresentar o significado real e efetivo de metafísica a partir da compreensão originária da filosofia aristotélica. Em outro sentido, sua preocupação foi mostrar que se a filosofia primeira pode, por um lado, ser compreendida como o questionamento do domínio do hiperfísico (o suprassensível); por outro lado, pode ser compreendida como o questionamento de uma dimensão da realidade que não é dada a nenhuma experiência possível (o não-sensível). Pelo fato de que o questionamento que ocorre nessas duas direções ser um “ir além” do ente, conseqüentemente, a filosofia, enquanto metafísica, é a transcendência do ente.

Na filosofia heideggeriana, certamente, há a preocupação com a questão da unidade entre os dois direcionamentos do filosofar autêntico além da preocupação com a elaboração de uma resposta à pergunta pelo ser, e, do mesmo modo, a questão do sentido do ser. Heidegger reconhece que Aristóteles, com a sua definição de *ousia* e com as determinações universais do ente, oferece uma resposta acerca do ser do ente, mas isso já no decurso do pensamento grego. A conceituação da entidade do ente que resulta da interrogação pelo ente enquanto ente oferece uma caracterização acerca do ser, mas não pensa no próprio ser. Não pensa nem pode pensar porque sequer coloca a pergunta pelo ser enquanto ser. Quando o pensamento se ocupa do ente enquanto ente, o seu objeto de análise não é o ser. O ser, diz Heidegger, é outro em relação ao ente e não se deixa efetivamente ser apreendido na interrogação pelo ente. A resposta dada ao longo da história da filosofia à questão do ente como ente, segundo Heidegger, apenas ilumina o ser, ou seja, na explicação do ente se constata que o ser é um acontecimento que se dá em tudo o que existe sem, no entanto, acontecer a explicitação da verdade do ser.

É por isso que, no pensamento heideggeriano, há um retorno às origens da filosofia já

que aqui a metafísica efetivamente começa, ou ainda, aqui a questão do ser é colocada e respondida. O retorno às origens é realizado, por exemplo, no texto de 1955 chamado *O que é isto - a filosofia?*, o qual evidencia o significado originário de *philo* + *sophia* e contribui não somente para o esclarecimento da constatação heideggeriana de que a filosofia não é distinta da metafísica senão também da afirmação de que, enquanto metafísica, a filosofia é transcendência e, como tal, pertence à essência do ser-aí. Isso, no entanto, é tema para outro momento. Por ora, faremos somente breves considerações em torno disso e, assim sendo, finalizamos sinalizando a íntima relação entre a metafísica e os conceitos de mundo, finitude e solidão.

A *philosophia*, desde a sua origem, começa com uma perturbação: o espanto. Se não fôssemos tocados pelo mistério do ser-aí e das coisas, se não experimentássemos junto ao que somos e ao todo do ente uma perturbação, um estranhamento, uma inquietação, então não seria possível fazer filosofia. Em outros termos, a *philosophia* acontece desde que sejamos tocados, perturbados, inquietados, convocados, enfim, despertados na nossa existência em meio ao ente. A filosofia, portanto, é contrária ao aquietamento, à acomodação e ao conformismo, pois, sem a perturbação, seja ela de que tipo for, não há um despertar e, portanto, as questões metafísicas não são colocadas, logo, o filosofar não acontece.

Na perspectiva heideggeriana, a filosofia é, antes de tudo, uma inclinação, isto é, uma possibilidade de ser e, enquanto tal, não acontece separada do próprio existir. Ela pertence à própria essência do existente humano, uma vez que é próprio desse ente se colocar questões metafísicas. Isso acontece, geralmente, diante das circunstâncias da vida, mais precisamente, mediante o estranhamento frente a totalidade do ente, em situações de medo, angústia, sofrimento, inquietação. A filosofia, portanto, tem uma íntima relação com o existir, pois é a existência, em suas situações histórico-existenciais, que possibilita colocar em movimento o filosofar. Nesse sentido, podemos dizer que os diferentes tipos de perturbações funcionam, em última instância, como condição de possibilidade da filosofia autêntica porque é a partir disso que rompemos o nosso envolvimento com o ente, enfim, nos distanciamos ou desconectamos da totalidade ôntica.

Do fato do existente humano ser perturbado pelo mundo e, portanto, deixar de viver distraído e perdido na totalidade dos entes pode irromper nele a *philia*, a inclinação voluntária para o saber. A filosofia é, então, uma possibilidade que pertence à essência do existente humano e que surge quando, devido à perturbação, transcendemos o ente. É da transcendência do ente que surge o questionamento filosófico, ou ainda, é no ir além do sensível ou físico que nasce a metafísica. Desse modo, além da filosofia ser reconhecida, desde o início, como metafísica, ainda há o reconhecimento de que a metafísica está fundamentada na transcendência

do existente humano e, assim sendo, muito mais do que um conteúdo de filosofia, “a metafísica é o acontecimento essencial no âmbito do ser-aí. Ela é o próprio ser-aí” (HEIDEGGER, 1979, p. 44).

Para finalizar, é importante, para as considerações apresentadas, a lembrança de Heidegger sobre a concepção que Novalis oferece de filosofia: “a filosofia é propriamente uma saudade da pátria, um impulso para se estar por toda parte em casa” (HEIDEGGER, 2006, p. 6). Essa saudade caracterizada como sendo o impulso de estar em casa anuncia o estranhamento com o mundo. O impulso só existe porque há o sentimento de “não estar em casa”, a não familiaridade com o mundo — o todo dos entes. É a partir disso, da perturbação ou do estranhamento, que se desenvolve a busca pelo “sentir-se em casa em qualquer lugar”, e, nessa direção, surgem as questões metafísicas, originariamente, a pergunta pelo ente e pelo ser, o que coloca em movimento, ou, ainda, dá vida ao próprio filosofar. Na definição de filosofia apresentada por Novalis, não há nada de novo sendo anunciado: apenas se diz poeticamente o que já foi dito filosoficamente pelos pensadores gregos. Segundo Platão e Aristóteles, é pelo espanto que há filosofia, ou seja, o espanto é aquilo de onde surge a filosofia, mas, além de causa, é também a razão pela qual os homens continuam a filosofar.

O espanto é compreendido por Heidegger como sendo uma disposição, mas não no sentido de tonalidade afetiva interior (sentimento), e sim de abertura, na qual e para o qual o ente e o próprio ser podem ser colocados em questão. Além do espanto, há, segundo Heidegger, outras tonalidades afetivas fundamentais do filosofar, sendo uma delas a angústia. Atualmente, o que nos angustia não é exatamente o mundo, a finitude e a solidão? No que parece, esse é o caso da situação histórico-existencial em que se encontra a nossa existência. O ser-no-mundo completamente envolvido e abstraído pelo mundo das ocupações é perturbado: há uma ameaça à vida e uma necessidade de isolamento social. Essa situação existencial nos retira da nossa perdição, distração e absorção mundana e nos causa o estranhamento; nos coloca em contato tanto com a possibilidade fundamental do ser-no-mundo, a finitude quando ocasiona a solidão. Essa solidão acontece no isolamento social, mas não necessariamente pelo fato de que isolados ficamos sozinhos. O isolamento social pode acontecer junto com os outros (familiares) e ainda assim existir a solidão. A solidão, na perspectiva heideggeriana, é a singularização. Essa singularização diz respeito ao ficar a sós consigo mesmo ou ficar mais íntimo do seu próprio si mesmo, o que é possível através da perda da familiaridade com o mundo.

Há, na condição em que nos encontramos, o estranhamento, o medo diante da possibilidade da morte e a solidão como singularização e nos parece que isso pode provocar a angústia existencial. Ela pode nos fazer realizar a transcendência na imanência e, assim, pôr em

movimento o filosofar. A angústia existencial em relação ao mundo, à finitude e à solidão nos coloca no âmbito em que o existente humano tem a possibilidade de repensar todo ser no-mundo (o ser-em, o mundo e a si mesmo) e recolocar a questão do significado do ser, seja no sentido não-sensível quanto no de supracensível. A angústia, então, nos coloca na abertura para a filosofia enquanto metafísica, contudo para adentrar na metafísica é preciso uma atitude de coragem, pois, além de constatar a existência angústia, é preciso não fugir dela, mas deixar que ela se manifeste. Enfim, é preciso vivê-la para, daí sim, afinado com ela filosofar nestes novos tempos.

BIBLIOGRAFIA

HEIDEGGER, Martin. *Os Conceitos Fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. Que é isto – a filosofia?. In: *Conferências e escritos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

A crítica de Heidegger ao conceito de substância e à metafísica do *subjectum*: um embate com a teoria do conhecimento

*Raphael Thomas Ferreira Mendes Pegden*¹

RESUMO

No presente artigo, pretendemos esclarecer o sentido da crítica de Heidegger às noções de substância e sujeito, legadas pela tradição metafísica e pela teoria do conhecimento. Para que essa tarefa seja possível, será necessário elucidar o modo de ser do homem como ser-no-mundo, como é argumentado pelo filósofo em *Ser e tempo*.

PALAVRAS-CHAVE

Ser e tempo, ser-no-mundo, sujeito, substância.

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Bacharel em Psicologia pela mesma universidade. E-mail: rpegden@hmail.com.
CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4357384730274881>.

Heidegger's critique of the concept of substance and the metaphysics of *subjectum*: a confrontation with the theory of knowledge

ABSTRACT

In the present paper we intend to clarify the meaning of Heidegger's critique of the notion of substance and subject bequeathed by metaphysical tradition and by theory of knowledge. Therefore, in order to accomplish this task, it will be necessary to explain man's way of being as being-in-the-world, as is argued by the philosopher in *Being and time*.

PALAVRAS-CHAVE

Being and time, being-in-the-world, subject, substance.

Introdução

No presente artigo, pretendemos considerar as críticas tecidas pelo filósofo Martin Heidegger à teoria do conhecimento da filosofia moderna e contemporânea, especificamente naquilo que diz respeito aos conceitos de *substantia* (substância) e *subjectum* (sujeito) legadas pela metafísica. Ao longo do texto, indicaremos em que sentido, na perspectiva heideggeriana, a filosofia ocidental teria se cristalizado em torno de uma metafísica da *substantia* cuja expressão possibilitou a formação de uma metafísica do *subjectum* no pensamento moderno. Por “metafísica da *substantia*” entendemos toda orientação filosófica que concebe a realidade como uma existência fundamentada na noção de substância – o real da existência é pensado, segundo esses termos: como uma substância. E por “metafísica do *subjectum*” nos referimos a todo pensamento filosófico que afirma que a existência humana, tal como uma substância inscrita no real, deve ser concebida como sujeito, uma *ipseidade* distinta do mundo externo.

A partir de algumas considerações acerca da filosofia de Heidegger, queremos compreender o modo como o filósofo se pôs a criticar tais concepções, insistindo numa nova maneira de vislumbrar a existência em termos de *ser*. Para isso, abordaremos a questão por meio do seguinte caminho: num primeiro momento, elucidaremos a crítica de Heidegger à metafísica da substância e à metafísica do sujeito a partir da proposta de *Ser e tempo*, publicado em 1927. Dentro disso, relacionaremos sua crítica ao projeto da *ontologia fundamental* articulando-a com a proposta da *destruição fenomenológica da história da ontologia*, tal como enunciada no livro. No âmbito desta reflexão pretendemos igualmente indicar o modo como suas críticas estão destinadas às teorias do conhecimento de Descartes, Kant e Husserl.

Destruição fenomenológica da ontologia e a crítica à metafísica em *Ser e tempo*

No plano original de uma *ontologia fundamental* prevista em *Ser e Tempo*, Heidegger remete as intenções da sua obra à proposta de uma *destruição da história da ontologia*. Por *ontologia fundamental* devemos compreender a determinação de um âmbito de intelecção do ser, mediante a qual seria possível derivar as demais ontologias históricas do Ocidente, cujas expressões assumiram diversas formas (ontologia romana, teologia cristã medieval, teoria do conhecimento moderna, etc.) que obscureceram a pergunta originária sobre o ser. Já por *destruição fenomenológica da história da ontologia*, devemos considerar a crítica radical em relação aos conceitos metafísicos que nos vedam a possibilidade de acesso a esse solo originário compreendido como ontologia fundamental.

A ontologia fundamental não é meramente o geral em relação às ontologias regionais, uma esfera mais elevada pairando acima delas (ou no porão que se encontra abaixo) contra a qual as ontologias regionais podem projetar-se. Ontologia fundamental é aquele pensar que se movimenta no fundo de toda ontologia. (HEIDEGGER, 2009a, p. 228).

Ao considerar tal questão, no §6 da *Introdução de Ser e tempo* o autor buscou se referir à destruição da história da ontologia como um fenômeno positivo. Pois, para que a proposta sobre o sentido do ser pudesse vir à superfície em plena transparência, seria necessário abalar “a rigidez e o enrijecimento de uma tradição petrificada” (HEIDEGGER, 2011, p. 60) cuja expressão histórica deu-se sob o título de metafísica, compreendida como do “esquecimento do ser”. Nesse aspecto, muito do que se realiza na obra orienta-se segundo uma crítica crucial em relação à linguagem e aos conceitos da tradição metafísica. Tal crítica, enquanto *destruição*, visava principalmente limpar o terreno para então “chegar às experiências originárias em que foram obtidas as primeiras determinações de ser que, desde então, tornaram-se decisivas” (HEIDEGGER, 2011, p. 61). Isto é, “a destruição se vê colocada diante da tarefa de interpretar o solo da antiga ontologia à luz da problemática da temporalidade” (HEIDEGGER, 2011, p. 63). Na busca pela realização dessa tarefa, uma crítica às noções de substância e sujeito acabou desenhando-se como que por si mesma ao longo de *Ser e Tempo*.

Contudo, ao nos dedicarmos à leitura da obra, não podemos deixar de notar a importante afirmação: *a substância do homem é a existência*. Ora, levando-se em consideração a proposta da *destruição fenomenológica*, devemos esclarecer que o sentido de “substância” assumido por Heidegger nessa declaração se projeta para um campo semântico distinto daquele delimitado pelo pensamento moderno. Substância, no pensamento de *Ser e Tempo*, refere-se à *ousia*, termo primitivo do grego “que nomeia a presença do que se apresenta e o qual na maioria das vezes, através de uma enigmática ambiguidade, visa à própria coisa que se apresenta” (HEIDEGGER, 2005, p. 33).

Segundo Heidegger, para os gregos, não havia nada equivalente aos conceitos de sujeito e objeto. Tais termos, tal como compreendemos hoje em dia, seriam tributários da filosofia de Descartes. Os gregos compreendiam “aquilo que estava presente” como *ὑποκείμενον* (*hypokeimenon*). Durante a dominação romana, com a apropriação da cultura helênica pelos latinos, traduziu-se *hypokeimenon* por *subjectum*. O termo *subjectum* foi usado durante a Idade Média para se referir àquilo que existe *aí* no mundo. Já o termo *objectum*, para o pensamento medieval, indicava tudo aquilo que está jogando para a representação, a *representatio*². Tal

2 São muitos os críticos que censuram Heidegger na forma como ele analisa e interpreta o sentido e as traduções de determinados conceitos do grego antigo e do latim; contudo, levando-se em consideração o contexto do seu

como complementa o filósofo, ao atentarmos para essas palavras e para o modo pelo qual elas jogam umas com as outras na indicação da posição de algo no mundo, a modernidade teria invertido a posição dos termos a partir de uma modificação radical da posição do homem diante do ente. Segundo Heidegger, deve-se a Descartes essa mudança. Descartes, prosseguindo com a análise da leitura heideggeriana, teria feito do homem um *subjectum*, e das coisas aí no mundo, um *objectum*. A filosofia moderna teria apenas aprofundado a fixação desse conceito enraizando-os cada vez mais. Heidegger nota que também faz parte dessa mudança radical a tradução do termo οὐσία (*ousia*) por *substância*. Essa transformação radical faz parte de um pensamento ocidental que, ao longo de sua história, deixou de interrogar-se sobre o ser para se interrogar sobre o ente, pensado como *subjectum*. Descartes fez desse *subjectum* (desse *estar presente* ou o *simplesmente dado*) o fundamento da certeza no *ego cogito*. Daí a concordância entre sujeito e substância na forma do *cogito*. Contudo, aponta Heidegger, é justamente no âmbito dessa concordância que se deixa de pensar o ser e se encobre o sentido primeiro de *ousia* e do verbo *einai* pensado originariamente pelos gregos. Mas uma compreensão clara desse termo *ousia*, assim como uma compreensão clara do pensamento de Heidegger, depende, por sua vez, de uma elucidação da crítica à noção moderna de substância, assim como que um entendimento lúcido sobre a proposta de uma compreensão do ser também depende de uma destruição fenomenológica da história da ontologia. Trataremos dessas questões nas próximas linhas. Para isso, buscaremos aprofundar no tema refletindo o modo pelo qual o filósofo identifica na obra de Descartes e de Kant as marcas dessa metafísica do *subjectum*.

Crítica à metafísica do *subjectum*

Heidegger reconhece que fora Kant o primeiro filósofo a direcionar suas investigações em direção à questão da temporalidade e isso se faz presente, sobretudo, na articulação do sujeito transcendental com a intuição interna do tempo como autodeterminação do pensamento sobre si na sua experiência com o real. Contudo, aponta Heidegger, Kant teria fracassado por não ter adentrado propriamente na temporalidade como horizonte para a compreensão do ser, e isso pelo motivo de ter se atido à posição ontológica de Descartes e à concepção vulgar de tempo, notoriamente influenciada pela física de Newton.

A omissão na filosofia de Descartes em relação a uma compreensão do ser do homem

pensamento e a proposta posta em causa pela sua filosofia, aceitamos a interpretação destes termos a partir das reflexões que elas despertam filosoficamente. Para ver mais sobre a análise heideggeriana dos termos *hypokeimenon*, *subjectum*, *objectum* e *representatio*, ver *Seminários de Zollikon* (HEIDEGGER, 2009a, pp. 155-158).

se revela de forma explícita na medida em que este, ao apontar o *cogito ergo sum* como fundamento para sua teoria do conhecimento, não soube se interrogar sobre o modo de ser da *res cogitans* naquilo que a determina existencialmente. Descartes deixou assim indeterminada a possibilidade de uma ontologia fundamental e recorreu, em suas *Meditações*, à ontologia medieval e ao argumento do Deus bom como *ens increatum* para daí inferir a origem metafísica do homem como *ens creatum*. Apesar de ser conhecida a referência do pensamento de Descartes à filosofia de Santo Anselmo, devemos considerar que o argumento ontológico empregado por ambos não implica de forma alguma uma tematização existencial. Afinal, observa Heidegger, o recurso à existência de Deus aparece no pensamento de Descartes de tal forma que o impossibilita de pensar o homem no seu ser, como existencial. O homem, enquanto *ens creatum*, assim como a certeza do *ego cogito*, aparecem como um *simplesmente dado*, ou como aquilo que subsiste de forma evidente enquanto sujeito.

A indubitabilidade desse estado de coisas é o *certum*, e a primeira *veritas*. O que significa o *ego sum*, ele próprio, como se deve delimitar o ser do *sum* e até ser problematizado, não é questão problemática para Descartes. É suficiente o simplesmente dar-se em conjunto indubitável do *ego* no *cogitare*. Com isso o ser do *ego* foi determinado? Não! Nem sequer se questionou a existência do homem! (HEIDEGGER, 2009b, p. 152)

A noção de *ser simplesmente dado* emerge não só como termo que encobre o ser do homem numa indeterminação qualquer, mas ela se faz presente em toda a filosofia moderna configurando o sentido mesmo da metafísica que, como etapa da história do esquecimento do ser, relega a pergunta do ser à simples noção de substância. Segundo Heidegger, essa noção surge na filosofia de Descartes como uma barreira tanto para a compreensão do ser que somos (que é concebida pelo filósofo francês como o simplesmente dado do *ego cogito*), quanto para a compreensão do fenômeno de *mundo* para o qual o nosso ser está existencialmente implicado e cujo esclarecimento diz respeito a uma das etapas fundamentais para a compreensão existencial do sentido de ser em *Ser e tempo*. O mundo, para Descartes, também seria uma substância que, em oposição à substância pensante, fora concebida como substância extensa: “A extensão em comprimento, altura e largura constitui o ser propriamente dito da substância corpórea que chamamos “mundo”” (HEIDEGGER, 2011, p. 141). Como toda filosofia moderna (de Descartes a Kant) se viu de alguma forma presa ao dualismo cartesiano, uma crítica à noção de substância em Descartes deveria possibilitar a abertura para um campo de investigação apropriada para a busca de uma ontologia fundamental. Afinal, em *Ser e Tempo*, Heidegger reconhece que a concepção de mundo cartesiana só se torna possível pois ela parte de uma

experiência mundana própria do modo de ser da existência humana (aquilo que o filósofo alemão chama de *ser-no-mundo*), mas que, justamente por se manter presa a uma concepção substancializada, deixa de tematizar tal experiência de mundo, mantendo assim vedada a condição de ser-no-mundo do homem. Isto é, a teoria cartesiana se move sobre uma condição existencial, mas que, para atingir o solo desta condição mesma, seria preciso desconstruir a teoria que lhe encobre a luz. Logo, na busca pelo desencobrimento da experiência originária do ser-no-mundo, Heidegger se lança à tarefa de desconstruir o pensamento cartesiano atacando suas bases metafísico-substancialistas.

Os argumentos de Heidegger seguem o seguinte caminho: A substância extensa é aquilo que Descartes reconhece como o modo de ser do mundo. Substância é também tudo aquilo que é, que existe. Mas sendo substância aquilo que subsiste por si mesma — implicando assim a ideia de permanência e necessidade — o sentido próprio de substância estaria vinculado à ideia de Deus, pensado como aquilo que *necessariamente* existe e subsiste simultaneamente e perpetuamente. Todavia, entre a ideia de “Deus”, *ens increarum*, e as outras coisas que são no mundo, *ens crearum*, haveria uma diferença *infinita* de ser que, apesar disso, não aparece de forma alguma refletida corretamente por Descartes, que se refere a ambas pela mera noção de substância. Logo, haveria então uma incomensurabilidade ontológica entre *Deus*, *extensão* e *pensamento* que o próprio conceito de substância, além de originar, não se vê capaz de dar conta³. Assim, Heidegger nota que Descartes esbarra aqui num problema próprio da ontologia medieval: a “palavra “é” não pode indicar o ente cada vez referido no mesmo sentido (*univoce*)... se a significação do “é” fosse unívoca, então criado teria o mesmo sentido que o não criado...” (HEIDEGGER, 2011, p. 145).

A escolástica buscou contornar essa problemática distinguindo aquilo que seria uma significação analógica do “ser” daquilo que seria mera sinonímia. No entanto, diante deste problema, ao invés de retomar as reflexões medievais, Descartes simplesmente recua e afirma então a impossibilidade de um conhecimento sobre a substancialidade da substância: “não se pode entender qualquer significado desse nome que seja comum a Deus e às criaturas” afirma Descartes (HEIDEGGER, 2011, p. 145). Com isso, nota Heidegger, o ser da substancialidade permanece indeterminado para Descartes, pois este não reconhece as condições para esclarecer o *sentido* de ser “comum” das três substâncias *Deus*, *extensão* e *pensamento*.

³ Em relação a essa questão que é demasiado complexa, por falta de espaço e por brevidade didática, não pudemos nos deter devidamente e reproduzir com devida profundidade as reflexões apresentadas por Heidegger. Para isso, contudo, indicamos a leitura do §20 de *Ser e Tempo, Os fundamentos da determinação ontológica de “mundo”*.

Descartes não apenas recua inteiramente diante da questão ontológica da substancialidade, como acentua explicitamente que a substância como tal, isto é, a substancialidade, já é em si mesma, de antemão, inacessível para si mesma. (HEIDEGGER, p. 146).

Se o ser da substância não pode ser conhecido, deveríamos então ao menos ter acesso àquilo em que nela afeta nossos sentidos, como seus atributos e acidentes: o calor, a dureza, o odor, etc. Disso, porém, resulta uma confusão entre os termos desde a qual se busca entender o sentido ontológico da coisa pelas suas modalidades ônticas. É a partir dessa confusão que surgem, por exemplo, as doutrinas das qualidades primárias e qualidades secundárias em Locke ou a das ideias simples e compostas em Hume. E mesmo com o ser da substancialidade vedada ao conhecimento, tal conceito se manteve na doutrina cartesiana (e na filosofia moderna), pois foi tomado como algo simplesmente dado, como algo “evidente”. Todavia, o mais importante, faz notar Heidegger, é que a pergunta pelo *ser* se vê abandonada e a filosofia converte-se então em teoria do conhecimento orientada pela seguinte questão: como posso eu (*res cogitans*) conhecer algo cuja estrutura ontológica (o ser da substancialidade) é distinta de mim (*res extensa*)?

A crítica de Heidegger consiste em mostrar que o dualismo cartesiano não só não se vê capaz de sustentar uma pergunta coerente sobre o sentido do ser como, pervertendo uma problemática da ontologia medieval em questão epistemológica, mantém encoberto o modo de ser do fenômeno do mundo no encontro com a existência própria do modo de ser do homem. Nesse ponto da argumentação heideggeriana podemos avançar em ao menos duas direções importantes de *Ser e tempo*: por um lado há uma progressão na análise hermenêutica da *extensão* cartesiana indicando o modo pelo qual a teoria de Descartes só oferece uma compreensão incompleta dos objetos no mundo (que na linguagem de Heidegger é indicado por *ente intramundano*); mas, por outro, indicamos também como o dualismo cartesiano, derivado de uma teoria problemática da substância, conduziu a filosofia a uma interpretação também problemática da realidade compreendida como existência exterior. Consideraremos os dois pontos, pois eles estão mutuamente implicados naquilo que se refere à possibilidade de compreensão da crítica heideggeriana.

Crítica à metafísica da *substantia*

A concepção de Descartes sobre as coisas físicas, em termos de extensão, deriva de uma compreensão geométrica da realidade. Descartes afirmava que as coisas eram extensas, pois, por meio de sua extensionalidade, seria possível determinar sua posição no espaço, descrever

seu movimento e indicar, mediante ambos, uma estrutura que fosse inteligível à mensuração matemática. Mas sendo a substancialidade da substância extensa incognoscível, o homem, segundo Descartes, poderia apenas apreender cada coisa na experiência mediante seus atributos (dureza, resistência, etc.). Essas duas noções, a objetivação matemática e a determinação sensível, permitiram ao filósofo francês pensar o mundo como um objeto *posto* no espaço: o mundo atende às determinações dimensionais (da profundidade, do comprimento, da largura) e se presta a experiência como um dado sensível passível de representação pelo sujeito. Diante disso, Heidegger, em *Ser e Tempo*, buscou notar como a compreensão cartesiana de mundo possibilitou pela primeira vez “uma construção segura e gradual da [noção de] manualidade” (HEIDEGGER, 2011, p. 151). Contudo, ela, por se limitar a essa visão geométrico-sensível, não foi capaz de atingir “o solo sobre o qual se poderão encontrar fenomenalmente as constituições ontológicas imediatas do mundo, da presença e dos entes intramundanos” (HEIDEGGER, 2011). Se Descartes pensa o mundo como um objeto extenso, ele o faz pois situa-o num espaço puro. A crítica de Heidegger consiste então em mostrar que o espaço não é um lugar e que o mundo não é um objeto, mas que espaço e mundo estão mutuamente implicados numa autodeterminação que se refere à estrutura mesma por meio da qual o fenômeno do mundo se articula com a existência humana: todos nós existimos de tal forma que *somos num mundo*, afirma Heidegger.

Mundo não seria um objeto, mas o fundamento mesmo sobre o qual se funda o nexo estrutural que articula a existência humana com o ser daquilo que lhe vem ao encontro nas experiências cotidianas. Ao pensar o espaço como um conceito puro e um “lugar abstrato” no qual as coisas poderiam ser “postas”, Descartes teria fechado os olhos para esse caráter existencial da experiência de mundo que acontece a cada instante do ser do homem: na medida em que somos, *somos sempre num mundo*. Assim ser-no-mundo seria, segundo Heidegger, uma das estruturas fundamentais do modo de ser do homem. E esse “no” do ser-no-mundo não implica de forma alguma uma posição geográfica; mas, sim, o caráter fundamental que relaciona o ser do homem ao mundo numa estrutura originária. Nas palavras do filósofo alemão:

Mundo é a clareira do ser na qual o homem penetrou a partir da condição de ser projetado de sua essência. O ‘ser-no-mundo’ nomeia a essência da existência, com vista à dimensão iluminada, desde a qual desdobra o seu ser o ‘ex’ da ex-sistência. Pensada a partir da ex-sistência, ‘mundo’ é, justamente, de certa maneira, o outro lado no seio da e para a ex-sistência. O homem jamais é primeiramente do lado de cá do mundo como um ‘sujeito’, pense-se este como ‘eu’ ou como ‘nós’. Nunca é também primeiramente apenas sujeito, que, na verdade, sempre se refere, ao mesmo tempo, a objetos, de tal maneira que a sua essência consistiria na relação sujeito-objeto. Ao contrário, o homem

primeiro é, em sua essência, ex-sistência na abertura do ser, cuja abertura ilumina o ‘entre’ em cujo seio pode ‘ser’ uma relação de sujeito e objeto. (HEIDEGGER, 2005, p. 64).

Dessa forma, Heidegger reconhece o mundo como a abertura do modo de ser do homem para tudo aquilo que lhe vem ao encontro. Todos os entes que não possuem esse caráter existencial de ser-no-mundo (algo que Heidegger compreende como sendo próprio apenas da existência humana) nos vêm ao encontro no modo próprio da manualidade e o encontro com o ente no seu modo instrumental se vê, por sua vez, estruturado num nexos relacional que se revela no modo de ser do homem no mundo: ele se ocupa com... , se refere à..., se apropria de... , ele significa..., ele *cuida*. Trata-se de relações que desvelam o modo de ser do ente *intramundano* quando este vai em direção ao ser-no-mundo. E é apenas porque as coisas se revelam ao homem primeiramente nessa estrutura originária, que se pode, posteriormente, determinar “matematicamente” ou “objetivamente” sua descrição no espaço. No entanto, afirma Heidegger, originariamente as coisas não estão aí como pontos no espaço, mas se revelam a nós em *ocupações* cotidianas. Descartes, pelo seu fascínio com os avanços científicos de sua época (a saber, o modelo geométrico-matemático de Galileu), compreendeu o fenômeno mundo *ocupando-se* dele matematicamente; contudo, por isso mesmo, deixou de ver tal fenômeno nas suas determinações existenciais⁴. Já na vida cotidiana, insiste Heidegger, o mundo não se revela tal como pontos situados no espaço, mas como um nexos relacional no qual nos orientamos sempre a partir de afinidades. Dessa forma, suas objeções são claras em *Ser e Tempo*:

A ideia de ser como constância do ser simplesmente dado motiva não apenas uma determinação extremada do ser dos entes intramundanos e de sua identificação com o mundo em geral, como também impede que se perceba, de maneira ontologicamente adequada os comportamentos da presença. Com isso veda-se completamente o caminho para se ver o caráter fundado de toda percepção sensível e intelectual e para compreendê-las como uma possibilidade do ser-no-mundo. (HEIDEGGER, 2011, p. 150).

Heidegger expõe que a concepção de mundo argumentada por Descartes impede uma apreciação apropriada do modo pelo qual o fenômeno mundo se constitui como existência do

4 Em relação a esse ponto, vale indicar a seguinte citação de *Ser e Tempo*: “Essas “relações” e “relatos” do ser-para, do ser em virtude de, do estar com de uma conjuntura, em seu conteúdo fenomenal, resistem a toda funcionalização matemática; também não são algo pensado, posto pela primeira vez pelo pensamento, mas remissões em que a circunvisão da ocupação sempre se detém como tal. Esse “sistema de relações” constitutivo da mundanidade dissolve tão pouco o ser do manual intramundano que, na verdade, é só com base na mundanidade do mundo que ele pode descobrir-se em seu “em-si substancial”. E somente quando o ente intramundano em geral puder vir ao encontro é que subsiste a possibilidade de se tornar acessível o que, no âmbito deste ente, é simplesmente dado. Com base neste ser simplesmente dado é que se podem determinar matematicamente “propriedades” desses entes em “conceitos e funções”(HEIDEGGER, 2011, p. 139).

ser-no-mundo. A posição cartesiana não só impede a possibilidade de formulação de uma problemática ontológica propriamente, como perverte a questão e remete ao mundo o sentido de algo simplesmente dado, uma objetividade qualquer posta num lugar no espaço. O desdobramento desta questão na história da filosofia constituiu o palco para alguns dos maiores debates entre racionalistas e empiristas, entre idealistas e materialistas: a saber, a questão da realidade na sua compleição como objeto passível de conhecimento. Contudo, irá notar Heidegger, a noção de *realidade* só aparece como um “problema filosófico” na medida em que se parte de uma interpretação perversa de mundo e fundada em certa noção de substância. Trata-se do segundo ponto comentado anteriormente (a saber, que o dualismo sujeito-objeto conduz a filosofia a uma interpretação problemática do fenômeno “realidade”) e que pode ser definido nos seguintes termos:

Com isso, salta-se por cima do ser do que, imediatamente, está a mão, concebendo-se primordialmente o ente como um conjunto de coisas simplesmente dadas (*res*). O *ser* recebe o sentido de *realidade*. De acordo com este deslocamento da compreensão de ser, a compreensão ontológica da presença volta-se para o horizonte desse conceito de ser. A *presença*, assim como qualquer outro ente, é um *real simplesmente dado*. Assim, o ser em geral adquire o sentido de *realidade*. Em consequência, o conceito de realidade assume uma primazia toda especial na problemática ontológica. Tal primazia obstrui o campo para uma analítica da presença genuinamente existencial, turvando inclusive a visualização do ser dos entes intramundanos imediatamente à mão e forçando, por fim, a problemática de ser a tomar uma direção desviante. (HEIDEGGER, 2011, p. 269).

A crítica de Heidegger consiste em mostrar que a concepção substancializada de mundo, implícita na tradição metafísica moderna (explicitada notoriamente no pensamento cartesiano), conduziu o pensamento ocidental a contradições e ambiguidades, como a indeterminação do modo de ser da substancialidade da substância e a perversão da pergunta do ser em virtude de uma teoria do conhecimento. Por teoria do conhecimento, devemos compreender toda a problemática filosófica com a qual o pensamento moderno se viu às voltas sobre a possibilidade de acesso à realidade. Pois, se a partir de Descartes havia ficado acordado que a realidade é composta de uma substancialidade que em si mesma não poderia ser conhecida, como o homem poderia assegurar-se de um conhecimento real do mundo que ele percebe? Essa forma canhestra de orientar a pesquisa filosófica, acusa Heidegger, não só conduz aos embaraços como também leva todo o esforço da filosofia em direção a um falso problema. Caso a pergunta estivesse orientada pelo sentido do ser, veríamos que todos os empenhos da teoria do conhecimento são, de certa maneira, sem sentido. Assim, uma das propostas de *Ser e Tempo*, na sua crítica à

metafísica da substância, consiste em reconduzir a filosofia à ontologia. Mas para compreendermos melhor essa ontologia que se delineia ao longo de *Ser e Tempo*, devemos nos deter em mais alguns pontos da crítica heideggeriana, como sua interpretação do fenômeno da “verdade” como desvelamento e sua relação com o modo de ser do ser-no-mundo.

A “realidade transcendente” como um pseudoproblema

Como vimos, Descartes havia partido da concepção de que haveria pelo menos três substâncias na composição da realidade: Deus, *ego cogito* e *res extensa*. Mas na impossibilidade de se afirmar qualquer coisa acerca do modo de ser comum da substancialidade dessas três substâncias, a pergunta pelo ser toma novos rumos na filosofia cartesiana e converte-se numa interrogação sobre os pontos de contato entre o *ego cogito* e a *res extensa* na possibilidade de um conhecimento do real. Trata-se da questão sobre a concordância do pensamento com a realidade como condição de verdade.

Apesar de não se poder declarar certeza alguma acerca do modo de ser da substancialidade de cada uma dessas duas substâncias, Descartes toma o *ego cogito* como *evidente* e por isso faz dessa proposição o fundamento do conhecimento. Se as coisas no mundo não podem ser dadas na mesma evidência que nos é dado o pensamento, como podemos ter certeza de sua existência? – indaga a filosofia cartesiana. A filosofia moderna se viu orientada a ter de provar a existência do mundo como uma verdade secundária exterior ao próprio pensamento. Mas, por sua vez, a versão interiorizada da verdade na forma de um sujeito do pensamento só é possível para aquele que pensa o sujeito como uma substância distinta do mundo. Assim, podemos perceber que as teorias do sujeito de conhecimento orientam-se a partir de uma metafísica da substância que lhe é preliminar. Após Descartes, tanto o empirismo inglês quanto a filosofia iluminista continental se viu às voltas com essa questão e, segundo Heidegger, o ponto alto do debate encontrou sua expressão na filosofia de Kant quando este expôs em sua *Crítica da Razão Pura* aquilo que seria o “escândalo da filosofia e da razão humana em geral”.

Na *Refutação do idealismo*, um texto acrescentado ao segundo capítulo da *Analítica dos Princípios* na segunda edição de *Crítica da Razão Pura*, Kant argumenta que a partir de uma prova empiricamente determinada da existência do sujeito, pode-se provar a existência dos objetos exteriores ao próprio sujeito. A prova consiste em mostrar que há um nexo entre o “em mim” e o “fora de mim”. Esse nexo, segundo Kant, revela-se na demonstração de que o *simplesmente dar-se em conjunto* do sujeito e do objeto é determinado pelo tempo. Mas, sendo

o tempo uma intuição pura do sujeito transcendental, o modo de dar-se conjuntural do sujeito e do objeto se encontra fundamentado no sujeito puro do conhecimento que intui o tempo⁵.

Heidegger, ao analisar tal passagem na obra kantiana, insiste que, apesar de Kant ter orientado sua pesquisa em direção a uma interpretação do fenômeno do tempo, o idealismo transcendental teria pecado em pressupor o sujeito como fundamento epistemológico para a problemática. Mais do que isso, a problemática ela mesma constitui-se como um falso problema que persistiu na filosofia apenas pelo fato de a compreensão do modo de ser do homem diante do fenômeno mundo ter permanecido vedada. Esse problema surge num modelo que se constitui a partir de uma estrutura binária, o sujeito-objeto, na qual cada termo da relação era concebido como independente um do outro. Contra esse pensamento metafísico, Heidegger insiste que se deve retomar a problemática do fenômeno do mundo na sua constituição e no seu co-pertencimento à estrutura do ser do homem, isto é: o ser-no-mundo. Nesse ponto, a argumentação de *Ser e Tempo* é clara: a existência do homem deve abandonar o modelo subjetivista e ser pensada como uma abertura originária. Em *Seminário de Zollikon*, encontramos a seguinte declaração:

Todas as representações encapsuladas objetivantes de uma psique, um sujeito, uma pessoa, um eu, uma consciência, usadas até hoje [...] devem ser abandonadas... A constituição fundamental do existir humano a ser considerada daqui em diante se chamará Da-sein ou ser-no-mundo. Entretanto o Da deste Da-sein não significa, como acontece comumente, um lugar no espaço próximo do observador. O que o existir enquanto Da-sein significa é um manter aberto de um âmbito de poder-apreender as significações daquilo que aparece e que se lhe fala a partir de sua clareira. O Da-sein humano como âmbito de poder-apreender nunca é um objeto simplesmente presente. Ao contrário, ele não é de forma alguma e, em nenhuma circunstância, algo passível de objetivação. (HEIDEGGER, 2009a, p. 33).

Ao orientar seu pensamento na perspectiva do ser-no-mundo, argumenta Heidegger, toda a problemática vislumbrada pela teoria do conhecimento cai por terra. Pois a dicotomia sujeito-objeto se vê desarmada por uma condição que lhe é anterior e que lhe é constituinte

5 Em relação a esse ponto, cabe indicar a citação de Kant em *Crítica da Razão Pura*: “Estou consciente de minha existência como determinada no tempo. Toda determinação temporal pressupõe algo permanente na percepção. Mas este permanente não pode ser algo em mim, pois precisamente minha existência no tempo pode ser pela primeira vez determinada por esse permanente. Portanto, a percepção deste permanente só é possível por uma coisa fora de mim e não pela mera representação de uma coisa fora de mim. Por conseguinte, a determinação de minha existência no tempo só é por meio da existência de coisas reais que percebo fora de mim. Ora, a consciência no tempo está necessariamente ligada à consciência da possibilidade dessa determinação temporal, logo também está necessariamente ligada à existência das coisas fora de mim como condição de determinação temporal, isto é, a consciência de minha própria existência é simultaneamente uma consciência imediata da existência de outras coisas fora de mim” (KANT, 1996, p. 193).

enquanto campo originário existencial. Isto é, compreendendo o existir como um fenômeno que é no mundo, tanto o fenômeno mundo quanto o existir humano se revelam intimamente relacionados numa estrutura fundamental: a cada instante que somos, somos sempre no mundo, somos com o mundo. Segundo Heidegger, o mundo não seria um objeto secundário que colocado à parte do sujeito deveria ser provado pelo sujeito como uma entidade real. Ao contrário, mundo é um fenômeno contemporâneo ao homem a cada instante de sua existência.

Não faltam provas epistemológicas da realidade na história da filosofia. Comentamos brevemente (e criticamente) as de Descartes e Kant; mas poderíamos ainda indicar as de Locke, Berkeley, Hume, Leibniz, Schopenhauer, dentre outros. O “escândalo da filosofia” não estaria na necessidade de uma prova, mas no fato de que, durante séculos, independentemente de cada prova apresentada, ter-se esperado sempre a busca da prova. Em relação a isso, segundo Heidegger, seria preciso que

se compreenda fundamentalmente que as diversas direções epistemológicas não são deficientes quanto à epistemologia, mas que, devido ao descaso da analítica existencial da presença, elas não podem absolutamente conquistar o solo para uma problemática segura de suas bases. Esse solo também não pode ser conquistado através de melhorias fenomenológicas posteriores dos conceitos de sujeito e consciência (*Bewusstsein*). Pois, com isso, não se pode ainda garantir que a colocação da questão se faça adequadamente. (HEIDEGGER, 2011, p. 276).

O que se encontra em jogo aqui é o fato de que, segundo o filósofo alemão, independentemente das provas que são conquistadas no âmbito epistemológico, filosofia alguma irá conquistar o terreno seguro da prova da realidade; pois esta só pode ser fornecida na demonstração — e não na provação — do ser-no-mundo. Ou seja, a questão epistemológica se revela carente, não por uma deficiência própria, mas pela recusa de uma ontologia que deveria lhe servir de orientação preliminar.

Podemos notar ainda uma crítica de Heidegger em relação à fenomenologia de Husserl, que buscou superar a problemática do conhecimento a partir de um intuicionismo ancorado no conceito de intencionalidade. A noção de intencionalidade, herdada da filosofia de Brentano, possibilitou a Husserl pensar a subjetividade e a objetividade num nexos relacional. Afinal, “toda consciência era consciência *de algo...*” afirmava Husserl. Contudo, ao aprofundar suas investigações no âmbito da questão transcendental do conhecimento, Husserl teria retomado a reflexão cartesiana e insistido na busca por um fundamento apodítico do conhecimento. Na busca por esse fundamento, Husserl teria também retomado o dualismo cartesiano atribuindo à realidade exterior um valor relativo em relação ao próprio pensamento. Isto é, à semelhança de

Descartes, para Husserl, o pensamento seria evidente e por isso absoluto no seu modo de doação ao conhecimento enquanto a realidade transcendente seria relativa e contingente. Essa afirmação, que se apresentava na fenomenologia husserliana a partir dos conceitos de imanência e transcendência, reatualizava a problemática epistemológica cartesiana em novos termos. Afinal, para Husserl, a questão fundamental da filosofia deveria ser aquela do conhecimento: como pode o conhecimento ir para além de si mesmo a atingir algo que não está na consciência mesma? Em 1905, Husserl já formulava essa pergunta a partir de uma diferenciação entre aquilo que seria imanente à consciência e aquilo que lhe seria transcendente, atribuindo a cada domínio um grau distinto de certeza.

O primeiro grau de certeza é, pois, este: o imanente [...]. O transcendente (o não inclusamente imanente) não me é lícito utilizá-lo, por isso, tenho de levar a cabo uma redução fenomenológica, uma exclusão de todas as posições transcendentais. Porquê? Para mim é obscuro como pode o conhecimento atingir o transcendente, o não autotado... (HUSSERL, 2012, p. 22).

Husserl, retomando a problemática cartesiana da “realidade transcendente ao sujeito”, faz uso então da analítica intencional para compreender, na apreensão de cada fenômeno, o modo pelo qual cada objeto vem a dar-se à consciência constituindo-se intencionalmente. Caberia à fenomenologia descrever o modo de dar-se de cada fenômeno da consciência na construção do conhecimento, dissociando os atos da consciência de seus objetos intentados⁶ (como o ato de conhecer do objeto do conhecimento, o ato de imaginar do objeto da imaginação, o ato de duvidar do objeto duvidado, etc.). Mesmo que a intencionalidade, enquanto “melhoria fenomenológica posterior ao conceito de sujeito e consciência”, possa ter servido a Husserl para ir além da dicotomia sujeito-objeto, Heidegger insiste que não haveria necessidade em superação do problema posto que, a partir de uma orientação ontológica, o problema mesmo não se colocava como *questão*. Isto é, sendo o ser-no-mundo a constituição originária do modo de ser do homem e do mundo, ele é anterior a qualquer problema epistemológico. Partindo-se dessa colocação, percebe-se então que o “problema da realidade” era um problema artificial. A

6 Em relação a esse ponto cabe destacar a citação de Husserl na qual ele esclarece o sentido da analítica intencional no âmbito de sua fenomenologia: “Importará então realçar os diferentes modos do genuíno dar-se – respectivamente a constituição de diferentes modos de objectalidade e suas relações recíprocas: o dar-se da *cogitatio*, o dar-se da *cogitatio* que sobrevive na recordação fresca, o dar-se da unidade fenomênica que dura no rio fenomenal, o dar-se da sua duração, o dar-se da coisa na percepção ‘externa’, o dar-se das diversas formas de fantasia e rememoração bem como o dar-se das múltiplas percepções e outras representações que se unificam sinteticamente nas conexões correspondentes. Naturalmente, também os dados lógicos, o dar-se da universalidade, do predicado, do estado de coisas, etc., e também o dar-se de um contra-senso, de uma contradição, de um não-ser, etc. O dar-se, quer nele manifeste algo simplesmente representado ou algo de verdadeiramente existente, algo de real ou algo de ideal, algo de possível ou algo de impossível, é sempre um dar-se no fenômeno do conhecimento.” (Husserl, 2012, p. 103).

crítica de Heidegger consistia em mostrar que, na referência teórica de Husserl ao cartesianismo e ao idealismo kantiano⁷, a fenomenologia mantinha-se presa a determinada concepção de eu-sujeito derivada da tradição metafísica.

Assim, contra a metafísica da substância e contra a metafísica do sujeito, *Ser e Tempo* declara que não se pode “conceber o ente, dotado do modo de ser da presença [ser-no-mundo] a partir de realidade e substancialidade” (HEIDEGGER, 2011, p. 282). E quando, em *Ser e Tempo*, Heidegger declara que “A substância do homem é a existência”, deve-se entender que a “substância” — nesta acepção, utilizada em *Ser e Tempo* e de acordo com a “destruição fenomenológica” — significa “o modo como o homem se apresenta em sua própria essência [que] é *ex-tática* na *in-sistência* da verdade do homem” (HEIDEGGER, 2005, p. 33).

Conclusão

Atentando para uma etimologia dos termos *substantia* e *subjectum*, Heidegger não só buscou reinserir a filosofia numa ontologia comprometida com a indagação pelo sentido do ser (reflexão que remonta ao pensamento grego), como também tratou de atacar (ou “destruir” fenomenologicamente) argumentos filosóficos derivados das metafísicas da substância e do sujeito. Consideramos brevemente o sentido desta crítica em relação às filosofias de Descartes, Kant e Husserl. No âmbito deste trajeto, esperamos ter elucidado o sentido de ser-no-mundo, sustentado em *Ser e tempo*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, Editora Universitária São Francisco, 2011.

_____. *Carta sobre o humanismo*. 2ª edição revisada. São Paulo: Centauro, 2005.

_____. *História da filosofia, de Tomás de Aquino à Kant*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009b.

_____. *Seminários de Zollikon*. 3ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança, SP: Editora Universitária São Francisco, 2009a.

HUSSERL, E. *A ideia da fenomenologia*. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2012.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Editora Nova Cultura, 1996.

7 Segundo Heidegger “Kant, submeteu, pela primeira vez, o princípio de Descartes referente à definição de objetividade do objeto a uma analítica sistemática em sua *Crítica da razão pura*. Husserl precisou, desdobrou e fundamentou esta posição de Kant fenomenologicamente” (HEIDEGGER, 2009a, p. 157-158).

A incorporação da ideia platônica no sistema metafísico de Schopenhauer

Jefferson Silveira Teodoro¹

RESUMO

Este texto pretende expor como Schopenhauer incorpora a Ideia platônica em seu sistema a partir de uma leitura que, assumindo a filosofia transcendental kantiana, segue abrindo espaço para que o elemento platônico surja como parte constitutiva da metafísica da Vontade. O pensamento de Schopenhauer pretende ir além dos limites impostos pelo criticismo, uma vez que, para o filósofo, falta o fundamento último que explique a realidade para além de seu aspecto fenomênico. A Ideia platônica, representação mais próxima da própria Vontade como coisa-em-si, será evidenciada como um paradoxo inteligível na estrutura de uma metafísica do irracional.

PALAVRAS-CHAVE

Schopenhauer; Metafísica; Platão; Ideia; Kant

¹ Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio. Membro no Núcleo de Pensamento Moderno PUC-Rio (NUPEM). E-mail: vontadeerepresentacoes@yahoo.com.br.
CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5146563262918026>

The incorporation of the platonic ideia in Schopenhauer's metaphysical system

ABSTRACT

This text intends to explain how Schopenhauer incorporates the Platonic Idea into his system, from a reading that assumes Kant's transcendental philosophy, and makes room for the Platonic element to emerge as a constituent part of the metaphysics of the Will. Schopenhauer's thought aims to overcome the limits imposed by criticism. For this philosopher, the ultimate foundation is needed in order to explain reality beyond its phenomenical aspect. The Platonic Idea, as the closest representation of the Will as the thing-in-itself, will be evidenced as an intelligible paradox in the structure of a metaphysics of the irrational.

KEYWORDS

Schopenhauer; Metaphysics; Plato; Idea; Kant

Introdução

A riqueza do legado filosófico deixado por Platão encontrou na história do Ocidente uma extensa série de apropriações, interpretações e desenvolvimentos, a ponto de ser difícil e temerário dissociar a ampla trajetória da filosofia da própria história da discussão de muitas das questões expostas primeiramente na letra deste filósofo.

Dentre os problemas e paradigmas suscitados pelo pensamento de Platão, talvez nenhum tenha alcançado maior notoriedade do que a concepção do real identificado com instâncias supra-sensíveis, as Ideias, completamente superiores a tudo aquilo que se passa no mundo percebido pelos sentidos. É com Platão que se estabelece a prerrogativa de diferenciação qualitativa fundamental entre o sensível, que ele chega a apontar como “deficiente” no *Fédon* (74d-e, 75a-b), e o inteligível. Esta diferenciação exhibe um aspecto intrínseco fundamental, a saber, que todo o mundo sensorial seria, inexoravelmente, um precário vir-a-ser, enquanto a realidade puramente inteligível estaria no domínio da eternidade e da imutabilidade.

Desta forma, a “Teoria das Ideias”² representa o real por excelência, o ser em si mesmo, e não, como em um sonho, uma mera semelhança (*Rep.* 476c). Cabe ressaltar que, embora a diferenciação qualitativa entre aquilo que sempre é e aquilo que está submetido ao vir-a-ser seja amplamente sustentada, a interpretação deste pensamento é uma questão complexa. Corroboram com esta afirmação as críticas feitas pelo próprio Platão à existência das Ideias no *Parmênides*³ (132b-e), além de uma atenuação da oposição entre o sensível e o inteligível no *Teeteto*⁴ (182d-e) e no *Sofista*⁵ (248a-e). No entanto, é suficientemente presente em sua obra a

² Deve se entender sob a indicação “Teoria das Ideias” não uma concepção derivada de uma demonstração sistemática dedutiva. Como sustenta Irley Franco “Não encontramos em lugar algum da obra de Platão a expressão “teoria das Ideias”, nem mesmo uma expressão análoga a essa” (FRANCO, 2014, p. 30). Pode-se admitir, certamente, que a expressão serve para indicar um conteúdo do pensamento platônico de grande relevância que permeia a obra do autor em muitos momentos. Ainda, segundo Franco Ferrari, “Na verdade, a indubitável importância que a concepção da Ideias adquire no âmbito da filosofia platônica debate-se com o fato de que, salvo raras exceções (representadas pela primeira parte do *Parmênides* e algumas seções do *Fédon*), não existe um tratamento propriamente dito da Teoria das Ideias. Platão refere-as em diversas ocasiões, mas como se tratasse de um patrimônio teórico já reconhecido tanto pelos protagonistas dos diálogos, como pelos seus leitores” (FERRARI, 2018 p. 216).

³ No *Parmênides*, Platão ataca a pressuposição de que as coisas sensíveis seriam meramente semelhantes às inteligíveis sem com elas manter identidade: “Mas será que não é fortemente necessário o semelhante participar da mesma coisa uma que [seu] semelhante?” (PLATÃO, 2003, p. 133). Platão parece querer indicar que uma semelhança imperfeita não é uma semelhança. E, se de fato existe a semelhança, é necessário que os semelhantes estejam identificados. Decorreria disso a impossibilidade do estabelecimento de um âmbito qualitativamente distinto para as Ideias.

⁴ No *Teeteto* Platão argumenta sobre a necessidade de que algo se mantenha durante o vir-a-ser em cada coisa que muda e, portanto, posiciona-se contra o mobilismo heraclítico radical apreendido de Crátilo.

⁵ No *Sofista*, Platão defende certa necessidade de movimento para as Ideias. Isto porque elas são inteligíveis e, por isso, sofrem ação de quem conhece. São, portanto, passíveis de movimento. “Compreendo. Isso, ao menos, é verdadeiro, a saber, que, se conhecer é ativo, ser conhecido, por sua vez, é necessariamente passivo. Ora, o ser,

defesa de um mundo inteligível, qualitativamente superior ao sensível, ainda que, como sustenta Robert Bolton, a maneira de argumentar sobre isso seja alterada ao longo dos diálogos⁶.

- Teremos cuidado até onde pudermos. Mas fala, então.
- Só depois de termos chegado a um acordo e de eu vos ter lembrado o que anteriormente dissemos, e que já em muitas outras ocasiões se afirmou.
- O Que é, perguntou ele.
- Que há muitas coisas belas, e muitas coisas boas e outras da mesma espécie, que dizemos que existem e que distinguimos pela linguagem.
- Dissemos sim.
- E que existe o belo em si, e o bom em si, e, do mesmo modo, relativamente a todas as coisas que então postulamos como múltiplas, e, inversamente, postulamos que cada uma corresponde a uma Ideia, que é única, e chamamos-lhe a sua essência.
- É isso.
- E diremos ainda que aquelas são visíveis, mas não inteligíveis, ao passo que as Ideias são inteligíveis, mas não visíveis. (*Rep.* 507a-b).

Ainda:

Dissemos também que o que devém é inevitável que devesse por alguma causa. Porém, descobrir o criador e pai do mundo é uma tarefa difícil e, a descobri-lo, é impossível falar sobre ele a toda gente. Mas ainda quanto ao mundo, temos que apurar o seguinte: aquele que o fabricou produziu a partir de qual dos dois arquétipos: daquele que é imutável e inalterável ou do que devém. Ora, se o mundo é belo e o demiurgo é bom, é evidente que pôs os olhos no que é eterno; se fosse ao contrário – o que nem é correto supor –, teria posto os olhos no que devém (*Tim.* 28c-29a).

Trataremos neste texto de uma apropriação muito polêmica da teoria das Ideias, uma vez que a mesma pretende conjugar esta teoria dentro de um sistema metafísico pretensamente mais amplo. Esta proposta encontra-se em Schopenhauer e na sua metafísica da Vontade.⁷

Antes, porém, é necessário que se tenha em mente um ponto de notória divergência entre a estrutura de desenvolvimento da filosofia platônica e um dos traços característicos do pensamento moderno indiscutivelmente presente na obra de Schopenhauer. Trata-se do modo sistemático de filosofar, da construção de grandes estruturas conceituais que visam estabelecer uma conexão orgânica entre os componentes fundamentais da existência, tais como a liberdade, a natureza, o ser, o agir e o conhecer.

uma vez que de acordo com esse argumento, é conhecido pela inteligência, à medida que é conhecido é movido visto sofrer ação, o que afirmamos não poder ocorrer com aquilo que está em repouso.” (*Soph.* 248e).

⁶ Ver mais sobre o assunto em Robert Bolton: *Plato's Distinction Between Being and Becoming*. The Review of Metaphysics, n. 29, 1975, p. 66-95.

⁷ O termo “Vontade”, como fundamento metafísico, foi assim grafado por Jair Barboza, tradutor de O Mundo Como Vontade e Representação, para diferenciá-lo de “vontade” em sentido meramente psicológico.

Em Platão, o processo filosófico não se desenvolve sob a forma de uma trajetória constitutiva de um sistema. O próprio estilo dramático com o qual o filósofo opera, embora em momento algum possa ser considerado como mero movimento dramático, porque é essencialmente filosófico⁸, por vezes resulta em aporias, como aquelas predominantes nos diálogos da primeira fase. Mesmo a “Doutrina das Ideias”, que figura como ponto central na fase média é, em significativa medida, um tema relativizado ao longo dos diálogos e, segundo alguns estudiosos praticamente abandonados na última fase.

Em um extremo, alguns sustentam que ele (Platão) teria abandonado inteiramente a teoria das formas, já que não seria necessário postular tais objetos (Gilbert Ryle). Proposta menos radical é a de que a mudança de concepção seria em Platão um acontecimento natural à medida que ele se tornou gradativamente consciente das deficiências na teoria das Formas, mas isso não teria alterado a teoria, porque ele não foi capaz de localizar a origem de suas dificuldades (Gregory Vlastos). Outros acreditam que, mesmo mantendo sua crença na existência desses objetos abstratos, ele teria reconhecido que a concepção desses objetos durante seu período intermediário se manteve a deriva, razão pela qual veio a desenvolver uma nova compreensão de sua natureza (G.E.L Owen). E ainda, outra concepção que se mantém é a de que Platão teria alterado a teoria das Formas não tanto a ponto de rejeitar certos componentes dela, mas sim acrescentando novos elementos que tornam sua concepção das formas mais sutil e menos vulnerável a equívocos e objeções (PRIOR) (KRAUT, 2013, p. 45-46).

É oportuno, neste sentido, considerar o que diz Eric Voegelin sobre Platão e Aristóteles na seguinte afirmação: “Na verdade, nem Platão nem Aristóteles desenvolveram sistemas; eles estavam demasiadamente envolvidos na descoberta de novos problemas” (VOEGELIN, 2009, p. 330).

Entre Platão e Kant

A influência das obras de Platão sobre Schopenhauer é profunda. Para o pensador, Platão é, ao lado de Kant, um dos dois maiores filósofos do Ocidente (SCHOPENHAUER, 2005, p. 237). Da filosofia kantiana, Schopenhauer absorveu o elemento transcendental⁹ das

⁸ Platão tinha os dons dramáticos de Sófocles ou Eurípides, mas decidiu explorá-los de uma forma literária diferente [...]. Como foi Sócrates quem fez de Platão o filósofo, foi escrevendo sobre Sócrates - mais precisamente, representando Sócrates em sua escrita - que Platão pôde legitimamente implantar seus poderes dramáticos a serviço da filosofia (KAHN, 1998, p. 36, *Tradução do autor*).

⁹ Transcendental em Kant tem um significado mais específico que “transcendente”. É uma noção muito mais epistemológica que ontológica e o próprio Kant nos fornece dela uma definição clara e sucinta: “Chamo transcendental a todo conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível a priori. Um sistema de conceitos deste gênero deveria denominar-se filosofia transcendental” (KANT, 1997, p. 53).

condições a priori para todo o conhecimento. Condições estas correspondentes ao que para o filósofo será o mundo submetido ao princípio de razão suficiente.¹⁰ Por outro lado, o ponto que é central para Schopenhauer em Platão, o que ele considera sua mais elevada verdade filosófica, reside justamente na oposição entre a realidade transitória e aparente do sensível e a realidade por excelência, o mundo das Ideias¹¹, o qual corresponde ao mundo como representação independente do princípio de razão suficiente.

Na leitura de *O Mundo Como Vontade e Representação* é preciso entender como a concepção do princípio de razão estabelecida por Schopenhauer se relaciona tanto com o componente platônico quanto com o Kantiano no desenvolvimento de seu sistema. Isto porque a compreensão da obra exige ora que se tenha claro em mente que é uma perspectiva submetida a este princípio (livro I) em direta conexão com Kant, ora uma perspectiva de inspiração platônica onde a representação está “livre” do mesmo (livro III).

Contudo, o fato do mundo como representação (*Vorstellung*) não submetida ao princípio de razão estar ligado diretamente à apropriação que o autor fez da Ideia platônica, conjugado com a afirmação de que estas Ideias seriam as primeiras objetivações da Vontade como coisa em si, mostra o quanto o conteúdo metafísico racionalista de Platão, ainda que paradoxalmente, influencia a metafísica do irracional em Schopenhauer.

Porém, cabe aqui atentar para as consequências mais imediatas que a filosofia kantiana provocou sobre a metafísica a partir de um paradigma muito diverso daquele herdado pela influência platônica, uma vez que Schopenhauer é igualmente tributário da perspectiva idealista fundada na *Crítica da Razão Pura*.

Quando Platão fala de uma realidade ideal, ele aponta para “entidades” existentes por si mesmas. As Ideias são inteligíveis, mas, diferentemente do que ocorre no idealismo transcendental, não dependem de um sujeito que as representa a partir do intelecto. São inteligíveis e reais em si mesmas, guardando intrinsecamente a fundamentação ontológica

¹⁰ Em 1813, Schopenhauer conclui sua tese de Doutorado intitulada *A Raiz Quádrupla do Princípio de Razão Suficiente* (ser, devir, conhecer, querer) “De acordo com isso, existe, conforme as quatro figuras do princípio de razão, uma quádruplice necessidade: (1) a lógica, segundo o princípio de razão do conhecer, em virtude do qual, quando são admitidas premissas, a conclusão é irrecusavelmente admitida; (2) a física, segundo a lei de causalidade, em virtude da qual, tão logo surge a causa, o efeito não pode deixar de ocorrer; (3) a matemática, segundo o princípio de razão de ser, em virtude da qual toda relação expressa por um teorema geométrico verdadeiro é assim como afirma o teorema, e todo cálculo correto permanece irrefutável; (4) a moral, em virtude da qual todo homem, também todo animal, depois que para tanto se apresenta o motivo, tem de realizar a única ação conforme o seu caráter inato e imutável, e que agora, conseqüentemente, se produz de modo tão inexorável como qualquer outro efeito de uma causa...” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 339).

¹¹ O tradicional contraste grego entre divindade e mortalidade foi transmutado por Parmênides na distinção metafísica entre Ser eterno e imutável e o reino do devir, um reino que inclui não apenas vir-a-ser e morrer, mas todas as formas de mudança. As origens teológicas desse contraste são frequentemente invocadas por Platão, quando ele descreve o reino do Ser como “imortal” ou “divino” (KAHN, 1998, p. 345, *Tradução do autor*).

essencial de toda infinita multiplicidade daquilo que se mostra como vir-a-ser.

Assentado este ponto, fale então e me responda aquele varão prestantíssimo que não acredita na existência do belo em si e na ideia da beleza que em todas as manifestações do belo se conserva idêntica a si mesma; para esse amigo de espetáculos, o belo está sempre no plural, motivo porque não admite que lhe falem em unidade da beleza ou da justiça ou do que quer que seja [...]. Desse modo, ao que parece, descobrimos que as ideias na maioria dos homens a respeito do belo e de outros conceitos semelhantes giram numa região intermediária entre o não-ser e o verdadeiro ser (*Rep.* 479 a-d)

A maneira de se pensar a metafísica nos moldes platônicos permite falar de conteúdos com os quais não temos nenhuma experiência sensível. Este modo de filosofar, apontando para um elemento não material e acessível racionalmente que é expressão da realidade em seu nível mais elevado, foi dominante até Kant. A partir do pensador de Königsberg¹², houve a proposição de que a única maneira de viabilizar uma metafísica possível teria que contar com o abandono daquele procedimento que possibilitou seus maiores brilhos, a saber, a extrapolação da realidade sensível através de um racionalismo dogmático¹³ para explicar o real em sua última instância a partir do uso puro da razão.

As críticas feitas pelo ceticismo de Hume e a força evidente dos avanços do empirismo junto a seus resultados fizeram com que Kant estabelecesse um novo paradigma para a metafísica. Este novo paradigma não permitiria mais conhecimento algum daquilo que os sentidos não possam acessar

Sem a sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado; sem o entendimento nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas. Pelo que é necessário tornar sensíveis os conceitos (isto é, acrescentar-lhes o objeto na intuição) como tornar compreensíveis as intuições (isto é, submetê-las aos conceitos) (KANT, 1997, p. 89).

Desta forma, esta mudança kantiana pode ser considerada, em relação ao que propõe Platão quanto às Ideias, uma “anti-metafísica”¹⁴, na medida em que os conteúdos referentes à metafísica tradicional foram substituídos pelas estruturas formais do sujeito transcendental. É sabido que Kant vê neste formalismo a instauração de uma metafísica possível, mas também

¹² Cidade onde nasceu e viveu Kant (1724-1804), hoje sob o nome de Kaliningrado.

¹³ Na filosofia kantiana faz-se a oposição entre o racionalismo dogmático, alheio à experiência, e o racionalismo crítico, que terá justamente na experiência os seus limites.

¹⁴ “O kantismo é assim um ceticismo de novo estilo: Já que todo saber supõe uma ontologia de seu domínio, o que poderia significar ainda um saber livre de toda ontologia? Kant arruinou a metafísica especial...” (LEBRUN, 2002, p. 55).

sabemos que o itinerário do que posteriormente foi denominado Idealismo Alemão buscou retomar parte daquele conteúdo negado sob o argumento de que, no âmbito do conhecimento, o único mundo acessível seria o fenomênico. O Eu em Fichte, a natureza no segundo Schelling, a Vontade em Schopenhauer e o Absoluto em Hegel são expressões desta busca de superação da filosofia crítica.

Com o advento do criticismo, as essências, a alma, o supra-sensível e o puramente inteligível como conteúdo ontológico não podem mais ser conhecidos. Por outro lado, a partir da “revolução copernicana” na filosofia (KANT, 1997, p. 20), foi proposto que as condições formais da realidade sensível estivessem dadas *a priori* e, portanto, não residissem nos objetos, mas no sujeito que conhece. Este conhecimento não corresponderia à realidade última daquilo que é conhecido, mas, antes, estaria circunscrito na forma e nos limites das condições *a priori* do sujeito transcendental. Em outros termos, não temos acesso algum ao em si da realidade, mas, tão somente, ao que nela se apresenta como fenômeno, representação.

Portanto, aquilo que é fundamentado durante toda *Crítica da Razão Pura* implica na recusa da tradição metafísica herdada em grande medida do platonismo e seus desdobramentos. Foi nesta tensão que Schopenhauer encontrou-se situado quando iniciou seus estudos profundos de filosofia. Encantado pelo “divino Platão” e pelo “admirável Kant”¹⁵, ele cultivou sob estas influências a gênese de um sistema que ambicionou subsumir o que ele mesmo entendeu como essencial em ambos.

Mas que luz é essa que Schopenhauer tanto buscava qual o sol que nasceu só para ele e que só ele pode contemplar no céu filosófico de então? Seu primeiro professor de filosofia, Gottlob Ernest Schulze, um cético de formação kantiana, indicou-lhe as duas estrelas que deveria seguir: Platão e Kant [...]. Em Platão, conforme ele ensinava, encontrávamos a velha metafísica auto-suficiente; em Kant, do lado oposto, encontramos o temor de que esta ultrapasse os limites do conhecimento. (SAFRANSKI, 2011, p. 198-199).

A apropriação schopenhaueriana da Ideia platônica

Cabe agora questionar como é possível compreender de que maneira Schopenhauer tornou a Ideia platônica um componente de seu sistema, subsumindo-a em uma perspectiva supostamente mais ampla, uma vez que o fundamento metafísico postulado pelo filósofo – a Vontade – ultrapassa em muito as fronteiras da realidade última como domínio do puramente inteligível. A princípio, esta proposta parece carecer de suficiente sustentação, pela radical

¹⁵ (SCHOPENHAUER. 2019, p. 29).

discrepância entre elementos intrínsecos ao corpo teórico filosófico de ambos os pensadores. Elementos estes que, por si sós, são inconciliáveis. Nomeadamente estes aspectos constitutivos são o racionalismo metafísico de Platão e o irracionalismo metafísico de Schopenhauer¹⁶.

O pensamento de Platão, bem como da grande maioria dos filósofos, em momento nenhum identifica seus elementos mais destacados com algo equivalente ao irracional. Em Schopenhauer, ocorre exatamente o oposto. Ou seja, embora o autor esteja muito distante de ser um inimigo da razão, o fundamento metafísico de toda a realidade seria, segundo seu pensamento, irracional, cego, destituído de qualquer ordem, consciência ou bem.

Visto desta forma, não parece possível alguma harmonização entre as duas propostas. Mas é preciso compreender mais profundamente o pensamento de Schopenhauer para perceber como ele enxergou a possibilidade de fazer da Ideia platônica um componente de sua filosofia.

A obra maior do filósofo de Frankfurt, *O Mundo Como Vontade e Representação*, possui quatro divisões principais. A primeira e a terceira divisões, que abordam a perspectiva do mundo como representação, tratam, respectivamente, da consonância do pensamento de Kant e Platão com as construções teóricas mais originais do próprio autor, justamente aquelas que versam sobre a perspectiva do mundo como Vontade, e que residem no segundo e no quarto livros. Sendo assim, tanto o conteúdo da filosofia kantiana quanto o da platônica possuem para Schopenhauer identificação com a perspectiva do mundo como representação, e não como Vontade. Mas, o que isto significa e como se diferem as representações referentes à filosofia kantiana daquelas referentes à da filosofia platônica?

Um dos grandes problemas filosóficos do momento histórico de Schopenhauer é disputa sobre a “coisa em si”¹⁷. Basicamente, quando Kant sustenta que o mundo fenomênico do qual temos conhecimento é um mundo condicionado pelas nossas estruturas *a priori*, tanto intuitivas (tempo e espaço) quanto das categorias do entendimento, fica forçoso admitir que a realidade à qual temos acesso não é a das coisas em si mesmas, mas de como elas nos aparecem como fenômenos e, leia-se com isso, representações.

O mundo fenomênico representacional está para Schopenhauer ligado ao princípio de

¹⁶ “Somente na filosofia tardia de Schelling, que surge num movimento oposto ao seu próprio sistema de identidade, mas em seguida, sobretudo na obra de Schopenhauer, a crítica do racionalismo transforma-se numa metafísica do irracional; sua influência é tão forte que, no essencial, a história da filosofia da vida coincide com a história dos efeitos de Schopenhauer. In: SCHNADELBACH, Herbert. *Philosophie in Deutschland*. Apud DREHER, Luis Henrique. 2004, p. 122.

¹⁷ “O problema da coisa em si impunha-se aos poucos como a discussão por excelência que instaurava de uma vez por todas a Filosofia na Alemanha de Kant; e começava a tornar-se no mínimo problemático discernir e separar o Idealismo Alemão da própria polêmica entre as objeções e as réplicas em torno do conceito de coisa-em-si” (BONACCINI, 2003, p. 19).

razão suficiente através de uma raiz quádrupla, a saber, o devir (entendimento, causalidade, realidade), o conhecer (Razão, conceito, verdade), o ser (as intuições de tempo e espaço) e o agir (querer). Desta forma, é absolutamente transitório e não pode guardar a qualidade de fundamento do real em última instância. Cabe ressaltar que esta leitura que vê insuficiência ontológica no mundo fenomênico kantiano, pertence a Schopenhauer, uma vez que Kant entendia a coisa-em-si sem qualquer pretensão de a ela atribuir algum fundamento último. Para ele, a coisa-em-si é meramente aquilo sobre o qual nada podemos dizer. Quem vê problemas de fundamentação metafísica quanto que acontece no âmbito da causalidade e sua mutabilidade intrínseca é Schopenhauer, sob a influência de sua leitura de Platão.

Mais que isso, surpreendentemente o filósofo diz que a filosofia platônica concorda com a kantiana no que seria o essencial¹⁸ em ambas. O que, sob seu ponto de vista, significa dizer que o que Kant indica como coisa em si coincide, quase completamente, com o que Platão chamou de “Ideia”.¹⁹

É manifesto e não precisa de nenhuma demonstração extra que o sentido íntimo de ambas as doutrinas é exatamente o mesmo, que ambos os filósofos declaram o mundo visível como um fenômeno nele mesmo nulo, que tem significação e realidade emprestada do que nele se expressa (para um a coisa em si, para outro a Ideia) (SCHOPENHAUER, 2005, p. 238).

Ainda:

Se alguma vez se tivesse realmente compreendido e apreendido a doutrina de Kant e, desde seu tempo, a de Platão; se tivesse refletido de maneira séria e fiel sobre o conteúdo e o sentido íntimo das doutrinas dos dois grandes mestres, em vez de se ater artificialmente às expressões de um, ou à paródia estilística de outro, não teria havido demora para descobrir o quanto os dois sábios concordam e como a significação pura, o alvo de ambas as doutrinas é exatamente o mesmo. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 240).

Mas, como isso é possível? Qual interface entre estes dois elementos pertencentes a

¹⁸ A Ideia de que existe grande proximidade entre o idealismo transcendental kantiano e a filosofia de Platão é escrupulosamente explorada na obra de Paul Natorp: “Podemos presumir com toda segurança que Platão precisava percorrer pessoalmente sua própria trajetória desde o “dogmatismo”, passando pelo “ceticismo”, até chegar à “filosofia crítica” do mesmo modo que Kant [...] (NATORP, 2012, p. 311).

¹⁹ Cabe ressaltar que Schopenhauer tem plena consciência das grandes diferenças entre as matrizes filosóficas de Platão e Kant. Importará para parte seu projeto filosófico tentar identificar/ inferir em qual ponto essencial ambos concordam, e fazer deste ponto um dos elementos constitutivos de seu próprio sistema “Essas duas doutrinas no todo heterogêneas – a kantiana das formas que limitam o conhecimento do indivíduo ao fenômeno, e a platônica das Ideias cujo conhecimento aquelas formas negam expressamente (neste sentido são diametralmente opostas) foram, por se assemelharem um pouco em suas expressões, cuidadosamente comparadas (SCHOPENHAUER, 2005, p. 241).

filosofias tão diversas coincidem no sistema de Schopenhauer? Se, para Kant, a coisa em si é aquilo que escapa às nossas condições a priori de conhecimento, ela, portanto, precisa estar fora do princípio de razão. E, se, para Platão, as Ideias são eternas, perfeitas e imóveis, elas também não podem estar submetidas a este mesmo princípio. Ou seja, aquilo que está fora do princípio de razão em ambas (coisa-em-si e a Ideia) representa, para Schopenhauer, uma mesma coisa sob dois aspectos diferentes. A coisa-em-si indicada por Kant seria a Vontade, bem como o mundo fenomênico equivaleria ao mundo como representação submetido ao princípio de razão, enquanto a Ideia platônica seria o espelho imediato desta Vontade como representação não submetida ao princípio.

O princípio de razão é, por sua vez, a forma na qual a Ideia entra em cena ao se dar ao conhecimento do sujeito como indivíduo. Já a coisa particular que aparece em conformidade com o princípio de razão é apenas uma objetivação mediata da coisa em si (a Vontade): entre ambas se encontra a Ideia como única objetividade imediata da Vontade, na medida em que a primeira ainda não assumiu nenhuma outra forma própria do conhecimento enquanto tal a não ser a da representação em geral, isto é, a do ser objeto para um sujeito. Por conseguinte, só a Ideia é a mais adequada objetividade possível da Vontade como coisa em si, é a própria coisa em si, apenas sob a forma de representação: aí residindo o fundamento para a grande concordância entre Platão e Kant, embora, em sentido estrito e rigoroso, aquilo de que ambos falam não seja o mesmo (SCHOPENHAUER, 2005, p. 242)

Porém, reside no autor de *O Mundo Como Vontade e Representação* uma grande diferença com relação a Platão e Kant quanto ao alcance do intelecto. A única realidade a qual podemos ter acesso para Kant, a fenomênica, é constituída de representações resultantes das operações do entendimento sobre as intuições puras de tempo e espaço. O intelecto é, em perspectiva idealista transcendental, o fundamento da realidade acessível nos limites da experiência. Em Platão, as Ideias são aquilo que há de mais inteligível. De maneira que, também para ele, o em-si do mundo é algo de natureza intelectual, embora por uma perspectiva realista. Ou seja, a alma não representa, mas, antes, é capaz de acessar este nível imutável da realidade. No entanto, para Schopenhauer, na instância intelectual não reside o fundamento último do real e, quanto a isso, ele discorda não só de Platão e Kant, mas da tradição filosófica como um todo. Para o filósofo, a própria racionalidade, como tudo o mais, possui como sustentáculo algo que lhe é diverso e até mesmo oposto: A Vontade.

Como já afirmado, no texto platônico as Ideias são eternas, imutáveis e arquetípicas, ou seja, ficam delas excluídos, bem como ficam excluídos da Vontade como coisa-em-si, os elementos fundamentais que configuram o devir. Seria cabível então perguntar por que a Ideia não pode ser diretamente a Vontade como coisa-em-si e não seu espelho não submetido ao

princípio de razão, uma vez que não existe sobre elas nada daquilo que rege o mundo sensível. Ou seja, porque as Ideias platônicas são representações e não a Vontade mesma, já que guardam a mesma independência do vir-a-ser, da causalidade?

As Ideias, platônicas não poderiam ser identificadas exatamente com a Vontade, porque a Vontade não pode ser uma “forma”, não é um arquétipo, não guarda nenhuma ordenação inteligível, é impulso cego.

Por outro lado, tal como as Ideias são arquétipos para Platão, Schopenhauer admite que para cada multidão de seres de uma mesma espécie, fenômenos submetidos ao vir-a-ser, existe uma forma arquetípica desta espécie de ser, como representação imediata da Vontade não submetida ao princípio de razão. Representação esta que figura como primeira objetivação referente àquela individuação.

Noutro sentido, entretanto, isso não é verdadeiro, ou seja, no sentido em que a realidade concerne apenas às formas permanentes das coisas, às Ideias, no sentido em que brilham tão claramente a Platão, que delas fez seu pensamento fundamental, o centro de sua filosofia, cuja apreensão tornou-se para ele critério de capacidade para o filosofar em geral.

Como gotas pulverizadas em queda d’água estrondosa que mudam com rapidez de relâmpago, enquanto o arco-íris do qual elas são sustentáculo está fixo em imóvel calmaria, e completamente imune a essa incessante mudança; assim como o arco-íris, permanece cada Ideia [...] (SCHOPENHAUER, 2015, p. 577).

Esta relação poderia ser entendida como logicamente insustentável, porque corresponde dizer que é uma representação sem qualquer intelecto que a representa – uma vez que a Vontade em si mesma é irracional. Mas, neste ponto, é necessária a devida atenção, pois a lógica de que toda representação precisa ter uma causa só se aplica ao mundo como representação submetida ao princípio de razão, no terreno da transitoriedade, do sensível, do fenomênico. Ou seja, a noção de causa pertence ao princípio de razão, que é alheio às Ideias platônicas, tais como conjugadas por Schopenhauer.

Desta maneira, a Ideia platônica é inserida na estrutura de *O Mundo Como Vontade e Representação* em uma perspectiva que corresponde a um tipo de representação imediata, livre do princípio de razão, a qual coincidirá para o autor com o objeto da arte. Nesta condição, apresenta-se como um meio de aliviar sofrimento da existência, como uma ascese momentânea ligada à contemplação do belo. Para que se possa compreender este papel das Ideias na metafísica de Schopenhauer é necessário verificar a origem radical de seu pessimismo, verificar onde reside a raiz da concepção de que a existência é nociva em si mesma.

Por trás de cada fenômeno físico, tanto orgânico quanto inorgânico, existe um

fundamento que extrapola suas condições materiais. Esta afirmação de caráter pacífico para mentes inclinadas à metafísica encontra quase sempre nestas mesmas mentes algo que aponta para uma ordenação cósmica, uma harmonia, um sentido capaz de conectar todo o múltiplo. Em Schopenhauer também existe este senso de unidade, tudo está conectado e um mesmo fundamento que está por trás tanto da gravidade quanto do que opera em nossas condições subjetivas mais íntimas. Todo o universo tem como fundamento algo que não é universo algum, a Vontade. Mas, diferentemente da concepção cosmológica descrita por Platão no *Timeu*²⁰, na qual se desenvolve uma narrativa ordenada e racional, a Vontade não é ordenadora, não tem um *telos*, não garante nenhuma justiça, tampouco provoca o mal por intenção. Sua única natureza consiste em sobrepor um impulso volitivo a outro sem que nunca haja possibilidade alguma de satisfação duradoura. A vida é um passeio ingrato onde a satisfação dos desejos nunca compensa os esforços e expectativas. Encontramo-nos como em um sonho ruim, perturbados e excitados pela multidão de ilusões que por todos os lados e a todo instante nos cercam.

Para Schopenhauer, somos seres fundamentalmente desejantes. Todo nosso esforço racional pode muito pouco em relação ao que em nós pulsa como Vontade, a qual se manifesta de forma caótica em suas objetivações fenomenais. O que significa dizer que o próprio ser de cada constituinte da realidade é movido essencialmente por uma ausência de razão. Portanto, o sofrimento na existência é a própria existência. Não é algo que ocorre nela, é algo a ela intrínseco.

Todo querer nasce de uma necessidade, portanto de uma carência, logo, um sofrimento. A satisfação põe um fim ao sofrimento, todavia, contra cada desejo satisfeito permanecem pelo menos dez que não o são. Ademais, a nossa cobiça dura muito, as nossas exigências não conhecem limites; a satisfação, ao contrário, é breve e módica. Mesmo a satisfação final é apenas aparente: O desejo satisfeito logo dá lugar a um novo: aquele é um erro conhecido, este um erro ainda desconhecido. Objeto algum alcançado pelo querer pode nos fornecer uma satisfação duradoura, sem fim, mas ela se assemelha sempre a uma esmola atirada a um mendigo, que torna sua vida menos miserável hoje, para prolongar seu tormento amanhã- Daí, portanto, deixa-se inferir o seguinte: pelo tempo em que o querer preenche a nossa consciência, pelo tempo em que estamos entregues ao ímpeto dos desejos com suas contínuas esperanças e temores, por conseguinte, pelo tempo em que somos sujeitos do

²⁰ Assim, ele introduziu, pela primeira vez na filosofia grega, o esquema alternativo da criação de um artífice divino, segundo o qual o mundo é como uma obra de arte projetada com um propósito. O Demiurgo é uma parte necessária da maquinaria, se a ordem racional do universo deve ser retratada como um processo de criação no tempo [...]. Aqui, Platão aborda o mundo (por assim dizer) de cima, do reino dos benevolentes criador e as formas que fornecem seu modelo. O próprio Demiurgo é responsável pela estrutura principal e movimentos ordenados da alma e do corpo do mundo, e pela criação dos deuses celestiais: estrelas, planetas e Terra. (CORNFORD, 1966, P. 31-32, *Tradução do autor*).

querer, jamais obtemos felicidade duradoura ou paz. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 266).

Por outro lado, no ser humano, e somente no ser humano, porque é a única objetivação da Vontade capaz do conhecimento, pode ocorrer uma mudança de estado ligado à cessação do querer. O caso onde este cessar é permanente, que equivale ao estado de santidade²¹, não será tratado por nós aqui. No entanto, no estado momentâneo proporcionado justamente pela contemplação do belo na arte, a Ideia platônica, ocorre um “aquietamento” efêmero do querer. Quando isso acontece, o sujeito, como que por um alívio momentâneo, deixa de ser um sujeito do querer, se convertendo em puro sujeito do conhecer. Desta forma, tem diante de si não a multidão infindável de objetos de desejo, mas o puro objeto do conhecimento para um ser de conhecimento: a Ideia platônica.

Por meio de todas estas considerações espero ter tornado claro de que espécie de envergadura é a participação que possui a condição subjetiva da satisfação estética, ou seja, a libertação do conhecer a serviço da vontade, o esquecimento de si mesmo como indivíduo e a elevação da consciência ao puro sujeito do conhecer, atemporal e destituído de vontade, independente de todas as relações. Ora, junto com esse lado subjetivo da contemplação estética sempre entra em cena simultaneamente, como correlato necessário, seu lado objetivo, a apreensão intuitiva da Ideia platônica (SCHOPENHAUER, 2005, p. 270).

É desta forma que Schopenhauer faz entrar em seu sistema o componente ideal de Platão; configura-o como um tipo de representação independente do princípio de razão ligado ao belo na obra de arte. Conserva-se nesta interpretação a gradação da realidade dos níveis mais sensíveis e múltiplos, portanto inferiores, até aquele mais alto nível do inteligível, onde o puro conhecimento representa na visão pessimista do filósofo uma tábua de salvação, ainda que precária.

É preciso atentar para um dos pontos de maior dificuldade na apropriação schopenhaueriana da Ideia. O êxtase obtido na contemplação da obra de arte é uma libertação da dinâmica volitiva do mundo. Mundo este que, em linguagem platônica, equivale ao campo do vir-a-ser. Mas, como é sabido, Platão não atribui à arte nenhuma capacidade de projetar o ser que a contempla na direção das Ideias. Muito pelo contrário, a arte é vista como uma cópia

²¹ Corresponde ao comportamento ético por excelência segundo Schopenhauer que, contra a ética deontológica kantiana, fundamenta uma ética ligada à compaixão, ao reconhecimento em si próprio do sofrimento universal. A quarta parte de *O Mundo Como Vontade e Representação* versa sobre este fenômeno onde a Vontade, conhecendo-se no ser humano, pode vir a negar-se.

ainda mais imperfeita que aquelas do mundo natural.

Meu caro Homero, se no que respeita à virtude não te encontras, realmente, três graus afastado da verdade e não passas de um mero criador de imagens, o que definimos como imitador, e se, pelo contrário, te achas no segundo degrau e és capaz de conhecer que atividades deixam os homens melhores ou piores, tanto na vida pública quanto particular, declara-nos que cidade ganhou por teu intermédio uma constituição melhor, como é o caso da Lacedemônia com relação à Licurgo e de muitas outras cidades, grandes ou pequenas, com seus legisladores? (*Rep.* 599d-e).

No entanto, ainda que, por um lado, Schopenhauer tenha dado um status para a arte incompatível com a filosofia platônica, ele manteve, por caminhos próprios, os aspectos fundamentais das Ideias, a saber: Formas imateriais, arquetípicas, eternas e imutáveis que transcendem a dinâmica do devir do mundo. Schopenhauer talvez tenha sido o pensador que na modernidade deu a estes traços das Ideias platônicas seu destaque mais determinante²², mesmo que indicando um caminho para acessá-las não compatível com a letra de Platão.

Conclusão

A incorporação da Ideia platônica no sistema metafísico de Schopenhauer representa pelo menos três pontos reflexivos dos quais não devemos nos furtar. Primeiramente, em um momento em que a metafísica tradicional é restringida pela filosofia kantiana, surge um sistema que, em parte, buscando assimilar a própria filosofia crítica, se esforça por dar lugar às Ideias platônicas como superação estética do mundo submetido ao princípio de razão. Ou seja, o pensamento de Schopenhauer parece querer nos comunicar que a verdade vislumbrada por Platão na figura dos arquétipos ideais precisa fazer parte de uma filosofia que, diferentemente do kantismo, exige o acesso ao em-si do mundo. É, portanto, o projeto de uma filosofia da totalidade.

Em segundo lugar, é necessário reconhecer que o esforço de Schopenhauer por fazer da Ideia platônica um dos componentes centrais de sua metafísica não se deu sem cobrar o preço

²² “Nietzsche e Justi, cada um à sua maneira, nos levam de volta à obra principal de Schopenhauer, portanto, àquela metafísica moderna que visa absorver completamente a Ideia platônica [...]. A visão de Nietzsche está correta no sentido de que a Idéia real de Platão se estende muito além do reino da arte. Além disso, entretanto, Schopenhauer tinha uma compreensão mais profunda do elemento intuitivo na Ideia do que qualquer outra pessoa nos últimos tempos, sem dúvida porque o que encontrou ao ler Platão coincidiu com sua experiência mais pessoal. O Mundo como Idéia emerge em pureza perfeita da palavra como Vontade, na medida em que o indivíduo cognoscente - Platão ou Schopenhauer - no processo de conhecer torna-se o puro sujeito do conhecimento e por isso mesmo este ato eleva a objeto contemplado ao estado da Idéia” (FRIEDLÄNDER, 1973, p. 219-220, *Tradução do autor*).

de ter que subsumir esta mesma Ideia a algo significativamente diferente daquilo que a leitura ortodoxa do texto de Platão apresenta. Mas, por outro lado, não poderia ser diferente, uma vez que Schopenhauer, mais que propor uma exegese do que Platão escreveu, propõe um novo sistema. Desta forma, o estranhamento que a apropriação da Ideia platônica por Schopenhauer pode causar deve ser atenuado pela perspectiva de que o que se intencionou foi criar um caminho para uma nova proposta filosófica.

Por último, é importante notar a conexão que Schopenhauer estabelece entre o estético e o moral. Isto porque o efeito que a Ideia platônica, acessada através da arte, causa no espírito é o mesmo efeito causado pela compaixão, porém, nesta última, de forma prolongada. Este efeito é a cessação do desejo, a libertação do sofrimento radical. Existe, portanto, aquela vinculação fundamental que Platão faz da Ideia com o bem, e do bem com o belo, ainda que, em Schopenhauer, a Ideia não possa representar este bem em seu nível mais puro e duradouro. Se o mal fosse para Schopenhauer, tal como para Platão, uma ignorância do bem, poder-se-ia esperar que a contemplação da Ideia representasse uma libertação pela verdade. Mas, ocorre de modo diverso, o mal é a natureza cega e voraz do próprio universo, contra a qual o conhecimento pode muito pouco.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLISON, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism; An Interpretation and Defense*. New Haven: Yale University Press, 2004.
- BARBOZA, Jair. *Schopenhauer: A Decifração do Enigma do Mundo*. São Paulo: Moderna, 1997.
- BOLTON, Robert. Plato's Distinction Between Being and Becoming. *The Review of Metaphysics*, v. 29, n. 1, p. 66-95, 1975.
- BONACINNI, Juan Adolfo. *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão: sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da Filosofia*. Rio de Janeiro: Relume Dumaná; Natal: UFRN, Programa Nacional de Filosofia, 2003.
- CORNFORD, Francis. *MacDonald. Plato's Cosmology; The Timeaeus Of Plato Translated With a Running Comentary*. Londres: Kessinger Publishing, 1966.
- DREHER, Luís Henrique. Schopenhauer, o Idealismo e a Mística. In: SALLES, João Carlos (org). *Schopenhauer e o Idealismo Alemão*. Salvador: Quarteto, 2004.
- FERRARI, Franco. Teoria das Ideias. In: CORNELLI, Gabriele, LOPES, Rodolfo (org). *Platão*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, Paulus, 2018.
- KAHN, Charles. *Plato And The Socratic Dialogue; The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- FRANCO, Irley F. *Existe uma Teoria das Ideias "Strito Sensu" nos Diálogos de Platão*.

Sképsis, 2014.

FRIEDLÄNDER, Paul. *Plato: an introduction*. Princeton: Princeton Legacy Library, 1973.

HOFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

KRAUT, Richard (Org). *Platão*. São Paulo: Ideias e Letras, 2013.

LEBRUN, Gérard. *Kant e o Fim da Metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

NATORP, Paul. *Teoria das Ideias: Uma Introdução ao Idealismo*. v. I, v. II. São Paulo: Paulus, 2012.

PLATÃO. *A República*. Belém: Ed.Ufpa. 2011

_____. *Fédon*. Belém: Ed.Ufpa. 2011.

_____. *Parmênides*. Rio de Janeiro. Ed. PUC, 2003.

_____. *Sofista*. São Paulo: Edipro, 2007.

_____. *Teeteto*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015.

_____. *Timeu-Crítias*. Coimbra: Annablume Clássica, 2012.

SAFRANSKI, Rudiger. *Schopenhauer e os Anos Mais Selvagens da Filosofia*. São Paulo: Geração Editorial, 2011.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. São Paulo: UNESP, 2005.

_____. *O Mundo Como Vontade e Representação, Tomo II*. São Paulo: UNESP, 2015.

_____. *Sobre a Quadrúplice Raiz do Princípio de Razão Suficiente*. Campinas: Editora da Unicamp, 2019.

VOEGELIN, Eric. *Platão e Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2009.

Kant e o testemunho

Douglas Castro de Jesus¹

RESUMO

Neste artigo, pretendemos aproximar Kant de um debate contemporâneo marcado por posições reducionistas e não-reducionistas em Epistemologia do Testemunho. Nesse campo de estudos, essas duas posições divergem sobre a maneira pela qual podemos acreditar justificadamente na palavra de outras pessoas. Reducionistas defendem que podemos crer no testemunho, de modo justificado, apenas reduzindo-o a outras fontes de justificação de crenças, como a percepção ou o raciocínio. Não-reducionistas, por outro lado, afirmam que essa redução não é necessária, pois já possuímos razões prévias para acreditar justificadamente em testemunhos. Primeiramente, faremos uma breve exposição de duas posições fundantes nesse debate, a de Coady (1992) e a de Fricker (1995), em seguida, pretendemos relacionar uma perspectiva epistemológica kantiana do testemunho a tais posições.

PALAVRAS-CHAVE

Epistemologia do Testemunho; Kant; Reduccionismo; Não-reduccionismo.

¹ Mestrando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Ensino, Filosofia e História das Ciências, da Universidade Federal da Bahia/Universidade Estadual de Feira de Santana (UFBA/UEFS).
E-mail: douglasj@ufba.br.
CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7623719401988704>.

Kant and the testimony

ABSTRACT

This article intends to approach Kant's theory with a contemporary debate marked by reductionist and non-reductionist positions in Epistemology of Testimony. In this field of study, these two positions differ in the way that we can believe in other people's words justifiably. Reductionists argue that we can believe justifiably the testimony, just reducing it to other sources of justification beliefs, as the perception or reasoning. Non-reductionist, on the other hand, claim that this reduction is not necessary because we already have prior reasons to believe justifiably in testimony. First, we will make a brief presentation of two fundamentals positions in this debate, of Coady (1992) and Fricker (1995), then we intend to relate a Kantian epistemological perspective of testimony to such positions.

KEYWORDS

Epistemology of Testimony; Kant; Reductionism; Non-reductionism.

Introdução

A Epistemologia do Testemunho é um campo da filosofia contemporânea que se ocupa em analisar o conhecimento e a forma como nos relacionamos com ele na sociedade. O testemunho, de acordo com esse campo, é entendido como uma fonte de crenças capaz de transmitir conhecimento. Em outras palavras, a Epistemologia do Testemunho busca compreender se podemos – se é que podemos – justificar a verdade de nossas crenças através da palavra de outras pessoas. Se entendermos que é possível crer justificadamente no testemunho, precisamos saber sob quais condições essa justificação se dá. Há duas respostas para essa questão, uma é que poderemos adquirir crenças justificadas diretamente por meio do testemunho, a outra é que só podemos crer justificadamente em um testemunho de modo indireto com o auxílio de outras fontes de crença e de justificação (percepção, memória ou raciocínio).

Quando essa distinção foi estabelecida, epistemólogos/as do testemunho buscaram seus exemplares na tradição filosófica moderna. Muito se falou de Locke, Hume e Reid, mas pouco se falou de Kant, um importante teórico desse período. Recentemente, alguns estudos demonstraram que Kant também considerou que o testemunho pudesse ser uma fonte básica de crenças, mas ainda assim ele continua sendo pouco estudado na área. Além disso, os principais trabalhos sobre o testemunho em Kant se encontram na literatura de língua inglesa, algo que pode contribuir para a escassez dessa perspectiva sobre o testemunho no Brasil.

Esperamos, com este trabalho, divulgar para pesquisadores e pesquisadoras brasileiras uma abordagem kantiana da Epistemologia do Testemunho. Acreditamos que isso seja relevante para vislumbrarmos novos horizontes no debate contemporâneo sobre a justificação do testemunho. O artigo está dividido em duas partes: na primeira faremos a distinção entre as posições reducionistas e não-reducionistas adotando uma abordagem mais expositiva e na segunda parte discutiremos se é possível relacionar Kant a uma dessas duas posições.

Reduccionismo e não-reduccionismo

Para iniciarmos a discussão, convém termos em mente pelo menos uma definição genérica de testemunho. Testemunho aqui é entendido como uma fonte de crenças capaz de transmitir conhecimento. Essa fonte tem como base declarações ou relatos. E, para que uma declaração conte como um testemunho, é preciso que ela seja assertiva, isto é, intencionada a informar sobre um fato (ADLER, 2006; MOREIRA, 2013, p. 12). Estamos em contato com testemunhos no cotidiano de diversas formas, seja por meio de conversas, seja lendo livros,

jornais, cartas, mensagens de texto em aplicativos, etc.

Mas o que precisamos para justificar nossas crenças em testemunhos? Alguns dirão que temos que saber se a pessoa que testifica não está mentindo, não se enganou ou se ela é competente para nos informar sobre o fato em questão, outros dirão que temos o direito de tomar tal testemunho como justificado a menos que tenhamos uma evidência contrária para rejeitá-lo. De maneira simplificada, esse é o ponto do desacordo que iremos apresentar neste artigo. O coração do problema é a justificação do testemunho, especificamente, se as razões que temos para justificar nossas crenças testemunhais podem ser dadas antes ou depois de um raciocínio inferencial que conecte a crença a outras fontes de justificação. Neste caso, saber que a testemunha não está mentindo, não se enganou ou que ela é competente, seria uma razão para aceitar ou rejeitar um testemunho depois de uma inferência. Ter o direito de aceitá-lo seria uma razão anterior qualquer tipo de raciocínio inferencial.

Reducionismo e não-reducionismo são perspectivas distintas sobre o modo pelo qual podemos acreditar racionalmente em testemunhos. Os defensores da primeira posição defendem que é necessário que a base racional para o testemunho seja reduzida a outras fontes de crença (memória, percepção ou raciocínio inferencial). Os defensores da segunda posição rejeitam a tese da necessidade da redução, embora possa haver não-reducionistas que aceitem a possibilidade de redução. Como destaca Adler (2006), reducionismo e não-reducionismo não são teses necessariamente incompatíveis. O ponto do desacordo é a natureza da justificação testemunhal.

Para que a distinção fique mais evidente, iremos apresentar os aspectos gerais de duas teses contrárias do início desta discussão. C. A. J. Coady (1992) defende o não-reducionismo pela negação de ambas as teses, da necessidade e da possibilidade da redução. Elizabeth Fricker (1995) responde diretamente a Coady, afirmando que sua defesa não é convincente e que ele precisaria decretar um direito presumido de aceitação do testemunho, algo que ele deixa em aberto. Ressaltamos que nosso objetivo não é apontar os problemas destas teorias, embora eles existam²; faremos apenas uma apresentação geral dos compromissos que cada teoria sustenta para que possamos traçar um parâmetro para a aproximação de Kant nesse debate. Começaremos pelo não-reducionismo.

Embora Coady (1992) cite Descartes, Locke e Kant, na tradição moderna, como exemplares de uma epistemologia negativa³ de caráter individualista, seu principal adversário

² Para uma discussão mais detalhada sobre tais problemas, ver: ADLER, 2006; MEDEIROS, 2013.

³ Coady (1992, p. 3) diz que sua Epistemologia do Testemunho é uma epistemologia positiva de caráter social, ela parte do ponto de que há o conhecimento e que podemos atingi-lo. A epistemologia negativa, por outro lado, seria

é Hume. Primeiro porque Hume admitiu que o conhecimento humano é epistemicamente carregado de testemunho, segundo porque ainda que tenha admitido isso, ele reduz a justificação testemunhal à observação do indivíduo (Cf. HUME, 2004, p. 156-158). Nesse sentido, para Hume, seria mais racional acreditar nas nossas próprias experiências, que indicam uma regularidade na natureza e uma conformidade entre a linguagem que utilizamos e os fatos que ela expressa, do que confiar em um fato novo apenas com base no testemunho de alguém. Hume está preocupado em rejeitar um tipo específico de testemunho, o testemunho sobre milagres, mas essa rejeição é entendida por Coady (1992) e outros/as epistemólogos/as como uma minimização da força e uma inferiorização do status epistêmico do testemunho.

Como o próprio nome indica, a tese não-reducionista de Coady se compromete em negar a Tese Reducionista (TR) atribuída a Hume. Essa negação envolve a compreensão de que o testemunho possui um status epistêmico igual ao de outras fontes transmissoras de crença e conhecimento, de modo que o testemunho não depende de outras fontes para ser justificado inferencialmente (Cf. COADY, 1992, p. 147).

Coady (1992, p. 80) argumenta que o principal problema da TR de Hume é a ambiguidade dos termos ‘experiência’ e ‘observação’; eles podem se referir tanto à experiência de um indivíduo quanto à “experiência comum da humanidade”. Coady descarta essa segunda hipótese argumentando que seria circular dizer que é preciso considerar a experiência humana para confirmar o testemunho, já que o testemunho, ele próprio, está contido na ideia de uma experiência humana comum.

A idéia de levar a sério as observações de outra pessoa, a experiência de outra pessoa, já exige que levemos o seu testemunho (isto é, os relatos do que eles observam) igualmente a sério. É ridículo falar que suas observações são a maior parte de nossa justificação para levar seus relatos a sério quando precisamos levá-los a sério, a fim de saber o que suas observações são (COADY, 1992, p. 81, tradução nossa).⁴

Se com ‘experiência’ e ‘observação’ Hume quer se referir à experiência e observação do indivíduo, então, sua tese é falsa, segundo Coady (1992, p. 93). O autor argumenta que seria impossível para um indivíduo verificar toda a cadeia de experiências que suportam determinados testemunhos, para assim, justificá-los inferencialmente.

aquela preocupada em responder os desafios céticos sobre a possibilidade ou não do conhecimento.

⁴ “The idea of taking seriously someone else's observations, someone else's experience, already requires us to take their testimony (i.e. reports of what they observe) equally seriously. It is ludicrous to talk of their observations being the major part of our justification in taking their reports seriously when we have to take their reports seriously in order to know what their observations are”.

[...] parece absurdo sugerir que, individualmente, fizéssemos algo como a quantidade de trabalho de campo que a TR exige. Como mencionado anteriormente, muitos de nós nunca vimos um bebê nascer, nem examinamos a circulação do sangue, nem a geografia real do mundo, nem nenhuma amostra justa das leis da terra, nem fizemos as observações que estão por trás do nosso conhecimento de que as luzes no céu são corpos celestes imensamente distantes, nem um vasto número de outras observações que a TR parece exigir. Algumas pessoas, é claro, fizeram isso para nós, mas estamos impedidos de tomar qualquer consolo deste fato sob a interpretação atual da TR. Então foi essa situação geral que me fez falar da TR como claramente falsa (COADY, 1992, p. 82-83, tradução nossa)⁵.

Aqui, está contida a ideia de que, embora o testemunho dependa da percepção (declarações precisam ser ouvidas ou lidas) seu status não é inferior ao da percepção, porque através dos testemunhos podemos ter acesso direto ou não-inferencial a um conjunto significativo de fatos sobre o mundo (Cf. COADY, 1992, p. 145).

Essa é uma maneira bastante simples e generalizada de apresentar os argumentos para a rejeição da TR, todavia, não nos ocuparemos da reconstrução de todos os passos argumentativos do autor e os possíveis problemas dessa argumentação, pois acreditamos que tal apresentação já seja suficiente para evidenciar a compreensão que Coady tem do status epistêmico do testemunho e de sua não redutibilidade⁶.

Coady (1992, p. 97) estende a crítica a seus/suas contemporâneas localizando em um artigo de Fricker (1987) conexões com a TR de Hume. Para Coady (1992), a perspectiva de Fricker contribui com a TR porque ela defende que nossas crenças testemunhais dependem de uma investigação prévia para serem justificadas. Um testemunho, segundo essa perspectiva, só poderia ser justificado com base em uma conexão inferencial com outras evidências empíricas.

Passemos ao contra-argumento de Fricker (1995). Basicamente, o artigo da autora trata-se de uma revisão crítica do livro de Coady (1992). Nessa revisão, Fricker (1995, p. 394) aponta como Coady pretendeu demonstrar a falsidade das teses da necessidade de redução e da possibilidade de redução para provar que a justificação testemunhal não era redutível a outras fontes de justificação de crenças. No entanto, a autora defende que os argumentos apresentados por Coady não são tão convincentes quanto ele acreditava.

⁵ “[...] it seems absurd to suggest that, individually, we have done anything like the amount of field-work that RT requires. As mentioned earlier, many of us have never seen a baby born, nor have most of us examined the circulation of the blood nor the actual geography of the world nor any fair sample of the laws of the land, nor have we made the observations that lie behind our knowledge that the lights in the sky are heavenly bodies immensely distant nor a vast number of other observations that RT would seem to require. Some people have of course made them for us but we are precluded from taking any solace from this fact under the present interpretation of RT. So it was this general situation that made me speak of RT as plainly false”.

⁶ Para uma análise mais detalhada da negação da Tese Reducionista de Hume, ver: COADY, 1973; FRICKER, 1995; MEDEIROS, 2013.

Primeiro Fricker critica a definição de testemunho que Coady adota e, em seguida, discute as questões mais relacionadas ao status epistêmico do testemunho e o tipo atitude racional que nos é requerida quando recebemos testemunhos.

A partir da autora, entendemos que o conceito de testemunho em Coady deixa algumas lacunas explicativas. Fricker diz que a ideia que Coady tem do testemunho já pressupõe nossa confiança na autoridade da testemunha, uma condição que, segundo ela, precisa ser avaliada com mais atenção. Em linhas gerais, testemunho para Coady seria algo como “[...] um relato feito por alguém-em-uma-posição-para-saber-sobre-o-assunto-em-questão” (FRICKER, 1995, p. 396). A autora sugere que essa pressuposição de Coady pode ser tomada como um direito epistêmico presumido de aceitação do testemunho. Fricker (p. 399) chama esse direito de PR (*presumptive right*)⁷.

Contudo, Fricker (1995, p. 398) pensa que esse direito presumido ainda depende de uma conexão entre duas condições de validade do testemunho (Condições-V): a sinceridade e a competência. Para ser sincera a testemunha precisa acreditar que sua declaração é verdadeira e para ser competente ela precisa estar em posição de saber sobre o assunto de sua declaração. Nesse sentido, só teríamos o direito de aceitar o testemunho se as condições-V fossem satisfeitas; se uma dessas condições não fosse satisfeita ou se uma contraevidência derrotasse o testemunho, perderíamos tal direito.

Ao incluir a cláusula do direito presumido, Fricker reconfigura a distinção entre reducionistas e não-reducionistas. A partir dessa reconfiguração só seria possível para um não-reducionista, como Coady, defender que o testemunho é capaz de nos conectar diretamente com os fatos e consequentemente ser capaz de gerar conhecimento se ele assumisse algo como PR.

Reducionistas, como Fricker, diriam que o conhecimento requer algum tipo de justificação mais robusta e não precisariam se comprometer com PR. Coady aposta que a autoridade de uma testemunha é suficiente para que justifiquemos nossas crenças testemunhais, sem que precisemos inferir algo sobre a sinceridade ou competência da testemunha. Fricker, por outro lado, defende que não temos presumidamente um direito para crer de maneira justificada em testemunhos, para ela, a justificação testemunhal depende de uma inferência capaz de conectar as condições-V ao testemunho. Em outras palavras:

[T]estemunho como fonte de conhecimento se reduz a outras fontes apenas se o status como conhecimento das crenças adquiridas através do testemunho puder ser explicado (como uma instância da percepção mais nossas formas normais de inferência indutiva e dedutiva) sem postular um princípio original

⁷ Direito presumido.

tal como PR (FRICKER, 1995, p. 399, *tradução nossa*)⁸.

Desse modo, podemos dizer, em concordância com Fricker, que é sobre esse ponto, aceitar ou não a PR, que reducionistas e não-reducionistas se dividem. Enquanto que para Coady seria mais honesto admitirmos PR e que nossa cognição opera formando crenças diretamente com base em testemunhos, Fricker diz que nossa cognição opera estabelecendo coerência interna com base em inferências indutivas ou dedutivas. Segundo essa a autora, uma pessoa madura, intelectualmente falando, só estaria justificada a crer no testemunho depois de estabelecer uma conexão inferencial entre as Condições-V e o testemunho. Essa conexão, de acordo com Fricker (1995, p. 406), é o que possibilitaria o estabelecimento de uma espécie de base racional para a sustentação de nossa confiança no testemunho.

Para finalizar, cabe apontar que nem Coady (1992) e nem Fricker (1995) estão dizendo que o conhecimento testemunhal é a prova de falhas, assim como podemos estar errados/as com base em nossas crenças perceptuais, também podemos nos enganar com base em testemunhos. A discussão é para saber, em termos normativos, quando o testemunho nos fornece crenças justificadas.

Na próxima seção utilizaremos como parâmetro a exposição feita até aqui para aproximarmos Kant de uma destas duas perspectivas sobre o testemunho.

Reduccionismo, não-reduccionismo e Kant

Até recentemente a epistemologia falou muito pouco da posição de Kant com relação ao testemunho. Frederick F. Schmitt (1987, p. 46) associa Kant a uma posição individualista acerca do conhecimento, tomando como base a máxima kantiana de “pensar por si mesmo”⁹. Embora esse autor pondere sua asserção de que Kant é um individualista sobre o conhecimento, ele não crê que possamos encontrar em Kant boas razões para acreditar no testemunho como fonte de conhecimento. Nesse sentido, poderíamos dizer que o testemunho, para Kant, teria um status epistêmico inferior ao de outras fontes de crença e conseqüentemente caracterizaríamos o filósofo com um reducionista.

Coady só cita Kant uma única vez (1992, p. 3) quando distingue duas formas de epistemologia que se fazem presentes na tradição filosófica: a negativa e a positiva. Kant estaria na primeira tradição onde a teoria do conhecimento é construída de modo a refutar o ceticismo

⁸ “[T]estimony as a source of knowledge reduces to other sources just if the status as knowledge of beliefs gained through testimony can be explained (as an instance of perception plus our normal forms of inductive and deductive inference) without postulating such an original PR principle”.

⁹ Na *Crítica da faculdade de julgar* (2017, p. 192) Kant estabelece três máximas do *sensus communis*, interpretadas como lemas de sua filosofia iluminista: “1) pensar por si mesmo; 2) pensar no lugar de todos os demais; 3) pensar sempre em concordância consigo próprio. A primeira é a máxima do modo de pensar *livre de preconceitos*, a segunda do *ampliado* e a terceira do *consequente*”.

e estabelecer as condições de possibilidade do conhecimento.

Foi com Axel Gelfert (2006) que, pela primeira vez, a epistemologia do testemunho numa perspectiva kantiana recebeu uma análise mais aprofundada. A partir de Gelfert (2006), outros trabalhos, como o de Kjartan K. Mikalsen (2010), puderam ir além e discutir a posição de Kant frente ao debate entre reducionismo e não-reducionismo. Ressaltamos que ambos os teóricos enfatizaram mais uma abordagem não individualista de Kant do que propriamente não-reducionista, mas acreditamos que essa abordagem pode se estender a discussão sobre reducionismo e não-reducionismo, principalmente se tomarmos emprestadas as ideias de Mikalsen.

Em primeiro lugar, vamos tentar resolver a tensão entre a máxima “pensar por si mesmo” e a aceitação do testemunho. Gelfert (2006, p. 641) argumenta que Kant, como um representante do Iluminismo, propunha que certos preconceitos deviam ser abandonados. Um desses preconceitos que Kant tentava evitar era o preconceito de autoridade, a credulidade exagerada na autoridade de outras pessoas. Mikalsen (2010, p. 31) aponta que o lema iluminista kantiano de “pensar por si mesmo” não deve ser enquadrado em uma posição individualista; na verdade, essa expressão deve ser tomada como uma demanda para pensar criticamente sobre determinados assuntos. Essa criticidade não implica a rejeição da palavra de outras pessoas, implica apenas que não devemos aceitar acriticamente a palavra de certas autoridades. Inclusive, Gelfert (2006, p. 645) afirma que Kant considera a incredulidade exagerada com relação ao testemunho como uma atitude moralmente condenável. Primeiro, porque uma atitude de suspeita pode prejudicar a prática dos acordos e dos pactos da vida social, segundo, porque pode ser logicamente egoísta aceitar uma declaração como verdadeira se, e somente se, uma base teoricamente conclusiva a sustentar.

Agora vejamos uma resposta para Coady (1992) à luz de Gelfert (2006). Ao que tudo indica, a teoria do conhecimento de Kant admite tanto verdades necessárias (matemáticas e lógicas), quanto verdades contingentes da experiência. Se há abertura para o conhecimento perceptual e testemunhal, então, há abertura para uma epistemologia positiva a partir de Kant também. “[...] [C]oisas ou propriedades de coisas que podem ser estabelecidas pela experiência (própria ou alheia, por meio de testemunhos) são igualmente factuais” (KANT, 2017, p. 366). O fato de Coady (1992) ter ignorado Kant não é muito significativo aqui. Talvez ele simplesmente não estivesse preocupado em encontrar outro exemplar de sua teoria não-reducionista para além de Tomas Reid. Seria absurdo dizer que Coady (1992) poderia ter estudado Kant e não Reid. Contudo, contemporaneamente, talvez a adoção de uma perspectiva kantiana sobre o testemunho seja adequada para lidar com críticas reducionistas como a de

Fricker (1995).

Primeiro porque Kant reconhece que avaliar a competência da testemunha é importante, embora ele discorde que essa avaliação possa ser feita por meio de inferências indutivas que só poderiam ser dadas em termos probabilísticos (Cf: GELFERT, 2006, p. 631). Ao invés de calcular a probabilidade de alguém estar certo ou errado sobre algo, Kant propõe que a avaliação da competência da testemunha passe pelo crivo de uma regra-geral da razão e da observação. Essa regra se fundamenta em três condições: (i) na habilidade de observação da testemunha, (ii) na oportunidade de a testemunha estar em circunstâncias favoráveis ao seu relato e (iii) na inteligibilidade do relato da testemunha. Além disso, Gelfert acrescenta que, ao definir a competência da testemunha nesses termos, Kant se afasta de filósofos como Hume, que também consideraram que o testemunho fosse capaz de gerar conhecimento, mas apenas em termos de probabilidade. É interessante notar que se a ideia de uma “experiência comum da humanidade” é problemática para a TR de Hume, para Kant é compatível com a noção de uma regra-geral da razão e da observação já que tal noção considera seriamente o testemunho e, portanto, as observações e as experiências comuns as outras pessoas.

Segundo, a perspectiva kantiana do testemunho estabelece não um direito presumido de aceitação do testemunho, mas uma obrigação presumida, diferente do que propôs Fricker. Talvez por pensar numa abordagem restrita a perspectiva de quem recebe o testemunho, a autora tenha pensado na questão em termos de um direito. Mas como destacam Gelfert (2006, p. 633) e Mikalsen (2010, p. 37), Kant considera tanto a perspectiva de quem recebe quanto de quem dá um testemunho e equilibra a relação. Grosso modo, quem dá um testemunho – a não ser que seja um mentiroso descarado – quer ser levado a sério sobre seu relato, e quem recebe um testemunho pretende acreditar racionalmente no relato que recebeu. O testemunho em Kant suporta uma estrutura dupla que combina, de um lado, o dever à sinceridade por parte da testemunha e, de outro lado, o dever de não suspeitar gratuitamente da testemunha por parte de quem recebe o relato. A passagem que segue ilustra perfeitamente o que Kant quer dizer com uma obrigação presumida para a aceitação do testemunho:

Quanto a outras coisas que dizem respeito à credibilidade e honorabilidade das testemunhas que fazem asserções sobre as experiências que obtiveram, todos são considerados honrosos e retos até que o oposto seja provado, a saber, que ele se desvie da verdade, etc. De acordo com o bem conhecido princípio de justiça:

Todos são presumidos bons,

Até que se prove o contrário. (KANT, 1992, p. 196, tradução nossa)¹⁰

¹⁰ “As for other things that concern the credibility and honorability of witnesses who make assertions about experiences they have obtained, everyone is taken to be honorable and upright until the opposite has been proved,

Podemos entender com essa obrigação presumida para aceitar o testemunho que nossas crenças testemunhais dependem de um certo benefício da dúvida. Kant caracteriza esse benefício como um tipo acordo pré-estabelecido entre uma pessoa e outra, baseada em uma máxima moral universalizável (Cf.: MIKAELSEN, 2010, p. 37).

Note que até o momento temos algumas razões para distanciar a perspectiva kantiana do testemunho da posição reducionista, principalmente se tomarmos como base a proposta de Fricker (1995). Contudo, embora não possamos afirmar que Kant era reducionista ou não-reducionista, fazer isso seria um anacronismo; podemos considerar, pelos argumentos que se seguem, que é possível aproximar Kant de uma abordagem não-reducionista do testemunho.

Gelfert (2006, p. 636) argumenta que Kant reconhece uma certa “necessidade prática” do testemunho, podemos perceber isso nos parágrafos anteriores quando mencionamos a importância de se evitar uma atitude de incredulidade para o bem dos acordos sociais. Mas o ponto do argumento de Gelfert e Mikaelson é que Kant considera o conhecimento histórico e geográfico como formas de conhecimento naturais para o ser humano e que não podem ser obtidos de outra forma que não por meio de testemunhos (Cf. KANT, 2017, p. 367). Isso poderia provar que Kant considera que o testemunho não pode ser eliminado como uma fonte de crenças capaz de gerar, por si só, conhecimento.

A partir de Gelfert (2006, p. 637) podemos acrescentar que além do testemunho não poder ser eliminado como fonte de crença, para Kant, ele está em pé de igualdade com a percepção e o raciocínio. Embora haja diferença entre o caráter da percepção, do raciocínio e do testemunho isso não seria suficiente para minimizar a força nem diminuir o status epistêmico do testemunho a partir da epistemologia do testemunho kantiana.

A única restrição ao testemunho que Kant faz é com relação aos “testemunhos formais”, isto é, testemunhos sobre proposições matemáticas ou morais. Para o filósofo, o testemunho só é aceitável em seu caráter material ou empírico. Ou seja, devemos admitir o testemunho apenas quando não for possível ter conhecimento do objeto por meio do acesso direto a nossa própria razão. E quando a razão não possibilitar o conhecimento do objeto sozinha, é plenamente justificado acreditarmos em testemunhos (Cf. GELFERT, 2006, p. 637).

Como ressalta Gelfert (2006, p. 638), essa distinção não faz de Kant um cético com relação ao testemunho em geral, nem reduz a força ou o status do testemunho. Mikaelson (2010,

namely, that he deviates from the truth. According to the well-known rule of fairness: *quilibet praesumitur bonus, donec probetur contrarium*”.

p. 38) acrescenta que Kant pretende resguardar com essa distinção sua ênfase na ideia de autonomia moral. Consideramos que tal ideia não só seja compatível com uma demanda por autonomia moral como também com uma noção de autonomia intelectual ou autonomia epistêmica. A medida que Kant admite que “pensar por si mesmo” não implica na rejeição da palavra de outras pessoas, mas em uma tomada de atitude crítica com relação à palavra de autoridades, considerando que somos dependentes delas para conhecer muitos fatos sobre o mundo. Seria possível enquadrá-lo em uma perspectiva epistemológica das virtudes, como a de Roberts e Wood (2007, p. 266) que incluem atitudes críticas com relação ao testemunho, como as sugeridas por Kant, como traços de uma virtude de autonomia intelectual.

Outro compromisso que Coady (1992, p. 23) mantém com a perspectiva não-reducionista é a adoção de um ideal de autonomia que não priorize apenas a observação do indivíduo, mas que considere nossa dependência epistêmica. A abordagem do testemunho de acordo com a epistemologia kantiana parece ser compatível com essa perspectiva.

Deste modo, considerando o distanciamento entre a epistemologia kantiana do testemunho e a tese reducionista; considerando a necessidade prática do testemunho para Kant, a importância de se evitar uma postura incrédula, a impossibilidade de eliminar e reduzir o status epistêmico independente do testemunho como fonte de crença e a compatibilidade do ideal de autonomia kantiano com a ideia de autonomia defendida por Coady (1992), podemos dizer que a epistemologia do testemunho de Kant se aproxima de uma abordagem não-reducionista do testemunho.

Conclusão

Discutimos, na primeira parte deste artigo, duas maneiras distintas de conceber o testemunho como uma fonte de crenças justificadas. Enquanto reducionistas afirmam que só podemos justificar nossas crenças testemunhais com o auxílio da percepção ou do raciocínio, não-reducionistas defendem que certos tipos de conhecimento podem ser obtidos diretamente através do testemunho. Na segunda seção, discutimos a posição de Kant com relação ao testemunho e encontramos por um lado, distanciamentos da tese reducionista e, por outro, aproximações à tese não-reducionista.

A partir dessa aproximação percebemos que a perspectiva kantiana sobre o testemunho admite, tanto do ponto de vista moral quanto racional, que devemos aceitar certos testemunhos como verdadeiros a menos que tenhamos uma evidência contrária para rejeitá-los. Nesse sentido, entendemos também, que o status do testemunho, segundo Kant, não é inferior ao da percepção e que o testemunho como fonte de crenças não depende de inferências para ser

justificado.

Por último, se compreendermos que a obrigação moral de aceitar o testemunho é, também, uma atitude racional, abrimos margem para pensar na compatibilidade entre o conceito de autonomia e a admissão do testemunho.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADLER, Jonathan. Epistemological problems of testimony. In: *The Stanford encyclopedia of philosophy*, 2006. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/testimony-episprob/>. Acesso. 12 de mai. de 2020.
- COADY, C. A. J. Testimony and Observation. *American Philosophical Quarterly*, Champaign, v. 10, n. 2, 1973. p. 149–155.
- _____. *Testimony A Philosophical Study*. New York: Oxford University Press, 1992.
- GELFERT, Axel. Kant on testimony. *British Journal for the History of Philosophy*, v. 14, n. 4, 2006. p. 627–652.
- HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano*. São Paulo: Editora Unesp, 2004.
- FRICKER, Elizabeth. Telling and Trusting: Reductionism and Anti-Reductionism in the Epistemology of Testimony. *Oxford University Press on behalf of the Mind Association*, v. 104, n. 414, 1995. p. 393–411.
- KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade de julgar*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2017.
- _____. *Lectures on Logic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- MIKALSEN, Kjartan K. Testimony and Kant's idea of public reason. *Res Publica*, v. 16, n. 1, 2010. p. 23–40.
- MOREIRA, Delvair C. *O Testemunho Como Fonte De Justificação - Um Estudo Sobre a Epistemologia Do Testemunho*. Florianópolis. 121p. Dissertação (mestrado) Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina. 2013.
- ROBERTS, R. C.; WOOD, W. J. Intellectual virtues: An essay in regulative epistemology. *Oxford University Press on Demand*, 2007.
- SCHMITT, Frederick F. Justification, Sociality, and Autonomy. *Synthese*, Champaign, v. 73, n. 1, 1987. p. 43–85.

Os limites do hilemorfismo e o conceito de transubstanciação em Tomás de Aquino

*Luis Felipe Alves Oliveira*¹

RESUMO

O problema sobre o qual trata este artigo é o da transubstanciação tal qual tratado por Tomás de Aquino (1225-1274). Primeiramente, é demonstrada a relevância do tema para a História da Filosofia, explicitando-se o vocabulário e o arcabouço conceitual utilizado para tratá-lo desde anteriormente ao surgimento da Universidade até o início da modernidade. Ademais, é apresentado modo que Tomás aporta para a conciliação entre este artigo de fé e sua Filosofia da Natureza, utilizando o vocabulário da física aristotélica e extrapolando seus domínios, quando a mesma parece não acomodar a explicação para o fenômeno que ocorre no sacramento da Eucaristia. Desse modo, são destacados alguns pontos de conflito em que o autor amplia o domínio das teses da Física de Aristóteles para produzir uma filosofia que concilie a fé cristã com a razão antiga, como: a postulação da existência do movimento (conversão) no âmbito da substância, a alteração da relação entre substância e sujeito, a necessidade (ou não) de um sujeito comum entre o ser que era (pão) e o ser que é (corpo) e a alteração da relação entre presença e lugar.

PALAVRAS-CHAVE

Eucaristia, Mudança, Conversão

¹ Mestrando em Filosofia pela UNICAMP; Bacharel e licenciado em Filosofia pela mesma universidade.
E-mail: luisalves182@outlook.com
CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7214292337210300>

The limits of hilemorphism and the transubstantiation in Tomas Aquinas

ABSTRACT

The problem that this paper deals with is that of transubstantiation as addressed by Thomas Aquinas (1225-1274). Firstly, the relevance of the theme to the History of Philosophy is demonstrated by explaining the vocabulary and conceptual framework used to treat it from prior to the University's appearance until the beginning of modernity. Moreover, it is presented that Thomas contributes to the conciliation between this article of faith and his Philosophy of Nature, using the vocabulary and extrapolating the domain of Aristotelian physics when it does not seem to accommodate the explanation for the phenomenon that occurs in the sacrament of Eucharist. Thus, some points of conflict are highlighted in which the author expands the domain of Aristotle's theses of physics to produce a philosophy that reconciles the Christian faith with ancient reason, such as: the postulation of the existence of movement (conversion) within the substance, the change in the relationship between substance and subject, the necessity (or not) of a common subject between bread and body and the change in the relationship between presence and place.

KEYWORDS

Eucharist, Change, Conversion

Introdução ao conceito na História da Filosofia

Do ponto de vista do filósofo da natureza, a transubstanciação (*transubstantiatione*) é, a princípio, uma impossibilidade, assim como aquilo que ocorreria através da efetivação do sacramento da Eucaristia. O rito eucarístico envolveria a transformação substancial do pão e do vinho no corpo e no sangue de Cristo, com a condição necessária de que os acidentes do pão e vinho sejam completamente preservados. Este possível fenômeno deve ser conhecido pelo esclarecimento do que vem a ser a substância (*substantia*), a matéria (*materia*), a forma (*forma*) e os acidentes (*accidentia*)² no pensamento de Tomás de Aquino, autor que forjou a base teórica para tal doutrina. A substância diz respeito a um substrato (*subiectum*) existente pelo qual a matéria é em vista de uma forma. Tal forma, caracteriza a matéria de dois modos: (a) existe de um modo e não poderia existir de outro (*forma substantialis*); (b) existe e é modificada em suas qualidades secundárias (*forma accidentalis*). Qualquer mudança na primeira ocasiona uma mudança na segunda, uma vez que aquilo que existe de modo x possui as qualidades secundárias, isto é, acidentes (cor, tamanho, etc.) de x, e ao ser tornado algo que existe de modo y, deve possuir os acidentes de y. O fenômeno eucarístico não funcionaria dessa maneira, pois, ainda segundo Tomás, o pão e o vinho passariam a existir como substancialmente corpo e sangue de Cristo, mas seus acidentes continuam sendo os acidentes do pão e do vinho; e é precisamente a esse processo, *a priori* impossível segundo a Filosofia da Natureza, que dá-se o nome de transubstanciação.

A partir do século XI, os debates a respeito do tema da transubstanciação foram se tornando cada vez mais constantes e acirrados na intelectualidade ocidental cristã. A discussão sobre a presença real de Cristo na Eucaristia é objeto de inúmeras querelas desde a repercussão do trabalho de Berengário de Tours (1000-1088)³, que levantou um intenso debate a respeito da possibilidade dessa presença. Com o desenvolvimento das universidades e da investigação filosófica no período, a Metafísica e a Física de Aristóteles passaram a ser utilizadas também como teoria que suportam e explicam o fenômeno eucarístico. Também houve uma resistência com relação à presença de Cristo no sacramento, e, a partir do século XII, diversos grupos influentes se puseram, ou a negar que havia a presença de fato, ou que a liturgia pudesse efetivamente proporcioná-la.

O primeiro embate intelectual a respeito da transubstanciação e, por conseqüência, da

²Thomae Aquinate, *In libros Physicorum, Liber I-II*.

³Rescriptum contra Lanfrannum.

presença real de Cristo no altar, ocorreu em paralelo às reformas gregorianas⁴ e foi levantado por Berengário, que apresentou diversas críticas à dominante teoria eucarística de sua época, representada por Pascásio Radberto⁵ (785-865). Tendo por influência o pensamento de Agostinho, Berengário condenava fortemente a afirmação de Pascásio de que o corpo de Cristo presente na *Eucaristia* é o mesmo nascido de Maria e que está no céu por toda a eternidade. A concepção de Berengário vai além, pois, para ele, não é possível que o corpo e o sangue de Jesus histórico sejam o mesmo que o contido no sacramento, já que esse estaria no céu e, ao estar presente no altar, deve ser visto e sentido. Tratar-se-ia na verdade, de uma presença espiritual e o pão e o vinho seriam símbolos necessários para a efetivação dessa presença, continuando a existir como tal durante todo processo. Se não houver o pão e o vinho, não há símbolo e, portanto, não há presença alguma (LEVY et al, 2011).

Toda a querela que envolve Berengário começou a tomar corpo dentro dos debates acadêmicos da época, criando um ambiente de trocas entre as posições e defesas por parte de diversos grupos. O debate levantado pelo autor estabeleceu um vocabulário a respeito da Eucaristia. Os teólogos ortodoxos ainda acreditavam que para haver a presença real, era preciso que o corpo presente no altar fosse aquele que nasceu de Maria. De uma maneira ou de outra, quase todo teólogo da época via-se na obrigação de tratar desse tema em algum momento de sua vida. Tal perspectiva ortodoxa trouxe diversas questões difíceis de resolver: como é possível que um corpo se faça presente de tal maneira que não pode ser sentido como presente? Como é possível que um corpo esteja presente em dois ou mais lugares? Como é possível que um corpo seja partido durante a missa pelo padre? Ainda, o que acontece se algum herege ou infiel consome do pão e do vinho consagrados? E, finalmente, como é possível que Cristo se mantenha íntegro se seu corpo e sangue estão divididos entre pão e vinho? Todas essas questões serviram de baliza para o debate a respeito desse tema e, embora envolvessem pontos puramente teóricos, tinham consequências práticas no cotidiano da época⁶.

Progressivamente, o vocabulário para se tratar do tema foi se tornando mais preciso e técnico. Hugo de São Vitor (1096-1141)⁷ já apresenta que, na verdade, é a substância do pão e do vinho que se transforma na substância do corpo e do sangue de Cristo. A aparência do pão e do vinho, porém, não seriam afetadas por esse processo, o que explicaria o fato de não se ver

⁴Ver COWDREY, Herbert E; REID, Charles J. Pope Gregory VII: 1073-1085. *Studia Canonica*, v. 35, n. 2, p. 514, 2001.

⁵ O autor trata do tema em sua obra *De Corpore et Sanguine Domini*.

⁶Ver RUBIN, Miri. *Corpus Christi: The Eucharist in late medieval culture*. Cambridge University Press, 1991.

⁷*De sacramentis Christianae fidei*.

nem sentir o corpo e o sangue no sacramento. Em meados do século XII, seguindo a mesma linha de raciocínio, Roberto Pulo⁸ cunha pela primeira vez o termo transubstanciação⁹.

Pedro Lombardo (1100-1160), nas *Sentenças*¹⁰, aponta para o fenômeno eucarístico como uma mudança no âmbito da substância, na qual os acidentes do pão e do vinho permaneceriam milagrosamente sem sujeito. Tais acidentes não podem nem pertencer às substâncias do pão e do vinho, pois estas já não estão mais lá, nem pertencer à substância de Cristo, uma vez que possuem características sensoriais distintas. Quaisquer mudanças nos acidentes remanescentes do pão, ou do vinho, não afetam, em nenhuma instância, as substâncias do corpo e do sangue presentes. Lombardo apresenta o uso das categorias aristotélicas em seu tempo e, dessa forma, evita diversos problemas ao afirmar que a mudança em questão é substancial. A substância em si não é passível de ser sentida nem localizada, uma vez que essas características provêm da percepção dos acidentes. A substância de Cristo poderia estar no céu e, ao mesmo tempo, nos diversos altares sem seus acidentes e, desse modo, tudo o que acontece com o pão e o vinho acontece com os acidentes do pão e do vinho, que se mantêm sem substância. Mas, segundo Aristóteles, a substância não pode existir independentemente, e a concepção de Lombardo só poderia ser sustentada por uma ação milagrosa.

Além disso, outras questões eram levantadas contra a visão supracitada: se as substâncias do corpo e do sangue existem onde quer que estejam os acidentes do pão e do vinho, como explicar o fato de que Cristo existe na boca e no estômago dos fiéis? E, finalmente, como poderia uma substância tomar o lugar da outra sem que haja uma conversão? Tais questões foram levadas adiante na querela e culminaram no *Quarto Concílio de Latrão*¹¹, a primeira reunião eclesiástica a usar a palavra transubstanciação para explicar como ocorre o fenômeno eucarístico na liturgia. No entanto, tal uso não fora segundo a definição formal do termo, ao contrário do que pensava a maioria dos teólogos do século XIII. Desse modo, havia três visões correntes a respeito do tema neste período: alguns acreditavam que o pão e o vinho continuavam existindo junto ao corpo e ao sangue (co-existência); outros defendiam que as substâncias do pão e do vinho eram aniquiladas para dar lugar ao corpo e ao sangue (substituição); por fim, havia aqueles que argumentavam a favor da conversão das substâncias do pão e do vinho no corpo e no sangue pelas palavras da consagração (transmutação).

⁸*Sententiarum libri VIII.*

⁹Ver GOERING, Joseph. The invention of transubstantiation. *Traditio*, v. 46, p. 147-170, 1991

¹⁰*Sententiae in IV Libris Distinctae* (4.11.1; 4: 296) (4.12.1; 4: 304) (4.12.3; 4: 306-307).

¹¹Ver Y GARCÍA, Antonio García; CONCILIUM LATERANENSE (4: 1215). *Constitutiones concilii quarti Lateranensis una cum commentariis glossatorum*. Biblioteca apostólica vaticana, 1981.

Embora a última visão fosse a mais difundida entre os teólogos, ao fim do século XII os autores que defendiam a coexistência ganharam força argumentativa. Além disso, a teoria da substituição seria levada posteriormente ao debate intelectual da época, desta vez sob a égide de João Duns Escoto (1266-1308)¹². Os representantes da teoria que primeiramente fora chamada de transmutação foram os autores que, no auge da recepção da filosofia aristotélica, procuraram conciliar sumariamente a física de Aristóteles com o fenômeno eucarístico, formalizando o tratamento do conceito de transubstanciação e colocando-o definitivamente dentro do cânone filosófico. Destes, certamente se destacaram Alberto Magno (1200-1280)¹³ e Tomás de Aquino (1225-1274).

Tomás se tornou o padrão de ortodoxia para a doutrina eucarística do catolicismo romano, principalmente após a Reforma Protestante, que forçou uma reformulação e reafirmação de alguns pontos doutrinários por parte da Igreja. Tomás, assim como alguns de seus predecessores, acreditava que havia uma conversão do pão e do vinho em corpo e sangue, no entanto, não quantitativamente, mas substancialmente, isto é, sem que qualquer qualidade accidental do pão ou do vinho mudasse. Desse modo, o autor inova na explicação do motivo de não se poder sentir ou ver a substância de Cristo nos pedacinhos de hóstia, uma vez que a substância do mesmo não se faz presente pelas próprias qualidades accidentais (como tamanho, cor, quantidade, etc.), mas pelas qualidades accidentais do pão e do vinho.

O uso de Aristóteles por parte de Tomás trouxe à tona diversas querelas a respeito da relação entre os artigos da fé cristã e a filosofia grega¹⁴, resultando no fato de que, para alguns autores da época, o dominicano representava uma afronta aos princípios da Igreja¹⁵. Para além das discussões teológico-filosóficas, a discussão em torno da transubstanciação contribuiu extensamente para o debate sobre a metafísica, e até da física, à época, envolvendo reflexões a respeito da categoria da quantidade e da relação entre substância e sujeito (*subjectum*).

Ao final do século XIII, as explicações para a possibilidade da conversão substancial na *Eucaristia* foram ficando cada vez mais complexas, porém, sem que os cristãos comuns acompanhassem o nível das discussões. Para a Igreja, bastava (e era necessário) que os fiéis

¹²*De primo principio*. Ver também ADAMS, Marilyn McCord. Some Later Medieval Theories of the Eucharist: Thomas Aquinas, Gilles of Rome, Duns Scotus, and William Ockham. Oxford University Press. 2010. (itens 5, 6 e 9). E BURR, David. Scotus and transubstantiation. *Mediaeval Studies*, v. 34, p. 336-360, 1972.

¹³*De Sacramentis*.

¹⁴Para mais detalhamento sobre o debate medieval entre teologia cristã e filosofia grega, tendo como exemplo a teoria do *hilemorfismo*, ver GUERIZOLI, Rodrigo. Hilemorfismo, essência e definição: Acordos e desacordos do debate medieval. *Analytica. Revista de Filosofia*, v. 16, n. 1-2, p. 67-84.

¹⁵A respeito das condenações do pensamento de Tomás, ver FLOOD, David. Friar Thomas d'Aquino, His Life, Thought, and Work. 1977.

acreditassem na presença de Cristo por meio do sacramento, algo que não se concretizava no meio acadêmico filosófico-teológico, que tratava da transubstanciação muito menos como um artigo de fé do que como um tema metafísico, haja vista que certas teorias a respeito do tema poderiam ser condenadas por heresia, caso fossem contrárias às posições tomadas como ortodoxas entre os períodos.

A discussão a respeito do tema atravessou os séculos e se manteve nas obras filosóficas até meados do século XVII. Mesmo com o advento das revoluções científicas, o ambiente intelectual e acadêmico da época era guiado por questões doutrinárias que balizavam a qualidade e a aceitação (ou não) dos sistemas metafísicos apresentados pelos filósofos. Certamente os expoentes desse cenário foram Leibniz¹⁶ e Descartes¹⁷. Após a condenação de Galileu, em 1633, Descartes submete seu *Tratado Sobre o Mundo* à avaliação da Igreja¹⁸. Muitos intelectuais ortodoxos da época se recusaram a reconhecer Descartes, endossando uma crescente oposição ao cartesianismo, principalmente ao princípio da dúvida metódica, tomado por eles como um “perigoso convite ao ceticismo” (McCLAUGHLIN, 1979). No entanto, o principal ponto de conflito restava na definição cartesiana de matéria, que parecia incompatível com a base aristotélica sobre a qual grande parte da filosofia da transubstanciação de Tomás de Aquino (explicação ortodoxa para a Igreja da época) se debruçara. Por esse motivo, os órgãos oficiais de censura iniciaram ofícios em combate ao cartesianismo, fazendo com que aqueles que seguissem as ideias de Descartes tivessem receio de ter suas obras e escritos censurados¹⁹.

Pierre Cally (1630-1709)²⁰, professor cartesiano que se dedicou ao estudo da teoria de Descartes sobre a Eucaristia, é um exemplo desta perseguição quando, junto a dois padres de sua cidade, fora exilado em função de suas opiniões. Com o surgimento destas controvérsias, as mais importantes Ordens da Igreja acharam que seria necessário proibir o ensinamento de qualquer doutrina que não fosse a de Tomás de Aquino. Por isso, em 1675, o Capítulo Geral

¹⁶*Discurso sobre a metafísica*.

¹⁷Em diversos momentos Descartes trata da questão: carta a Mersenne de 25 de Novembro de 1630 (AT I, 179); carta a Fournet, Outubro de 1636 (AT I, 456); carta a Vatier, Fevereiro de 1638 (AT I, 564); em três cartas a Mersenne de 1641 (AT III, 296, 340, 349); nas *quartas e sextas respostas*, com edições de 1641 e 1642; em três cartas a Mesland de 1644 a 1646 (AT IV, 119-120, 169, 216); e em uma sequência de cartas de 1646 a 1648 (AT IV, 372-373, 374-375, 741-747) (AT V, 184). Para mais detalhes a respeito do tema em Descartes ver ALEXANDRESCU, 2007; BOURG, 2001; NADLER, 1988; ARIEW, 1999 (pp. 140-155).

¹⁸“[...] prestar toda a minha obediência a Igreja, à medida que ela defendeu a opinião sobre o movimento da Terra” (AT, I, 281).

¹⁹Autores como D’Alibert e Cleselier, embora não tenham sido impedidos de publicar seus escritos, foram atingidos pela colocação dos trabalhos de filosofia de Descartes no *Index* em 1663 (McCLAUGHLIN, 1979). Sobre as condenações do pensamento cartesiano ver ARIEW, 1999 (pp. 172-188).

²⁰BAYLE, Pierre. *Nouvelles de la Republique des Lettres*, 1687.

dos Beneditinos de São Mauro²¹ ameaçou de expulsão todo aquele que acreditasse que a essência do corpo é a extensão, negando a distinção real entre os acidentes e a matéria.

Em 1677, a Faculdade de Teologia da Universidade de Caen declara Descartes e seus *Princípios* como sendo contrária a mais básica doutrina teológica cristã, fato que resultou na perseguição em vários níveis daqueles que eram partidários das opiniões cartesianas. Os cartesianos mais estritos da época acreditavam piamente na caracterização da Filosofia como uma árvore íntegra dada por Descartes nos *Princípios*, argumentando que o tronco desta árvore jamais poderia ser separado das raízes e dos caules, tornando a filosofia cartesiana um todo que deveria ser aceito ou rejeitado integralmente. Mais adiante, as implicações teológicas da filosofia de Descartes começaram a ser examinadas mais detalhadamente. Como resultado desse processo, a maioria dos teólogos ortodoxos da época decretou que a definição cartesiana de matéria como a substância extensa é totalmente incompatível com a Eucaristia, pois tal visão impossibilita a ocorrência do processo de transubstanciação, para o qual é estritamente necessário que haja a distinção entre substância e acidentes.

Transubstanciação em Tomás de Aquino: limites para a doutrina do hilemorfismo?

Em Tomás de Aquino, o tema é comumente apresentado como caso limite da adoção do modelo hilemórfico da natureza. A transubstanciação é tratada por Tomás em obras centrais do autor. Em ordem cronológica, o tema primeiro aparece no *Comentário as Sentenças*²², em linha com as discussões que ocorrem desde o século VIII. Na sequência, o tema também é obviamente tratado na *Suma Teológica*²³, na questão sobre sacramentos, mais especificamente sobre o sacramento da Eucaristia. Pode-se afirmar que há consenso entre os comentadores sobre o texto da *Suma* em apresentar de modo mais detalhado o tema da transubstanciação. Nela, fica claro que Tomás problematiza o domínio do tema da transubstanciação: trata-se de saber se ela é um fenômeno da natureza e, conseqüentemente, deve ser tratada no domínio da Física, com o vocabulário e as teorias e doutrinas próprias dessa ciência. Este é motivo que nos leva a afirmar que o *Comentário à Física*²⁴, texto escrito ao mesmo tempo em que a *Suma*, é crucial para a compreensão do tema da transubstanciação em Tomás de Aquino.

²¹Ver DUBOIS, Elfriedan. The Benedictine Congregation of Maurists in Seventeenth-Century France and Their Scholarly Activities. *Seventeenth-Century French Studies*, v. 14, n. 1, p. 219-233, 1992. E BOUILLIER, Francisque. *Histoire de la philosophie cartésienne*. C. Delagrave et cie, 1868.

²²*Scriptum Super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi, Liber IV*.

²³*Summa Theologiae, Tertia pars, quaestiones LXXIII-LXXXIII*.

²⁴*In libros Physicorum, Liber V, Lectio II-III*.

Ao tratar daquilo que permanece no lugar do pão e do vinho, Tomás afirma categoricamente ser somente corpo e sangue, sem qualquer vestígio das matérias anteriores, o que gera problemas como o da possibilidade de um corpo estar em vários lugares ao mesmo tempo²⁵, ou até mesmo o fato de um corpo da maior dimensão (*latitudine*) ocupar exatamente a mesma porção de espaço que um de menor²⁶, ou ainda o estranho fato de um corpo glorioso ser digerido no estômago de um fiel²⁷. Os problemas surgem quando se confronta a transubstanciação com aquilo que se espera da mudança natural. Espera-se que algo não possa estar em um lugar que não estava senão pela mudança de lugar ou pela sua transformação em outra coisa. É claro que não é o caso que, por movimento local, Cristo esteja presente no lugar da hóstia²⁸. Dessa maneira, só é possível que o corpo de Cristo esteja no lugar do pão caso haja a conversão da substância do pão em sua substância²⁹:

Algo não pode estar em um lugar onde antes não estava, a não ser por mudança de lugar, ou por transformação de outra coisa nele. [...] Está claro que o corpo de Cristo não começa a estar neste sacramento mediante mudança de lugar. [...] Por isso, conclui-se que o corpo de Cristo não pode começar a estar presente neste sacramento a não ser pela conversão da substância do pão nele. (ST, III, q. 75, a. 2).

Como afirma a passagem, o que se converte em algo, já não permanece mais depois da conversão, razão pela qual o pão não permanece no altar após a transubstanciação. Porém, sendo esse o caso, e considerando que tudo que é corpóreo precisa estar em algum lugar, resta o problema do lugar do pão que já não está mais no altar, uma vez que virou o corpo de Cristo. Duas explicações são investigadas por Tomás de Aquino: ou o pão é reduzido à matéria na forma dos quatro elementos fundamentais, ou ele é aniquilado, isto é, passa a não mais existir. Considerando que os tipos de mudança de algo para algo, isto é, entre algo que é anterior e algo

²⁵“Nullum corpus potest esse simul in pluribus locis” (ST, III, 1. 75, a. 1)

²⁶“Corpus maioris quantitatis non potest totum contineri sub minoris quantitatis mensura. Sed mensura panis et vini consecrati est multo minor quam propria mensura corporis Christi. Non potest ergo esse quod totus Christus sit sub hoc sacramento” (ST, III, q. 76, a. 1).

²⁷“Ex eisdem nutrimur ex quibus sumus. Species autem sacramentales sunt accidentia, ex quibus homo non constat: non enití accidens est pars substantiae. Ergo videtur quod species sacramentales nutrire non possunt” (ST, III, q. 77, a. 2).

²⁸Primeiramente, porque deixaria de estar no céu para estar no altar, posteriormente, porque todo movimento local é marcado por uma série de pontos intermediários, o que não é o caso, uma vez que não vemos a Cristo caminhando em direção ao altar antes da consagração.

²⁹Eis o argumento e a definição para a noção de transubstanciação (*transubstantiatione*).

que é posterior³⁰, são possíveis três tipos de ocorrência: do *não ser* para o *ser* (geração)³¹, do *ser* para o *não ser* (corrupção)³² e do *ser* para o *ser* (movimento)³³. Nota-se que o processo descrito acima não se encaixa nem na geração nem na corrupção, uma vez que tanto o pão quanto o corpo possuem um *ser*, restando, portanto, saber se há compatibilidade com a teoria de movimento da Filosofia da Natureza adotada por Tomás, ou seja, a de seu *Comentário à Física* de Aristóteles.

O movimento, como descrito no *Comentário*, pode ser dividido entre qualitativo, quantitativo e de lugar³⁴. A conversão do pão não é nem qualitativa nem quantitativa, pois precisaria de um mesmo *ser* presente durante todo o processo, e nem mesmo local, o que significa que a transubstanciação por Tomás só pode ser um movimento que envolve a conversão completa de uma substância em outra. No entanto, considerando o *Comentário à Física*, o movimento com respeito à substância nem sequer é possível, uma vez que o movimento envolve dois opostos e “Não há movimento com respeito à substância, porque nada que existe é contrário à substância”³⁵. Pelo exposto, fica claro que a construção de Tomás extrapola o domínio da Física de Aristóteles, sendo desenvolvimento original do autor que, para conciliar as teses cristãs com a razão antiga, precisa ir além do tratamento das questões da Física. Desse modo, as alternativas apresentadas de redução e aniquilação não são adequadas à transubstanciação.

Tanto a redução à matéria-prima quanto o aniquilamento, impossibilitariam a conversão do pão em corpo e, por conseguinte, impediriam o processo de transubstanciação. A primeira, porque faria com que o pão deixasse de ser propriamente pão, o que por si só já impede sua conversão, e a segunda, porque impede a significação do sacramento, que é dada pela forma designada através das palavras “isto é o meu corpo”³⁶, uma vez que o aniquilamento da matéria causa necessariamente o aniquilamento da forma. Portanto, deve-se dizer que a substância do pão e do vinho não permanece depois da consagração sobre as espécies (*species*)³⁷ do

³⁰“Dicit ergo primo quod cum omnis mutatio sit a quodam in quiddam, ut manifestatur ex ipso mutationis nomine, quod denotat aliquid esse post aliud, et aliud esse prius et aliud posterius” (In Physic., lib. 5 l. 2 n. 1)

³¹“Dicit ergo primo quod illa mutatio quae est ex non subiecto in subiectum, est inter opposita secundum contradictionem, et vocatur generatio, quae est mutatio de non esse in esse” (In Physic., lib. 5 l. 2 n. 6).

³²“Deinde cum dicit: quae vero ex subiecto etc., manifestat aliam partem divisionis. Et dicit quod illa mutatio quae est ex subiecto in non subiectum, vocatur corruptio” (In Physic., lib. 5 l. 2 n. 7).

³³“Necesse est ex subiecto in subiectum mutationem motum esse solum” (In Physic., lib. 5 l. 2 n. 8)

³⁴“Necesse est esse tres species motus, scilicet motus qui est in genere quantitatis, et motus qui est in genere qualitatis, et motus qui est in genere ubi, qui dicitur secundum locum” (In Physic., lib. 5 l. 3 n. 2)

³⁵“Quod ergo motus non sit in genere substantiae, sic probat. Omnis motus est inter contraria, sicut supra dictum est: sed substantiae nihil est contrarium: ergo secundum substantiam non est motus” (In Physic., lib. 5 l. 3 n. 3)

³⁶“Hoc est corpus meum” (Mt 26, 26; Lc 22, 19; Mc 14, 22).

³⁷Termo latino que se traduz por *aparência daquilo que é*, relacionando-se, portanto, com a forma accidental e os

sacramento, nem em qualquer outro lugar. Disso não se segue que seja reduzida ou aniquilada, mas apenas que se converte no corpo de Cristo, assim como não se segue que o ar do qual o fogo é gerado, não estando mais no próprio fogo e em nenhum outro lugar, seja aniquilado.

Deve-se ainda pontuar outro problema ocasionado pela transubstanciação. Uma vez que a conversão é também uma mudança, deve haver um sujeito que percorre tal processo, que é primeiro em potência e depois em ato³⁸. Contudo, não há sujeito comum entre a substância do pão e do corpo de Cristo e, portanto, não há possibilidade de conversão. Além disso, a forma de algo que se converte em outro deve estar contida naquilo que se converteu, tal como a forma do fogo passa a existir na matéria do ar. Para a conversão do pão em corpo seria preciso que a forma do corpo de Cristo estivesse contida no pão, o que não pode ocorrer. Ademais, quando duas realidades são em si mesmas opostas, não é possível que uma delas se converta na outra, assim como a brancura nunca se torna a negrura e, do mesmo modo, é impossível que a matéria individuada do pão se converta na matéria pela qual o corpo de Cristo é individuado³⁹.

Mais uma vez, utilizando do vocabulário e do desenvolvimento da *Física* de Aristóteles, Tomás encontra um limite no hilemorfismo para tratar do tema em questão, e tal fato demonstra o ponto mais interessante do problema da transubstanciação, a saber, que os agentes do mundo natural agem enquanto estão em ato e, desse modo, são determinados em seus atos pelo gênero e pela espécie, e uma vez que a determinação é derivada da forma, os agentes só podem mudar quando mudam sua forma. Em outras palavras, toda mudança, todo movimento no âmbito das leis da natureza, é formal. Porém, a conversão da qual tratamos aqui não é formal, e sim substancial, o que reserva para Tomás a necessidade de extrapolar os limites da *Física* para lidar com as questões elencadas. O autor, por esse motivo, trata a transubstanciação como movimento não-natural⁴⁰.

Surge, entretanto um novo problema: uma ação não-natural, como a divina, seria no tempo ou fora do tempo? A conversão é instantânea ou sucessiva? Segundo Tomás, parece que

acidentes.

³⁸ Aqui Tomás faz referência direta a Aristóteles, utilizando a definição de movimento: “*Ut enim dicitur in III Physic., motus est actus existentis in potentia*” (ST, III, q. 75, a. 4).

³⁹ Sobre o tema da *individuação* em Tomás de Aquino ver STORCK, Alfredo. A noção de indivíduo segundo Santo Tomás de Aquino. *Analytica. Revista de Filosofia*, v. 3, n. 2, p. 13-53, 1997.

⁴⁰ “*Manifestum est enim quod omne agens agit in quantum est actu. Quodlibet autem agens creatum est determinatum in suo actu: cum sit determinati generis et speciei. Et ideo cuiuslibet agentis creati actio fertur super aliquem determinatum actum. Determinatio autem cuiuslibet rei in esse actuali est per eius formam. Unde nullum agens naturale vel creatum potest agere nisi ad immutationem formae. Et propter hoc omnis conversio quae fit secundum leges naturae, est formalis. Sed Deus est infinitus actus, ut in Prima Parte habitum est. Unde eius actio se extendit ad totam naturam entis. Non igitur solum potest perficere conversionem formalem, ut scilicet diversae formae sibi in eodem subiecto succedant: sed conversionem totius entis, ut scilicet tota substantia huius convertatur in totam substantiam illius*” (ST, III, q. 75, a. 4).

a conversão é sucessiva, pois, primeiramente, há a substância do pão e, posteriormente, há a substância do corpo, não havendo uma coexistência de ambas em um único instante. Porém, sempre entre dois instantes de tempo há um tempo intermediário, sendo necessário que a conversão se dê sucessivamente no intervalo de tempo entre o último instante em que está presente o pão, e o primeiro instante em que está presente o corpo. No entanto, por ser uma conversão realizada somente pela ação divina, é necessário que ela ocorra de maneira imediata:

Uma mudança é instantânea por três razões [...] antes de tudo, por causa da forma que é o término da mudança. [...] Uma segunda razão vem do sujeito, que, às vezes, se prepara progressivamente para receber a forma. [...] Finalmente, da parte do agente, que possui um poder infinito (ST, III, q.75, a.7).

Quando o agente da conversão possui um poder infinito, a matéria dispõe-se para a forma imediatamente, assim como exemplifica Tomás: quando Cristo disse “abre-te” e imediatamente os ouvidos do surdo se abriram⁴¹. Com o exemplo do surdo, Tomás chama a atenção para o fato da conversão ser efetivada pelas palavras de Cristo proferidas pelo sacerdote, de maneira que o último instante de fala é o primeiro instante em que o corpo de Cristo se faz presente. Durante todo e qualquer instante anterior o que se faz presente é a substância do pão, desse modo, se assume um primeiro instante em que o corpo de Cristo passa a existir substancialmente no lugar do pão, mas não se pode assumir um último instante em que a substância do pão ainda existe ali, tal como ocorre nas mudanças naturais.

Cabe também apresentar o modo pelo qual Cristo se encontra no pão após a transubstanciação, atentando para a especificidade da localização deste de um modo especial, diferente do modo pelo qual um corpo qualquer ocupa um lugar. Primeiramente, Tomás se pergunta se é Cristo tudo o que resta no pão e no vinho, embora não pareça possível que isto aconteça, uma vez que Cristo passa a existir no pão e no vinho, e nenhuma dessas duas substâncias pode converter-se na divindade e na alma de Cristo. Além disso, por uma questão física, um corpo de dimensão maior não pode estar inteiro num de dimensão menor, e a dimensão do pão e do vinho é visivelmente menor que a do corpo de Cristo, donde se resulta que não é possível que Cristo esteja totalmente presente em pequenas quantidades de pão e vinho. No entanto, Tomás defende o contrário, ou seja, que é necessário que Cristo esteja totalmente presente nas espécies do altar, e isso dá-se de dois modos: pela força do sacramento

⁴¹ “Cum Christus dixisset, Ephphetha, quod est adaperire, statim apertae sunt aures hominis, et solutum est vinculum linguae eius” (ST, III, q. 75, a. 7).

e por concomitância natural. Pelo primeiro se faz presente aquilo que a linguagem denota⁴², isto é, o corpo e o sangue de Cristo, e pelo segundo se faz presente tudo aquilo que é, em realidade, unido ao corpo (alma e divindade): “Se duas coisas estão realmente unidas, onde uma estiver realmente, a outra estará também. Somente por uma operação mental se distinguem as coisas que estão realmente unidas” (ST III, q. 76, a. 1.). Nesse caso, é possível que as substâncias do pão e do vinho se convertam na alma e divindade de Cristo, uma vez que já estão convertidas no corpo, e por concomitância natural, ambas se fazem presentes.

Por fim, uma vez que o processo de transubstanciação ocorre, há uma presença real do corpo de Cristo no altar, e este é um dos problemas que Tomás precisa lidar em relação a esta doutrina. A primeira dificuldade se encontra no denominado problema da múltipla localização (ADAMS, 2010), que se apresenta da seguinte forma: nenhum corpo pode estar simultaneamente em vários lugares, uma vez que é da natureza da matéria ocupar somente o lugar (*locus*) no qual está contido; mas, se o corpo de Cristo é presente realmente no pão, como é possível que ele, ao mesmo tempo, ocupe inúmeros altares espalhados pelo mundo e, do mesmo modo, esteja verdadeiramente no céu conforme a fé? A resposta não abre mão da presença real, mas faz uma distinção entre o modo pelo qual Cristo se faz presente no pão:

O corpo de Cristo não está neste sacramento segundo o modo próprio da quantidade mensurável, mas antes segundo o modo da substância. [...] A substância do corpo de Cristo neste sacramento substitui a substância do pão. Por isso, assim como a substância do pão não estava sob as suas dimensões como num lugar, mas a modo de substância, assim também a substância do corpo de Cristo. (ST, III, q. 76, a. 6).

Segundo Tomás, Cristo não está no pão, após a transubstanciação, tal como um corpo qualquer está num lugar, ou seja, comensurado pelas dimensões locais, mas segundo um modo especial e próprio deste sacramento. O corpo de Cristo ocupa diversos altares simultaneamente não como se estivesse em diversos lugares, mas como sacramento, isto é, concomitantemente como sinal e realidade.

Conclusão

A noção de transubstanciação foi de extrema importância para o cânone filosófico medieval e esteve presente nas discussões dos principais filósofos até o início da modernidade. De início, o tratamento do tema era moldado por questões teológicas, mas, com a recepção de

⁴²“*Hoc est corpus meum [...] Hiic est enim sanguis meus*” (Mt 26, 26; Lc 22, 19; Mc 14, 22).

Aristóteles e o surgimento da Universidade, passa-se a tratar da transubstanciação como tema propriamente filosófico que possui questões ligadas a Filosofia da Natureza (física), a Metafísica e a Lógica. Mesmo com o passar dos séculos, até meados do XVII, o tema continuou balizando as discussões dentro da Universidade, a ponto de haver condenações àqueles que não seguissem a ortodoxia. Portanto, podemos destacar a relevância do tema enquanto tema filosófico e, além disso, afirmá-lo como um dos grandes temas da filosofia medieval.

Em relação ao desenvolvimento do conceito de transubstanciação na obra de Tomás de Aquino, tentamos constatar textualmente a tese de que trata-se de um desenvolvimento do autor, para o qual foi necessário extrapolar o vocabulário e o domínio das teorias aristotélicas, principalmente se tratando do hilemorfismo, tal como não se vê nos demais temas tratados por Tomás. Desse modo, desconfia-se que a própria articulação do autor no desenvolvimento cronológico de suas obras tenha se dado em função de abarcar a explicação para o fenômeno da transubstanciação. Assim, podemos notar um movimento integro que se completa entre o *Comentário as Sentenças*, o *Comentário a Física* e a *Suma Teológica*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Tomás de Aquino

AQUINATIS, Thomae. *Summa theologiae*. Ed. Leon., t.IV. Roma, 1888.

_____. *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*. Ed. Leon., t.II. Roma, 1884.

_____. *Scriptum Super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, t.1, t.2 Parisi: Ed. P. Manndonnnet, P. Lethielleux, 1929.

Bibliografia Primária de Outros Autores

ALBERTI, Magni. *De sacramentis*. In: *Opera Omnia. Edenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense Bernhardo Geyer praeside*. Münster: Aschendorff, 1951.

ARISTOTELES LATINUS. *Physicorum*. In: *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*. T. II. Roma: Ed. Leon, 1884.

CARTESIUS, Renatus. *Oeuvres de Descartes*. Eds. C. Adam and P. Tannery. Paris, 1897-1913. 13 v.

DE SANCTO VICTORE, Hugo. *De sacramentis christianae fidei*. 1890. Estrasburgo: [impresor del Jordanus de Quedlinburg de 1483 (Georg Husner)].

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Discourse on metaphysics*. In: *Opera Omnia* (6 vols.). Geneva: Louis Dutens ; Fratres de Tournes, 1768.

LOMBARDUS, Petrus. *Sententiae in IV libris distinctae*. 2 vols. Grottaferrata (RM): Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, v. 1981, 197.

PULLUS, Robertus; PETRUS, Pictaviensis; MATHOUD, Hugues. *Sententiarum libri VIII*. Parisiis. 1665.

RADBERTUS, Paschasius. *De corpore et sanguine Domini*. Ed. B. Paulus, CCCM, v. 16, p. 94-108, 1969.

SCOTUS, John Duns. *De primo principio*. In: *Opera Omnia*. Ed. L. Wadding. Lyons, 1639; repr. Hildesheim 1968-9.

TURONENSIS, Berengarius. *Rescriptum contra Lanfrannum* (CCCM 84). Ed. RBC Huygens, Turnhout, 1988.

Edição dos Textos Bíblicos

TWEEDALE, Michael. *Biblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam*. In: London: The Bishops' Conference of England and Wales. 2005.

Bibliografia Secundária

ADAMS, Marilyn McCord. *Some Later Medieval Theories of the Eucharist: Thomas Aquinas, Gilles of Rome, Duns Scotus, and William Ockham*. Oxford University Press. 2010.

ALEXANDRESCU, Vlad. Descartes and Pascal on the Eucharist. *Perspectives on Science*, v. 15, n. 4, p. 434-449, 2007.

ARIEW, Roger. *Descartes and the last scholastics*. Cornell University Press, 2019.

BAYLE, Pierre. *Nouvelles de la Republique des Lettres*, 1687.

BLANKENHORN, Bernhard. The Instrumental Causality of the Sacraments: Thomas Aquinas and Louis-Marie Chauvet. *Nova et vetera*, v. 4, n. 2, p. 255-93, 2006.

BOUILLIER, Francisque. *Histoire de la philosophie cartésienne*. C. Delagrave et cie, 1868.

BOURG, Julian. The rhetoric of modal equivocity in cartesian transubstantiation. *Journal of the History of Ideas*, v. 62, n. 1, p. 121-140, 2001.

BROCK, Stephen L. St Thomas and the eucharistic conversion. *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, v. 65, n. 4, p. 529-565, 2001.

BROWN, Christopher M. Artifacts, substances, and transubstantiation: Solving a puzzle for aquinas's views. *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, v. 71, n. 1, p. 89-112, 2007.

BURR, David. *Eucharistic presence and conversion in late thirteenth-century Franciscan thought*. American Philosophical Society, Philadelphia 2007.

_____. Scotus and transubstantiation. *Mediaeval Studies*, v. 34, p. 336-360, 1972.

COWDREY, Herbert E.; REID, Charles J. Pope Gregory VII: 1073-1085. *Studia Canonica*, v. 35, n. 2, p. 514, 2001.

DUBOIS, Elfrieda. The Benedictine Congregation of Maurists in Seventeenth-Century France and Their Scholarly Activities. *Seventeenth-Century French Studies*, v. 14, n. 1, p. 219-233, 1992.

FEINGOLD, Lawrence. *The Eucharist: Ministry of Presence, Sacrifice, and Communion Steubenville*. Emmaus Academic Press, 2018.

FLOOD, David. *Friar Thomas d'Aquino, His Life, Thought, and Work*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1974.

FUNKENSTEIN, Amos. *Theology and the scientific imagination: from the middle ages to the*

seventeenth century. 1989. Ed. Princeton University Press, 2018.

GARRIGOU-LAGRANGE, R. *De Eucharistia et Poenitentia*. Translated by Peter A. Kwasniewski for the students of the International Theological Institute Gaming, Austria, 2004.

GOERING, Joseph. *The invention of transubstantiation*. *Traditio*, v. 46, 1991.

GRANT, Edward. The condemnation of 1277, God's absolute power, and physical thought in the late Middle Ages. *Viator*, v. 10, p. 211-244, 1979.

GRISLIS, Egil. The eucharistic presence of Christ: losses and gains of the insights of St Thomas Aquinas in the age of the Reformation. *Consensus*, v. 18, n. 1, p. 2, 1992.

GUERIZOLI, Rodrigo. Hilemorfismo, essência e definição: Acordos e desacordos do debate medieval. *Analytica*, v. 16, n. 1-2, p. 67-84.

LEVY, Ian; MACY, Gary; VAN AUDSALL, Kristen (Ed.). *A Companion to the Eucharist in the Middle Ages*. Brill, 2011.

MACY, Gary. The dogma of transubstantiation in the middle ages. *The Journal of Ecclesiastical History*, v. 45, n. 1, p. 11-41, 1994.

_____. *The Theologies of the Eucharist in the Early Scholastic Period: A Study of the Salvific Function of the Sacrament According to the Theologians, c. 1080-c. 1220*. Oxford University Press, 1984.

MCCLAUGHLIN, Trevor. Censorship and defenders of the Cartesian faith in mid-seventeenth century France. *Journal of the History of Ideas*, v. 40, n. 4, p. 563-581, 1979.

NADLER, Steven M. Arnauld, Descartes, and Transubstantiation: Reconciling Cartesian Metaphysics and Real Presence. *Journal of the History of Ideas*, v. 49, n. 2, p. 229-246, 1988.

RADDING, Charles; NEWTON, Francis. *Theology, Rhetoric, and Politics in the Eucharistic Controversy, 1078-1079*. Columbia University Press, 2003.

RUBIN, Miri. *Corpus Christi: The Eucharist in late medieval culture*. Cambridge University Press, 1991.

STORCK, Alfredo. A noção de indivíduo segundo Santo Tomás de Aquino. *Analytica*, v. 3, n. 2, p. 13-53, 1997.

TKACHENKO, Rostislav. A Thomistic Untranslatable: a Conceptual Analysis of Aquinas' Doctrine of Transubstantiation. *Sententiae*, v. 34, n. 1, p. 61-79, 2016.

WISSINK, Jozephus B. (Ed.). *The eternity of the world: in the thought of Thomas Aquinas and his contemporaries*. Brill Archive, 1990.

Y GARCÍA, Antonio García; CONCILIUM LATERANENSE (4: 1215). *Constitutiones concilii quarti Lateranensis una cum commentariis glossatorum*. Biblioteca apostolica vaticana, 1981.

Nietzsche e ciência: viver experimental

*Hercules Garcia da Silva Neto*¹

RESUMO

O trabalho foca o ‘período intermediário’ dos escritos de Nietzsche, em especial *Humano, demasiado humano*. Nesse período, Nietzsche experimenta rupturas em relação a si e o meio, visíveis nos prólogos de 1886 e *Ecce Homo*. Tentaremos expor como o que se considera ‘natural’ ou ‘artificial’ pode se tornar útil ou usual por morais e metafísicas na história da vida e do pensar. A exposição segue uma ótica ‘cientificizada’ – oposta ou à parte da ordem ‘metafísicizada’ – do conhecimento e do conhecer. Tanto Nietzsche perspectiva esses processos quanto auxilia entender psicologicamente na obra intermediária (*Humano, demasiado humano*, *Aurora* e *A gaia ciência*), o que julgamos possibilitar a genealogia em seu pensamento, entendida aqui como junção de métodos e resultados científicos apropriados pelo autor.

PALAVRAS-CHAVE

Ciência. Método. Utilidade. Metafísica. Vida.

¹ Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Participa do núcleo de pesquisa em Nietzsche da UFG. E-mail: garcia.neto@hotmail.co.uk.
CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4270238034975796>.

Nietzsche and science: experimental living

ABSTRACT

The work focuses Nietzsche's writings 'intermediary period', especially *Human, All Too Human*. In this period, Nietzsche experiments disruptions regarding himself and the environment, noticeable on the 1886 prologues and *Ecce Homo*. We try to expose how what is viewed as 'natural' or 'artificial' may become usual or useful by morals and metaphysics in the history of life and thinking. The presentation follows a 'scientificized' point of view – opposed to or apart from the 'metaphysicized' order – of knowledge and knowing. Both Nietzsche envisages these processes and helps to understand psychologically-philosophically on the middle work (*Human, All Too Human*, *Daybreak* and *The Gay Science*), which we judge to provide his thought with the genealogy understood here as combination of scientific methods and results appropriated by the author.

KEYWORDS

Science. Method. Utility. Metaphysics. Life.

Uma questão de método²(?): quão ‘inumano’³ se deve ser para problematizar “acerca da origem e dos primórdios” da ‘humanidade’?

Tomar o pensamento como característica tradicional específica da *Homo sapiens* e descobri-lo como algo não essencial poderia levar a um novo entendimento do que venha a ser isso que se chama “humano”. Já no sumário de *Humano, demasiado humano*⁴, Nietzsche mostra com o *que* se armará e debaterá no multifacetamento de *si mesmo*: desde metafísica, moral e costumes, até um (anti)realismo histórico-cultural. Ao falar de “coisas” e “vida” ou de “contribuição à história” e “sinais”, surge tanto *que* abstrações e imagens ‘humanas’ quanto *como* Nietzsche pretende abordá-las em seu (des)envolvimento *ideal-sentimental*.

Diferenciamos ‘como’ e ‘que’ por recuperar uma forma renascentista de pensar que sintomaticamente buscou “método” a razões de ‘quês’, ‘porquês’ e ‘para quês’ da aparência. Se cada época, cultura, costume ou ideal constituído nessas razões tivesse um fundamento exclusivo ou se todos partem do mesmo fundamento, poderia não haver sentido em (r)estabelecer elos entre períodos diversos da história; a tese da construção do e pelo conhecimento teria de se tornar um mito.

Uma consequência disso seria qualquer ideal científico ou moral se tornar infundado, caso história se pressuponha em ‘esclarecimento’. Mas se a vida diária se constitui por elos de ideias semelhantes às de outrora, embora vistas de outros ângulos, transfigurando-se, seria possível escapar do relativismo na diversidade do pensar? E ‘experimentar’⁵ o que *usualmente*

² Sugerimos a seguinte leitura de sinais: *grifos*, quando não originais (o que não será avisado em citações, a não ser quando *grifo* adicionado), denotam valor argumentativo; ‘aspas simples’ como mero destaque ou ironia; “aspas duplas” como replicação ou citação.

³ Por questão de legibilidade e não de gênero ou sexualidade, optamos pelo uso gramatical masculino com adjetivos e referências generalizadas.

⁴ Doravante, *Humano, demasiado humano* será abreviado como MA/HH, seguindo o padrão dos Estudos-Nietzsche no Brasil; bem como outras eventuais obras, como *Humano, demasiado humano*, vol. 2 (MA II/HH II), *Aurora* (M/A), *A gaia ciência* (FW/GC), *Além do bem e do mal* (JGB/ABM) e *Ecce homo* (EH/EH). Os números seguidos às abreviações das obras se referem a seções ou aforismos. No entanto, esse padrão deve se encontrar apenas em notas de rodapé, conforme diretriz do periódico.

⁵ Embora não ‘sistemática’, manteremos a seguinte diferenciação técnica entre “experimento” (*Experiment*), “experiência” (*Erfahrung*) e “vivência” (*Erlebnis*): o primeiro enquanto uma espécie de “educação [...] realizad[a] em alguém desconhecido, incognoscível” em contraste com “uma nivelção por princípio, para adequar o novo ser, seja qual for, aos hábitos e costumes vigentes” (MA II/HH II “O andarilho e sua sombra” 267); o segundo, como algo resultante ou pressuposto da própria experimentação (*ibid.*); e o último, fazemos uso da interpretação de Jorge Luiz Viesenteiner, quando enxerga “três aspectos principais: primeiro, *vivência* tem o caráter de ligação imediata com a vida [...]. Além desse primeiro aspecto, o que é vivenciado deve ter uma intensidade de tal modo significativa, cujo resultado confere uma importância que transforma por completo o contexto geral da existência [...]. O terceiro significado do uso do vocábulo *Erlebnis* se refere precisamente ao conteúdo daquilo que se vivencia. Trata-se da impossibilidade de determinar racionalmente o conteúdo da *vivência* [...] de modo que a noção de *vivência* deve sempre ser pensada do ponto de vista estritamente estético. Esse terceiro aspecto é compreendido à luz do contexto ao qual a palavra *vivência* surge na literatura alemã, vale dizer, como oposição intransigente à frieza da especulação metafísica e ao racionalismo da *Aufklärung*” (2013, p. 103-4).

se denomina uma “realidade em si” já não seria ‘experimental’ o “real”? O que ultrapassaria o pensamento mesmo, *motivando-o*: uma vontade? Instinto? O *erro*? Nietzsche admite, dez anos após MA/HH, ser momento de reconhecer *como*, pela vivida frieza⁶ dessa ideal ‘clareza de sentido’,

se vive, não mais nos grilhões de amor e ódio, sem Sim, sem Não, voluntariamente próximo, voluntariamente longe, de preferência escapando, evitando, esvoaçando, outra vez além, novamente para o alto; exigente, mal-acostumado, como todo aquele que viu *abaixo* de si uma multiplicidade imensa – torna-se o exato oposto dos que se ocupam de coisas que não lhes dizem respeito (NIETZSCHE, 2005b, p. 11)⁷.

Nosso problema supõe a metafísica milenar e sua moral arraigada em percepções de um ‘mundo’ sujeitador, um ‘modo’ que modula *quem* percebe. As raízes de um mundo ou modo mental perceptível numa cultura coletiva de crenças constituem a própria doutrina da “consciência”. Essa doutrinação mental pode ocorrer ou não num aceite ‘consciente’ da imposição. O princípio da *Razão Superior* é uma das “verdades fundamentais” (NIETZSCHE, 2005b, p. 27-8)⁸ que podem não passar de algo *agradável* a quem as advogue: é possível que uma mente *necessite* de um agente regulador que, abstraído ou sentido por ela, permaneça *essencialmente estranho* ao que se vive. Talvez reconhecer seu caráter *fictício* seja a forma mais plausível de manter “princípios” assim vinculados à “vida”.

Nesse ponto, Nietzsche, em crítica aos “melhores lógicos” como Afrikan Spir, neokantiano contemporâneo seu, defende que mesmo a crença lógica de uma ‘identidade originária’ *veio a ser* por processos *não lógicos, inconscientes*; então, mostrando anseio por uma ‘nova psicologia’ que promovesse conhecimento menos obtuso do ‘humano’. O *primordial mesmo* – imediatamente vivido ou mediatamente experienciado – “de tudo o que tem cor, pele e aparência” (*id.*, p. 8)⁹ deveria constituir objeto excelente à ciência que *se queira* longe suficiente do que mais *possa vir* a afastar a ‘razão senciente’ de seus próprios sentidos. Uma razão sensível, capaz de distinções objetivamente válidas, não deveria se deter a estruturas formais do pensamento ou a alguma ‘entidade’ superior a ela mesma, de que seria dependente, para alcançar tal validade; ou, como podemos ver com Nietzsche, essa validade não é necessariamente amoral ou desinteressadamente moral.

Não se limitar a um subjetivismo (*aquém*) ou um transcendentalismo (*além*) é o que

⁶ Cf. EH/EH “Humano, demasiado humano”.

⁷ MA/HH “Prólogo” 4.

⁸ MA/HH 18.

⁹ MA/HH “Prólogo” 2.

diferencia o “mais novo dos métodos filosóficos”, pelo qual a “ciência natural” experimentalizaria uma ‘natureza’ sem servir de mera oposição empirista a um racionalismo moral ou *puramente* metafísico de nível lógico cujos juízos e crenças adviriam de uma remota cadeia evolutiva de perspectiva vegetal, para a qual “todas as coisas são normalmente quietas, eternas, cada coisa igual a si mesma” (*id.*, p. 28)¹⁰. Esse afastamento em MA/HH significa não tratar o caráter *errático* da existência, sublimado em efeitos conscientes, por “verdades fundamentais” e “absolutas”¹¹.

Vivências¹² nem experiências são entendidas aqui enquanto o vivê-las mesmo, o experimentá-las. Qualquer dessas instâncias implica em alguma representação ou movimento eletroquímico. Mas viver (que pode ser *representado* como ‘morrer’ ou outra coisa) condiciona transformações pulsionais *sem razão*, se não do próprio movimento da vida *sem experiência*, porque razão e experiência implicam em *atenção como meio para o experimentar*. O experimento nietzschiano com nuances diversas do (*in*)consciente viver humano se media assim. Seja o sujeito ativo ou passivo em relação a objetos, ele mesmo não pode escapar à objetividade sufocante da “consciência”, sob pena de perder sua importância moral. Pode se manter valioso *se dispondo* como objeto de perspectiva mais ampla. Uma estética poderia servir de saída a quem se desfizer da ‘sujeição’. Experimentar pensares ou modos de pensar instrumentaliza a linguagem (vivenciada *singularmente*, mas por estruturas *universais*). ‘Objetos’ se tornam ferramentas na ideia-objeto moderna de ‘mundo’, como numa interposição definida que não necessita história. Ao *se produzir* na própria expressão, um falante tem que *se deixar* instrumentalizar. A disposição sujeita a sujeitar pode *se vangloriar* na separação seletiva da perspectiva que ocupa ao conseguir fuga do englobamento do sujeito pelo objeto, bem como do próprio englobar que sujeita.

¹⁰ MA/HH 18.

¹¹ “[...] tudo veio a ser; *não* existem *fatós eternos*: assim como não existem verdades absolutas. – Portanto o *filosofar histórico* é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia” (MA/HH 2) – a tradução foi modificada no grifo removido de “existem” que não aparece no original “es giebt”, de acordo com a Edição Crítica Digital (eKGWB) disponível em: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>.

¹² Gerard Visser dedica a entrada para “**Vivencia** | *Erlebnis*”, no *Diccionario Nietzsche* editado por Christian Niemeyer, da seguinte forma que inspira nossa apresentação: “Vivenciar significa en N[ietzsche], lo siguiente: tomar parte en algo y atravesarlo en cuerpo y alma; la vivencia subraya, por tanto, esa dimensión general de la vida que opera inconscientemente en cada sensación: *‘toda acción sigue creándonos a nosotros mismos, teje nuestro ropaje multicolor... Nuestra vivencia – es nuestro ropaje’* (NF 1882-83, 5 [1], núm. 208). Asimismo, la vivencia custodia el poder creador y estético de la vida; en M[A] 119, N[ietzsche] identifica todo vivenciar con ‘el poetizar’. Y, por último, la vivencia apunta para N[ietzsche] a la individualidad radical de la vida; el libro completo de la vida sería para él uno en el que apareciera la historia completa, *‘toda la historia como vivida y padecida personalmente’* (NF 1887,9[115]). La vivencia era para Nietzsche el ritmo más integrador y fundamental de la vida, algo que se manifestaba bajo el sufrimiento y la capacidad de superación: en el sufrimiento como una vivencia que irrumpía violentamente, pero que también podía funcionar como el aguijón que impulsaba a una superación activa” (2012, p. 531).

Na linguagem, Nietzsche consegue transpor o regramento ‘sujeito-objeto’ sem deixar de atribuir valor respectivo. Mas mesmo o linguajar só pode ser uma espécie de ‘elemento natural’ observável, não mais entidade metafísica de estatuto próprio e ordenadora autônoma de razões. Adotar essa perspectiva moderna, como Nietzsche fez, é adotar a perspectiva humana que *se dá* a si mesma, não a perspectiva transcendente *dada* por meio do ‘humano’. Nesse sentido, não dá para se considerar imoral uma visão de mundo independente da moral, nem o ‘inumano’ como ausente de ‘humanidade’: uma ideia *não depende* do desenvolvimento histórico do organismo, assim como o ‘eterno’ não anula essa história.

Contrapor ciência e metafísica pode desvelar o grau de ‘significância’ da vida para o conhecimento e – apenas na medida do que se considera “vida”, – a média útil dos resultados de um saber. Enquanto a ciência se pretende ‘livre de preconceitos’, ‘pragmática’ e ‘sã’, a filosofia ‘inconsciente e inarbitrariamente’ valora o viver “como a arte [...] [com] a maior profundidade e significação possível” (NIETZSCHE, 2005b, p. 18)¹³.

O “otimismo”¹⁴ lógico-científico de uma estrutura epistêmica progressista parece um ponto comum entre ciência e filosofia (metafísica). A prática experimental pode não se desvincular de uma moral, abrandando o frio otimismo do cálculo e o acalorado pessimismo romântico da vida. Nessa disputa de visões de um ‘mundo’, legislar e experimentar *utilmente* não deve prescindir de métodos e resultados científicos¹⁵, ou ignorar o pessoal e suprapessoal¹⁶ filosóficos.

Não ensejando “guerra [...] sem *páthos*” (2011, p. 97)¹⁷, que é negar condições do agonismo intelectual, Nietzsche *se faz* percebedor dessa “paixão” (*páthos*) gerada e geradora do *que* faz que se deseje insaciadamente o conhecer – como a clássica “felicidade” –, já que só *circularmente* se conhece num modo especial porque tanto assim se o deseja. O círculo leva a um hedonismo talvez superável pela perspectiva imoralista de uma moral estudada: ‘consciente’ ou não disto, só se conhece porque se o quer enquanto só se quer porque se o conhece.

¹³ MA/HH 6.

¹⁴ Cf. MA/HH 6 e 7, onde se contrastam filosofia enquanto um fenomenalismo pragmático e uma ciência eticamente indiferente a efeitos de seus resultados.

¹⁵ Essa interpretação se baseia na controversa consideração de Brian Leiter sobre um naturalismo em Nietzsche, em seu livro *Nietzsche on morality* (2002).

¹⁶ Contraste feito por Werner Stegmaier em seu artigo *Filosofar como forma de evitar uma doutrina*, originalmente publicado em 1995, onde as “formas de filosofar” e os “paradigmas da investigação” podem se avaliar permitindo ou não alguma interpretação diversa do (pré) estabelecido (2013, p. 91-3).

¹⁷ EH/EH “Humano, demasiado humano” 1.

Luzes que obscurecem: uma “química” como método de purificação da ‘pureza’

O físico *motiva* o metafísico. Esta afirmação contradiz toda uma tradição anciã de pensar sob ‘determinado’ ou ‘determinante’ molde de ideário *supraindividual* (supressor/repressor de individualidades a preço de poder haver alguma *comunicação*¹⁸), e pode iniciar a leitura de Nietzsche na transvaloração de costumes, apesar de taxado ‘malcomportado’, ‘inadequado’, ‘libertário’ – como fora também Jesus que, *se fazendo* ‘o Cristo’, intriga comunidades inteiras, ou Sócrates que, em Atenas, ‘corrompe jovens’ com maiêutica –. A própria imagem do “espírito livre” enquanto experimentação transfiguradora da ‘liberdade’ pode ser um modelo *inventado* por Nietzsche¹⁹ como forma de combater um ‘espírito maligno’ (no sentido grego do *kakodaimōn*) ou o espírito “cativo [de um demônio medieval qualquer]”. Um filosofar “maligno” pode se inspirar também em “moralistas franceses”, como La Rochefoucauld, Voltaire *et al.*, e promover a *vontade de investigar* costumes e a imbricada “moralidade” ou “eticidade”. Não *quem*, mas *o que* viria a ser chamado “moscardos morais” (filosofares *à la* Kant e Schopenhauer)²⁰, em M/A, permanece objeto experimental desde o período MA/HH²¹, quando Nietzsche formula uma “química das representações e sentimentos morais”. Essa “química” traduz o *expressar-se experimentável* de uma “observação mais aguda [...] psicológica”²².

Um caso utilmente anacrônico que pode taxar Nietzsche de “maligno” é ninguém menos que um dos apóstolos d’o Cristo: Mateus, no capítulo 5, versículo 37 de seu *Evangelho*, sobre “a nova lei comparada à antiga”. Ele escreve: “Dizei somente: ‘Sim’, se é sim; ‘não’, se é não.

¹⁸ Stegmaier, 2013, p. 91-115.

¹⁹ Cf. MA/HH “Prólogo” 2.

²⁰ M/A 357: a imagem de um inseto que pode infligir dor com sua ‘picada’, na ausência do “amor do conhecimento”, um *páthos* que diferenciaria “tipos de moralistas”, por exemplo, esse que esconderia sua ânsia pelo sangue alheio (*dem Nachbar [...] unvermerkt eine Nadel so zu stecken*) para a (sobre)vivência *própria* e aqueles que, além de que “veem e mostram as leis e hábitos humanos”, também “*explicam* [erklären] o que foi observado” (M/A 428 – grifo adicionado para mostrar a inclinação estratégica de Nietzsche ao *Aufklärung*, que deriva do mesmo verbo ‘explicar’, ‘esclarecer’ (*erklären*); bem como a diferença de método, que pode ou não ponderar com *páthos*). Sobre pelo menos três qualidades de *método experimental*, que “agem sucessivamente com justiça, paixão [*Leidenschaft*] e frieza em relação a elas [as coisas]. [...] como policial, [...] como confessor, um terceiro como andarilho e curioso [respectivamente]”, ver M/A 432.

²¹ Cf. também MA II/HH II “Opiniões e sentenças diversas” 164, de 1879, onde Nietzsche compara “críticos [que] querem nosso sangue, não nossa dor” a “insetos [que] não picam por maldade, mas porque também querem viver [*leben*]”.

²² Respectivamente em 1. *Química dos conceitos e sentimentos* e 35. *Vantagens da observação psicológica* (introduzindo os capítulos 1 e 2 de MA/HH, que tratam de metafísica e moral): expressões que podem ter conduzido Paolo D’Iorio a afirmar essa intencionalidade nietzschiana de mostrar que “deve haver uma maneira de dar valor às coisas humanas [e não à ‘substância’/‘essência’ sobre-humana]” (2014, p. 76).

Tudo o que passa além disto, vem do Maligno”²³. Podemos ver como o discípulo se afasta e se aproxima do filólogo-filósofo, respectivamente, pela aparente flexibilidade do pensamento legado por Nietzsche e a inflexibilidade de uma mudança de direção na repreensão (punitiva) advinda da Sagrada Lei que tendo sido, no Antigo Testamento, sobre a “comunidade”, passa, no Novo, a ser do próprio agente consigo mesmo e com sua ‘cruz’, ou mesmo a ‘cruz’ alheia, esteja esta na experiência pessoal do pensamento ou no viver de um *todo fluídico indiscernível*, ao nível *patológico*.

Esse *páthos* atravessa e pode dismantelar sensações e pensamentos. Perspectivas formadas nessa tensão constituiriam ‘matéria-prima’ da nova psicologia de Nietzsche²⁴. Comedimento ou firmeza de decisão no pensar resulta não de um pensamento *inflexível*, como seria ‘normal’ de se inferir, mas de uma “liberdade de espírito” cultivada no anacronismo da ‘resiliência’ (NIETZSCHE, 2005b, p. 225)²⁵.

Aderir *acriticamente* a perspectivas supõe inflexibilidade de convicção, que inibe a vivência flexível em sensações não vistas através dos óculos exclusivos de uma “Razão” hipertrofiada ou uma “Fé” cega, as quais podem chegar a ver somente logicidade de coisas ou uma fantasia de ‘eterno regozijo’ – sem sofrimento ou hipersensibilizada. A acriticidade ignorante de sua *condição vivente* é logicamente suficiente para validar isto: afinal, “moscardos” *podem* picar “despercebidamente”²⁶.

Mesmo lançando mão de algum Iluminismo e teleologia, Nietzsche não busca negar a patologia terrena de padecimento por infortúnios ou intencionalidade alheia ao sentimento *próprio*²⁷. Liberdade de espírito consiste em integrar prática e teoria a si mesmo *firmemente*,

²³ Vale ressaltar como a substantivação “Maligno” em favor de *uma* visão se deve já a uma *interpretação* na tradução do grego antigo, que sequer tinha costume de diferenciar maiúscula e minúscula; que Mateus usou o *adjetivo* em forma genitiva ‘do mau’ (*τοῦ πονηροῦ*), que (segundo o léxico grego Liddell-Scott-Jones, disponível em: <https://lsj.gr/wiki/%CF%80%CE%BF%CE%BD%CE%B7%CF%81%CF%8C%CF%82>) deriva do verbo *πονέω* (*poneō*), implicando um ‘trabalho árduo’, no nosso caso, com a linguagem mesma, o que em outras palavras poderia resultar em “retórica” – isto é, manobras linguísticas devem ser aconselháveis *oportunamente*; e ainda, como interpretado na nota explicativa 37 da edição, o “sentido” desse versículo de que ‘contentamento’ e ‘conformidade’ às formas ordinárias da linguagem são o aconselhável em circunstâncias também ordinárias, o que vai *ao encontro* do testamento de Mateus do suposto ensinamento de Jesus, que inclusive prega insurreição à tradição escriba judaica (5, 20) – o que o “espírito livre” corroboraria até o ponto que se considere sua intrínseca capacidade de “acesso a modos de pensar numerosos e contrários” (MA/HH “Prólogo” 4).

²⁴ Interpretação devida a Richardson, 2011, p. 314-9.

²⁵ MA/HH 464.

²⁶ M/A 357.

²⁷ Cf. MA/HH 108: sobre o ‘bálsamo’ da arte trágica e da religião na modificação interpretativa de ‘vivências’ ou *Erlebnisse*; na sequência, MA/HH 109, inspirado em Horácio e Byron: onde “erros” de raciocínio seriam tão valiosos quanto “verdades que fossem tão salutares, calmantes e benfazejas”, na ausência do “rigoroso método da verdade” por uma “*consciência intelectual*” equivalente ao *sofrimento* da desilusão metafísica; e FW/GC 338: observando a moral compassiva, que tem visto sofrimento *próprio* como ‘universal’ e o “interpretado superficialmente” por uma “frivolidade intelectual”.

dotando “vida” de valor investigativo: seu sentido não necessita predefinição porque *flui*. O experimento físico-inteligível, “com [esse] *duplo olhar* para o mundo, que todos os grandes conhecimentos possuem” (NIETZSCHE, 2011, p. 103)²⁸, é pleno, mesmo se carece de sentido.

Liberdade espiritual pode insurgir num distanciamento patético de juízos *pessoalmente* falaciosos que adquirem valor suprapessoal. Essa *liberdade* busca, *através* das finalidades propostas pela “filosofia histórica” (que investiga história e origens do objeto com base naquela ‘matéria prima’ da psicologia proposta), *o que* etiologicamente se (o)punha em forma de um ‘procedimento regrado’ ao *indivíduo comungado*, pois, desse modo, pode investigar *atipicamente* causas e consequências do comportamento moral *sem* “o erro” ou o valorando *devidamente*.

Esse pode ser tanto advento quanto origem das *conveniências* (auto)tornadas – mesmo ao acaso – (segundas) ‘naturezas’ de um povo. Assim, costumes têm suas ‘raízes’ gradualmente fortalecidas ou enfraquecidas; habituar-se a métodos de vida depende da capacidade de auto-organização sujeita ao hábito. Se o comportamento é semelhante ao de uma planta, então, mesmo que lhe sejam arrancadas as raízes, sua perspectiva etérea de contemplação única permanece vegetando, raízes secando, apodrecendo. A ‘química sentimental’ proposta por Nietzsche pode transformar esses elementos, como num laboratório em que estes são combinados, recombinaos, decantados, enfim, para que reajam entre si, se (contra)balanceiem. Pois é a ciência que, *dissecando* elementos de seu “campo menor”, amplia (re)vista das *funções* conceituais e sentimentais envolvidas em determinada visão de mundo, *sem o que* dificilmente o sujeito *poderia* não se sujeitar.

(O transfigurar de) *sentimentos morais* (ou da *moralidade*) como ‘objeto’ da “filosofia histórica”: *Versuch*

Junto a um utilitarismo da ciência, fundado nessa busca psicológica da felicidade que toma ‘natureza’ e ‘humano’ como objetos, a própria hermenêutica de um ‘texto’ (da vida) pode se tornar *impessoal*, capaz de transfigurar a autoria de um ‘escrito’ pela própria experiência vivida na interpretação. Se um experimento de leitura do ‘mundo’ alterna a forma de perspectivas de seu autor e leitor, depender de um costume fisiopsicológico²⁹ ‘legível’ pode

²⁸ EH/EH “Humano, demasiado humano” 6.

²⁹ Esse raciocínio sobre um trabalho, o filosófico em especial, essencialmente dependente da experiência de vida pessoal, pode ser visto na obra que transita entre o ‘intermédio’ e a ‘maturidade’ de Nietzsche: *Além do bem e do mal*; justamente na seção intitulada “Dos preconceitos dos filósofos”, a qual termina afirmando ser a psicologia, “uma vez mais, o caminho para os problemas fundamentais” (JGB/ABM 23).

equivaler a moral.

Na obra intermediária, Nietzsche tenta desvelar uma moral como pedra de toque para qualquer interpretação sobre os ‘grandes problemas humanos’. Daí ser ela ‘objeto-mor’ de sua psicologia renovada³⁰, expondo motivos e razões *causadores* desse comportamento transfigurador de crenças e atitudes. Mas se *páthos* individual é necessário aí, a realização desse transfigurar(-se), moralmente ou não, é sempre insuficiente ao *porquê* de autores, em especial na filosofia, não tratem de maneira ‘propriamente – entenda-se *ordinariamente* – filosófica’ o que se entenda por “filosofia”.

A forma *como* se valora o conhecimento, sendo ‘causa’ ou ‘consequência’ do processo, mantém incompleto o fenômeno sintomático do valor. Ciência como investigação de fenômenos necessita do “erro” tanto quanto do “rigor”. O sujeito dessa ciência pode ser redutível aos próprios fenômenos, sentimentos ou pensamentos, que representa em sua autoprodução, mas sua divisibilidade vivente *necessita* da transformação irredutível, seja pelo ar que respira, o desejo a que aspira, o alimento ingerido e, só talvez, digerido adequadamente ou, ainda, o sentido dado pela mente ao momento vivido, vivenciado. Em MA/HH, “*inclinação por algo* (desejo, impulso, anseio)” (2005b, p. 55-6)³¹, pode se tornar visível mesmo em ações “altruístas”, “desinteressadas”, no que Nietzsche alega ser constatável a ‘composição orgânica’ de uma conduta. Moral torna-se passível da “dissecação psicológica” – mas nem tanto a *psychē*.

Com uma perspectiva filosófica em Nietzsche vinculada a ciências e artes da vida³² se possibilita *confluência* entre atividade humana e suas interações, tanto mais elaborada essa confluência *se faça* nas mentes como o maior (ou melhor) objeto das “grandes ciências”. Nesse mutualismo, o ‘ser’ de alguém a se constituir, ou mesmo o do ‘mundo’, só pode vir a ser porque nem tudo *se evidencia* diante de uma ‘vontade livre’, *subjugada* à história de vivências. O ‘amor ao saber’ pode ser o gerador principal dessa busca incessante: a própria filosofia se tornaria patologia³³ e condição para constituição social. A ‘liberdade’ que proporciona não pode ser *total* ou é, no mínimo, *questionável*.

História e sociedade, modulando forças envolvidas nos sentimentos morais em questão,

³⁰ Interpretação também devida a Richardson (2011).

³¹ MA/HH 57.

³² Como visto em MA/HH 6-7 e 108-9.

³³ Interessante notar como o *páthos* do “amor” não anula “poder” (*Macht*) nem a ‘possibilidade’ (*können*) de alcançar uma “felicidade” *fluídica*, que “continuamente se desfaz de sua inesgotável riqueza e a derrama no mar”, ainda pouco vislumbrada, inspirada na “característica virtude e doença, denominada ‘sentido histórico’” (FW/GC 337); e como “nós, os homens de agora, começamos justamente a formar, *elo a elo*, a cadeia de um futuro sentimento *poderoso*” (*ibid.* – grifo adicional); isso a ‘quem sabe sentir o conjunto da história humana como *história própria*’ (*ibid.*).

não significam sua própria ‘verdade’, provável apenas *intelectualmente*, na visão *quasi-iluminista* desse intermédio³⁴. Uma hipótese ontológica é de que tais ‘objetos’ se envolveriam num notável *monismo* corpo-mente – se é possível atribuir alguma ontologia a Nietzsche que busque estudar o ‘ser’ a partir do próprio ‘vir a ser’ e este por aquele –. A ‘filosofia científica’ alimentada em Sorrento, segundo D’Iorio, seria filosofar na “grande saúde” e tudo que a preceda e dela proceda. Apesar da aparência de “livro [...] frio [...] duro e sarcástico” (NIETZSCHE, 2011, p. 96)³⁵, busca mais jovial aproximação que gélido afastamento da Terra.

Tudo se torna questão de direcionamento de *forças* ou *poder* – por *invisíveis*, porém *perceptíveis*, que sejam –. Essas forças podem ser ‘medidas’ empiricamente (*quanto de força*) resultando numa abstração sempre (*re*)*formulável* (*qual força*). Enquanto Nietzsche (*se*) expõe de modo inclinado à *cientificidade* de um pensar mais voltado ao “fenômeno” que à “coisa em si”, esta que “quase em todos os lugares morre de frio” (*id.*, p. 97), (*se*) mobiliza especialmente na perturbação nervosa que o levaria à “viagem [por sinal a um lugar mais quente como o mediterrâneo; muito mais agradável e vantajoso às *necessidades naturais e momentâneas* do filósofo;] que mudou os rumos da filosofia [do ‘espírito livre’]”.

Ao pressupor logo no título da biografia uma interpretação antes ‘flexível’ que ‘fixa’ desse período crítico de vivências da “vontade de *livre* vontade”³⁶, talvez como tentativa de *experimentalizar o experimento* nietzschiano, D’Iorio parece ter visado o “*esprit libre*” nem tão ‘friamente’ quanto sugere a tradutora Joana Melo³⁷. D’Iorio intitula a ‘gênese’ (*genèse*) de uma filosofia, a do “espírito livre” (*la philosophie de l’esprit libre*), não da “filosofia” em geral. A tradução perde nuances desse período de vida do filósofo. Como introduz o biógrafo, é um momento em que Nietzsche inicia a transfiguração mórbida e alegre de seus próprios sentimentos morais para com a metafísica de amizades passadas. Os experimentos que faz com várias tradições e correntes científicas emergindo nesse período, expressos na mudança gradual do estilo de sua escrita, constituem o estudo perspectivístico *próprio* do autor. Nesse período onde *se distancia* de tradições (não as rejeitando ou negligenciando sua ‘influência’ porque desenvolveu outros modos de ver), busca uma ciência pretensiosa que utiliza intencionalmente

³⁴ Cf. também MA/HH 15, onde salienta a *insensatez* (*keine[r] Sinn*) da divisão entre mundo “interior e exterior”, através do que complexos orgânicos se relacionam em “força” ou ‘intensidade’ (*Stärke*), sendo o intelecto distintamente envolvido na relação e que pode ponderar independente da “verdade”. Jogar entre “essência” e “aparência” não se mostra útil para além da crença que exija dicotomia para se manter ‘intensa’ (*starke*) suficiente em *influência*, não para ‘a verdade’ desbaratinável por uma “crença [mais] forte” *rigorosa e metodicamente* próxima de uma ‘verdade’.

³⁵ EH/EH “Humano, demasiado humano” 1.

³⁶ MA/HH “Prólogo” 3: “vontade [...] de determinação *própria* dos valores” (grifo adicional).

³⁷ ‘Espírito livre’ simplesmente não aparece no título traduzido, o que poderia empobrecer a interpretação.

o *que há* a seu dispor para constituir *sua* investigação. A psicologia refundada desconsidera utilmente o que tem valor de ‘erro como método’, não como ‘objeto’.

Em algum momento, mesmo o “espírito livre” *não pode nem deve* estar isento do sofrimento “[d]os erros de raciocínio mais habituais” (NIETZSCHE, 2005b, p. 36)³⁸, pelo que se capacita ao perspectivismo ilimitado. Um erro seria a dedução do ‘verdadeiro’ pela *suposta e agradável* ‘existência’ de algo: a premissa não passa de conveniência. O ponto de partida *sincero* de Nietzsche seria uma ciência e o uso racional ou ‘conscientemente’ figurativo da linguagem. Isso não significa que ciência não possa *ser* agradável e *tornar(-se)* ‘moral’ na busca por ‘verdades’. Aqui podemos perceber o cuidado estético-cultural de Nietzsche com o diverso. Etimologicamente³⁹, é notável que “hábito” (*Gewohnheit*) pode estar diretamente ligado ao sânscrito *van*, donde deriva o inglês *want*, que diz daquilo *por que* alguém venha se agradar. Formulações de Nietzsche tocam algo *vivido* por ele. Entendidas como “experimentação” (*Versuch*) do pensar e ponderar, por expandir com mais *força própria* uma avaliação possível de ‘sintomas’⁴⁰, formam *sua* ‘semiótica’. Um requisito nessa busca de elos da diversidade espiritual é enxergar *como* Nietzsche consegue experimentar pensamentos, em sua ‘leitura de si’ e do ‘mundo’, a fim de que uma comunidade interpretativa *se crie* nessa legibilidade indiscernível e patológica de quem quer que venha experimentar a leitura *própria*. Uma condução ‘objetiva’ da pesquisa *deve* se possibilitar no filosofar específico do autor dessa ‘leitura’ e do leitor da ‘autoria’ como *métodos vitais* do experimento.

Considerando especialização no autor como ‘medida comum’ do *Versuch*, além de D’Iorio, Richard Schacht e outros, como Patrick Wotling e Stegmaier podem ajudar a entender essas relações na mudança estilística, levando em conta *primariamente* o estudo autobiográfico feito em *Ecce Homo*, os prefácios de 1886 e apontamentos sobre *sua* vida e obra. No entanto, uma posição vai de encontro ao que apresentamos aqui: tanto em D’Iorio quanto em Schacht, avalia-se a transição entre *fases* de ‘ser filólogo’ para ‘ser filósofo’, como se “a metafísica do artista” desse adeus *definitivo* à ‘cientifização’ da (de uma das) filosofia(s) de Nietzsche, num “*progressus*” desnecessário ao *Versuch*. O pensador, em advertência “*contra os míopes*” (2017, p. 52)⁴¹, como lembra Schacht (2005a, p. xi), se representa e apresenta sob várias máscaras

³⁸ MA/HH 30.

³⁹ KLUGE, 1891, p. 118-9; 399; 401.

⁴⁰ O “termo [sintoma ocorre] com mais frequência nos últimos textos de Nietzsche”, como expõe Wilson Frezzatti (2016, p. 378-80), e pode significar “sinais” (*Zeichen*) ou “produções” de *impulsos* ou *forças* por meio dos quais, além de uma relação intrínseca com a *vida*, esta possa se considerar “o critério para decidir sobre a saúde ou a morbilidade [de] um organismo, um indivíduo ou uma cultura”.

⁴¹ MA II/HH II “Opiniões e sentenças diversas” 128.

linguísticas, *por necessidade*⁴², transfigurando forças contra e a favor de uma degeneração própria, num baile dançando com ‘verdade’ e ‘fantasia’. Nietzsche experimenta o próprio conceito de ‘humanidade’ em toda a largueza a ele observável, mas nenhuma de suas ‘fases’ pode se distinguir na instância última e inacessível de *seu viver*.

Experiência vs. Experimento: uma ‘luta pela sobrevivência’ de “promessas”?

Avaliar ‘impessoalmente’ um *estilo fragmentário* como o das obras em questão supõe o conteúdo aforismático como *expressão do viver experimental*. O estilo de produção seria suficiente para formar objetos, métodos e finalidades da investigação *poiética* exigida pelo autor. Não pareceria poético, para não dizer ‘místico’, como *todas* as seções 128 em MA/HH e MA II/HH II podem desfechar o argumento da “vivência” metódica e do *Versuch* como resultado provisório? E se experimentássemos um caso ‘científico’ *mesmo*? É moralmente aceito que poesia e ciência não se falem, como já foi exigido que se falassem.

Em MA/HH há uma diferença qualitativa entre “promessas da ciência” e “promessas religiosas”; como aquelas, parcialmente ‘livres’ de moral (pela própria ‘modéstia’), são promessas ‘mais livres’ que estas. O uso de “*freilich*”, traduzido como “sem dúvida”⁴³, pode abrir brecha etimológica a essa interpretação também ‘livre’. É evidente⁴⁴ sua origem comum com “*freier*”, termo de “espírito livre”. Depois, como aponta nota a respeito do “sentido do aforismo – dirigido aos que torcem o nariz para uma obra em aforismos” (2017, p. 259), há a típica provocação nietzschiana de exortar inquietude em leitores de seus ‘sofridos’ escritos (*apaixonados e apaixonantes*), por tocar no *estilo* e em como por muitos se considera “obra malfeita” (*Stückwerk*). Além do que a ciência teria como “meta” o prolongamento dessa ‘condição primordial’, o ‘viver’ (*leben*) com história, diferente da nem tão modesta “eterna beatitude”. Já em MA/HH II⁴⁵, o emblema do “autor sério”, que transmuta o sofrimento vital

⁴² “Então vocês acham que é uma obra aos pedaços [*es müsse Stückwerk sein*], somente porque lhes é oferecida (e *tem de ser* [*und [es] geben muss*]) em pedaços” (ibid. – grifo adicional). *Müssen* é um verbo usado em alemão para conotar uma situação invariável, necessária ou mesmo que conote algum ‘dever’ (<https://www.dwds.de/wb/etymwb/m%C3%BCssen>); adicionamos os dois grifos nos dois destaques do alemão de Nietzsche para explicitar como pode estar questionando duas formas de *necessidade*, de *vida*: aquela que precisa rejeitar o ‘fragmento’ e aquela que não poderia se expressar sem ele. Como biografa D’Iorio, “Nietzsche escrevia pouco nesse período, por causa das dores oculares” (2014, p. 21), motivo vivo suficiente para alimentar uma necessidade de fragmentação talvez já aflorada psiquicamente.

⁴³ “128. *Promessas da ciência*. – A ciência moderna [...] sem dúvida [*freilich*] bastante modesta, se comparada às promessas religiosas”.

⁴⁴ KLUGE, 1891, p. 97. Compare-se também: <https://www.dwds.de/wb/etymwb/freilich>.

⁴⁵ “O andarilho e sua sombra” 128.

em alegria, contrasta com a mera descrição romântica ou pessimista do sofrer⁴⁶. Comunicar a alegria experimentada denota ‘seriedade’ metódica com o vivido: (*con*)vivência seria um método para regozijo mútuo, enquanto a “guerra sem *páthos*”, uma partilha paradoxal do sofrimento em sua forma ‘objetiva’ possivelmente mais preconceituosa. Uma ‘luta por existência’ de necessidades se coloca no horizonte de *forças em agonia*.

Experimentar ciência em Nietzsche através de uma história modulável ao que se vive envolve a pretensão de uma *poiesis* cultural, diferente de um progressismo mantenedor de linhas de produção pré-programada. Se fosse possível assimilar teleologia evolucionista a essa renovação histórica de valores, “o acúmulo de pequenas variações produz[iria] *novas espécies* [de necessidade]” (FREZZATTI, 2016, p. 177), o que não anula *a priori* a necessidade metafísica. Nesse mutualismo entre ideias e sentimentos, a “luta” (*struggle*) entre espécies – e *seus motivos* – seria de longe mais primordial que o suposto finalismo ‘inscrito na natureza’. A “evolução” ou ‘preservação de raças’ que não sejam as ‘formas menos favorecidas’ (*less-favoured forms*⁴⁷), já que estas só vêm a ser *extintas pela falta de capacidade* na “luta”, pode agradar uma teleologia capaz de dominar mentes se compatibilizando com a teologia de um sofrimento; seria um ‘santo remédio’ a sintomas de cultura *degenerada*, em vias de ‘extinção’ *sem risco, certa*. Uma “luta por dominação” não seria para “sobrevivência”, mas meio de expandir domínio *próprio*. Um complexo fraco experimentando resistência sobre bases ‘puras’ mais *vê* sofrer que regozijo, assim *se extinguindo* pela inclinação ao ‘além’; no lugar de *viver*, busca uma sobrevivência *a priori* precível. Portanto,

[...] é necessário, com coragem e ousadia, desprender-se de crenças e do desejo de certezas e fixidez, predispor-se a tomar as coisas provisoriamente, arriscar-se sem rezear a errância e o erro, a aventura e o perigo, lançar-se à conquista do desconhecido e sempre considerar as próprias vivências como experimentos (CORBANEZI, 2016, p. 220).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BÍBLIA SAGRADA. Trad. Centro Bíblico Católico. 73ª ed. São Paulo: Ave Maria, 1991.

CORBANEZI, E. *Experimento (Versuch)*. In: MARTON, S. (ed.). *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2016, 220-1.

DARWIN, C. *On the origin of species by means of natural selection or the preservation of favoured races in the struggle for life*. Nova Iorque: D. Appleton and Company, 1861.

⁴⁶ Contraste visto também nas seções citadas de MA/HH 109 e FW/GC 338.

⁴⁷ Expressões da *Origem das espécies* para explicar a ‘seleção natural’; uso alternado de termos (traduzidos) por Frezzatti e o original de Darwin (por exemplo, 1861, p. 280 – tradução livre).

- D'IORIO, P. *Nietzsche na Itália: a viagem que mudou os rumos da filosofia*. Trad. Joana Angélica d'Avila Melo. Ed. digital. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.
- FREZZATTI JR., W. A. *Darwinismo (Darwinismus)*. In: MARTON, S. (ed.). *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2016, 175-8.
- _____. *Sintoma (Symptom)*. In: MARTON, S. (ed.). *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2016, 378-80.
- KLUGE, F. *An etymological dictionary of the German language*. Trad. John Francis Davis. Londres: George Bell & Sons. Nova Iorque: MacMillan & Co., 1891.
- LEITER, B. *Nietzsche on morality*. Londres: Routledge, 2002.
- NIETZSCHE, F. W. *A gaia ciência*. Trad. Paulo C. Souza. São Paulo: Cia. de Bolso, 2012.
- _____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo C. Souza. São Paulo: Cia. de Bolso, 2005.
- _____. *Ecce homo: de como a gente se torna o que a gente é*. Trad. Marcelo Backes. Porto Alegre, RS: L&PM, 2011.
- _____. *Human, all too human*. Trad. R. J. Hollingdale. Introd. Richard Schacht. Cambridge: Cambridge University Press, 2005a.
- _____. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Trad. Paulo C. Souza. São Paulo: Cia. de Bolso, 2005b.
- _____. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres, vol. II*. Trad. Paulo C. Souza. São Paulo: Cia. de Bolso, 2017.
- RICHARDSON, J. *Nietzsche's psychology*. In: ABEL, G.; BRUSOTTI, M.; HEIT, H. (eds.). *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie*. Berlim: Gruyter-Verlag, 2011, 311-28.
- SCHMIDT, J. *Kommentar zu Nietzsches Morgenröthe. Band 3/1*. In: *Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken*. Berlin: Walter de Gruyter, 2015.
- STEGMAIER, W. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Org. Jorge Luiz Viesenteiner e André Luis Muniz Garcia. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- VIESENTEINER, J. L. *Nietzsche e a vivência de tornar-se o que se é*. Campinas, SP: PHI, 2013.
- VISSER, G. *Vivencia. Erlebnis*. In: NIEMEYER, C. (ed.) *Diccionario Nietzsche. Conceptos, obras, influencias y lugares*. Ed. espanhola G. Cano. Madri: Biblioteca Nueva, 2012, 530-1.
- WOTLING, P. *Nietzsche e o problema da civilização*. Trad. Vinicius de Andrade. São Paulo: Barcarolla, 2013.

Liberdade em Nietzsche: uma crítica à teoria psicanalítica do desejo

Elisa Souza de Oliveira¹

RESUMO

O presente artigo pretende discutir o problema da liberdade na filosofia de Nietzsche a partir da oposição entre ‘liberdade de’ e ‘liberdade para’ presente na sua obra trágica *Assim falava Zaratustra*. O problema colocado pelo filósofo alemão busca, a partir do seu diagnóstico da morte de Deus, expor na tradição ocidental o caráter predominante da liberdade transitiva, como emancipação, cujo exemplo podemos destacar a teoria psicanalítica, indicando a vigência desse modo de articular o desejo e liberdade até nossos dias. Em contraposição a isso é apresentada a liberdade intransitiva, conjugada à possibilidade criadora e afirmativa. A partir das perspectivas trazidas por Nietzsche é possível pensar a liberdade de outro modo na articulação dos elementos próprios à experiência humana.

PALAVRAS-CHAVE

Liberdade; desejo; Nietzsche; Freud

¹ Doutoranda em Filosofia pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (PPGFil-UERJ). Mestra e bacharela em Psicologia pela Universidade Federal Fluminense (UFF).
E-mail: oliveiraelisa@gmail.com .
CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0499784763819184> .

Freedom in Nietzsche: a critic to psychoanalysis theory of desire

ABSTRACT

This article aims to discuss the problem of freedom in Nietzsche's philosophy from the opposition between 'freedom from' and 'freedom to' present in his tragic work, *Thus spoke Zarathustra*. The problem posed by the German philosopher seeks, from his diagnosis of the death of God, to expose the Western tradition in his thought of freedom in its character of transitivity to a proposition of intransitive freedom, combined with the creative and affirmative possibility. From the perspectives brought by Nietzsche, it is possible to think of freedom in another way in the articulation of unique elements in human experience.

KEYWORDS

Freedom; desire; Nietzsche; Freud

Introdução

O tema da liberdade sempre foi caro ao pensamento ocidental, com uma tal intensidade que chegamos a ser condenados a ser livres, como nos legou a filosofia de Sartre², colocando-a como uma condição intransponível do homem. Dentro dessa discussão também podemos situar o pensamento de Nietzsche, que trouxe o problema da liberdade para dentro de seu grande projeto de crítica à metafísica tradicional. Em algumas de suas obras, a liberdade ganha o qualificativo de erro³, em outras, como *Assim falou Zaratustra*, ela aparece em uma dimensão dupla, no que chamaremos aqui de ‘liberdade de’ e a ‘liberdade para’.

Tradicionalmente, podemos situar a perspectiva da liberdade como marcadamente vinculada a um objeto do qual se liberou, isto é, ser livre é escolher de modo a se tornar liberado de algo que antes o mantinha cativo. Como exemplo dessa visão, podemos trazer a ética Aristotélica que situa a liberdade como ausência de constrangimentos, possibilitando a plena realização do agir de forma a decidir e escolher de modo voluntário⁴. Nietzsche se contrapõe a essa perspectiva e apresenta a ideia de uma *liberdade para*, que, como veremos, se conjuga com a criação, um elemento teórico que se apresenta de modo peculiar no pensamento do alemão.

Essa última tradição que vê na liberdade a ausência de restrições pode ser encontrada não somente em teorias filosóficas, como também em outros saberes como a psicanálise, que tem no pressuposto do saber inconsciente e, portanto, oculto, a possibilidade de liberdade do desejo, pois, como afirma Freud: “depende exclusivamente do trabalho analítico obtermos sucesso em trazer à luz o que está completamente oculto”⁵.

Assim, a psicanálise, como um saber que potencialmente encarna os elementos próprios à nossa contemporaneidade, pressupõe mecanismos internos que corroboram a ideia de desejo reprimido (e sua contraposição seria o desejo livre, no sentido de liberado, da repressão). Em oposição, a filosofia de Nietzsche permite chegar a uma liberdade que não é retirar algo que está sob julgo, não é um mero liberar o desejo das teias repressivas, mas sim o contraponto de uma liberdade para desejar.

A proposta desse artigo é, portanto, pensar a crítica de Nietzsche à ideia de liberdade

² Discutido ao longo de suas obras, sobretudo em: *O ser e o nada* e *O existencialismo é um humanismo*.

³ “A crença na liberdade da vontade é um erro original” (NIETZSCHE, 2005, p. 28).

⁴ “Na concepção aristotélica, a liberdade é o princípio para escolher entre alternativas possíveis, realizando-se como decisão e ato voluntário. Contrariamente ao necessário ou à necessidade e à contingência, sob as quais o agente sofre a ação de uma causa externa que o obriga a agir de uma determinada maneira, no ato voluntário livre o agente é causa de si [...]” (CHAUÍ, 2001).

⁵ FREUD, 1937, p. 112.

como liberação, usando a psicanálise como um exemplo de saber que utiliza o pressuposto da liberdade como liberação, no caso a liberação do desejo inconsciente, e contrapor a isso seu conceito ampliado de liberdade conjugado à noção de criação. Cabe ressaltar que essa contraposição é uma proposta apenas como um exercício de pensamento, uma vez que Nietzsche não se ocupou da obra de Freud e tampouco realizou qualquer tipo de análise desta.

A liberdade na tradição ocidental

Em primeiro lugar, é necessário entender, mesmo que brevemente, a semântica da liberdade na nossa tradição ocidental. Essa semântica se relaciona diretamente com aspectos políticos, sociais, teológicos e não se separa de aspectos como responsabilidade, vontade e razão.

A experiência de liberdade para os gregos antigos, por exemplo, tinha íntima relação com a autodeterminação e, na ausência de condições limitantes, determinava-se pelo direito ao voto dos cidadãos da *polis*. A noção de liberdade inclui a possibilidade de decidir, e a de autodeterminação, a ideia de responsabilidade para consigo mesmo e para com a comunidade, uma vez que ser livre implica assunção de algumas obrigações (MORA, 2001).

Livre é, portanto, aquele que pode exercer essas atribuições. Dessa forma, livres são os que abarcam a categoria cidadão e se apresentam em uma perspectiva contrastiva à escravidão. Encontramos na *Ética* de Aristóteles: “[n]as coisas em que a ação depende de nós a não-ação também depende; e nas coisas em que podemos dizer não também podemos dizer sim. De tal forma que, se realizar uma boa ação depende de nós, também dependerá de nós não realizar má ação” (ARISTÓTELES, 1113 b 10). A liberdade como autodeterminação, sem perder de vista a medida é a tônica grega.

O panorama grego que se descortina então é, na perspectiva da liberdade *versus* escravidão, sem graduação proporcional entre elas, o de que livres são os cidadãos. As demais categorias não são, como, por exemplo, mulheres, crianças e os escravos. Aqueles considerados bárbaros são incipientes no preenchimento dos critérios civilizados gregos para serem considerados cidadãos e, portanto, livres. Nota-se que esses critérios obedecem à ordem natural onde cada natureza determina o lugar conforme essa característica no *kosmos*⁶.

No entanto, ao longo da apropriação histórica esse termo foi sofrendo transformações importantes. Podemos caracterizar a metamorfose do sentido de liberdade na forma como ela:

⁶ Cf. REALE, 2017.

deixou de ser uma palavra indicativa de um status político – aquele do cidadão livre e não de escravo – e de uma circunstância física factual – aquela de um homem saudável, cujo corpo não estivesse paralisado e fosse capaz de obedecer ao espírito – e passou a ser uma palavra indicativa de uma disposição interior através da qual um homem podia sentir-se livre quando era, na verdade, um escravo, ou quando não era capaz de mover seus membros. (ARENDT, 2014, p. 266).

Essa mudança denota uma modificação não apenas da experiência da liberdade, mas da própria experiência do homem no mundo. Enquanto classicamente o acento estava no caráter de possibilidade próprio do corpo⁷, a partir dos medievos, o caráter se desloca para a consciência e a subjetividade. Liberdade significava estar fora de impedimentos como a ordem de um senhor ou algum defeito físico como a paralisia etc. Arendt (2014) assinala ainda que na Grécia:

“Segundo a etimologia grega, isto é, segundo a autointerpretação grega, a raiz da palavra liberdade, *eleutheia*, é *eleutheinhopóseró*, ir conforme se queira; e não resta dúvida de que a liberdade básica era entendida como liberdade de movimento. Uma pessoa era livre se pudesse locomover-se como quisesse; o ‘eu - posso’, não o ‘eu quero’, era o critério.” (ARENDT, 2014, p. 279-280).

Dessa forma, a questão da liberdade parece se ligar ao aspecto qualitativo do corpo, assim como a condição política do homem livre. O cidadão é livre dentro da circunscrição às leis, isto é, sua ação está sempre regulada por aquilo que as leis proíbem.

A partir de Santo Agostinho, especialmente, a liberdade passou a ser debitária de processos internos e conflituosos e se restringiu ao problema do livre-arbítrio. Dessa forma, liberdade e vontade se conjugaram de forma irremediável e a liberdade passou a se determinar pelas possibilidades de escolha na medida em que “querer é usar o livre-arbítrio, cuja definição sempre se confunde com a de vontade” (GILSON, 2006, p. 298).

Na época moderna, “o problema do conhecimento volta-se para a relação entre o pensamento e as coisas, a consciência (interior) e a realidade (exterior), o entendimento e a realidade; em suma, o sujeito e o objeto.” (CHAUÍ, 2001, p. 67). Portanto, elementos como indivíduo e sujeito deram a tônica do pensamento acerca da liberdade e a liberdade individual se tornou o valor por excelência da vida e passou a ser afirmada como um bem individual e

⁷ Corpo aqui se refere a unidade que o homem experimentava antes de haver a cisão radical entre corpo e mente, sobretudo na filosofia moderna cartesiana. Dessa forma, ainda que houvesse a ideia de alma, o homem a experimentava a partir de um todo, pois não havia uma vida interior autônoma como se configuraria posteriormente. A tradição cristã, por exemplo, rompeu a ideia grega de harmonia entre a razão e o mundo.

universal. Disso decorre a preocupação suprema: os direitos do indivíduo à liberdade. Esse sujeito pode decidir como agir e o que quer alcançar com sua ação, uma vez que pela vontade pode escolher entre diferentes alternativas e, ao escolher, exerce sua liberdade.

A modernidade nos legou o pressuposto que assimila a liberdade à autonomia individual. Para o sujeito moderno, só somos livres se governamos a nós mesmos, isto é, somos autocráticos. Só aquele que não está alienado e submisso, ou seja, não é dirigido por outro, pode se autogovernar, podendo exercitar seu arbítrio diante das possibilidades. De outra forma, ser livre é escolher. Para os gregos, a liberdade para o autogoverno era moldada pelo convívio na coletividade da *polis* grega, enquanto para os modernos, o autogoverno é uma decisão individual.

A partir da operacionalização desses elementos, i.e., a liberdade subjetiva, a tradição sedimentou o sentido de uma liberdade que se conjuga com um objeto da qual, para se concretizar como livre, é necessário livra-se por meio do perfilamento de escolhas. Nesse sentido, o homem livre é aquele que, utilizando seu livre-arbítrio⁸, é capaz de escolher o que deve se livrar e o que deve incorporar para que de fato se torne livre.

A psicanálise operacionaliza esses elementos, sobretudo a partir da sua teoria do desejo inconsciente. Dentro da perspectiva moderna, como vimos, a figura do sujeito do conhecimento aparece com centralidade, bem como a capacidade de raciocinar, isto é, o homem é sujeito da razão. A descoberta freudiana opera uma ferida narcísica desse sujeito racional ao colocar como ponto fundamental não a razão, mas o inconsciente, de modo que: “a psicanálise se recusa a considerar a consciência como constituindo a essência da vida psíquica, mas vê nela apenas uma qualidade desta, podendo coexistir com outras qualidades ou até mesmo inexistir”⁹. Nossa vida inteira está determinada por uma instância que nos é desconhecida e é ela que responde por nossos pensamentos e desejos.

O ponto da ampla teoria psicanalítica que nos interessa aqui é, dentro da centralidade dos mecanismos do inconsciente, a teoria da repressão do desejo sexual como fundador da neurose. No texto *Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna* (1908), Freud discute o antagonismo entre as pulsões humanas e as exigências civilizatórias, temática muito cara à Freud. Sua tentativa é de comprovar que a etiologia das doenças nervosas tem relação fundamental com a experiência cultural na medida em que ela opera uma “repressão nociva da vida sexual dos povos (ou classes) civilizados através da moral sexual ‘civilizada’ que os rege”

⁸ Entendido enquanto possibilidade de controle das ações humanas. In: SEP, disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/freewill/>.

⁹ FREUD, 1940, p. 84.

(FREUD, 1908, p. 191).

A etiologia sexual das neuroses é a base da teoria psicanalítica tanto que ele considera “assim, verifica-se o fator sexual como o fator básico na causação das neuroses propriamente ditas” (FREUD, 1908, p. 132).

O método psicanalítico possibilitou Freud relacionar os sintomas de distúrbios nervosos como a histeria e a neurose obsessiva, por exemplo, serem psicogênicos e que “derivam das necessidades sexuais de indivíduos insatisfeitos. [...] Portanto, todos os fatores que prejudicam a vida sexual, suprimem sua atividade ou distorcem seus fins devem também ser vistos como fatores patogênicos das psiconeuroses” (FREUD, 1914, p. 192).

O viés profilático do método psicanalítico nunca esteve distante das pretensões de Freud, tanto que ele afirma: “Não podemos fugir à conclusão de que as neuroses poderiam ser evitadas se se poupasse ao ego infantil essa tarefa – isto é, se à vida sexual da criança fosse concedida liberdade de ação, como acontece em muitos povos primitivos.” (FREUD, 1974, p. 230). A liberdade aparece equacionada como uma necessidade de uma vida livre de neuroses.

A própria psicanálise tem um compromisso com a ideia de liberação e sua prática parece se orientar para uma ideia de liberdade transitiva, isto é, que libera o homem de algo. Logo no começo de *Análise terminável e interminável* (1939), Freud afirma: “a experiência nos ensinou que a terapia psicanalítica — a libertação de alguém de seus sintomas, inibições e anormalidades de caráter neurótico” (*idem*, p. 86).

A ênfase estava nas vivências sexuais do passado e a doutrina culminou na tese de que na vida sexual considerada saudável, a neurose é impossível. “Ainda hoje não considere essas teses incorretas”, pondera Freud em *Minhas teses sobre o papel da sexualidade na etiologia das neuroses* e ainda: “a essência dessas doenças reside em distúrbios dos processos sexuais” (FREUD, 1898, p. 291).

O cuidado da vida sexual é, portanto, o cuidado com as neuroses também. Logo, liberar o desejo sexual para que se exerça de forma livre das restrições vitorianas, significa melhorar os sintomas psíquicos. O desejo está reprimido pela moral civilizada, logo, o desejo livre é o desejo saudável. Podemos, assim, afirmar que a psicanálise, em certa medida, defende a liberação do desejo reprimido, no sentido de o fluxo seguir seu caminho sem restrições, ou melhor, sem tantas restrições, uma prática sexual que não se volte apenas à reprodução e que proíba a masturbações, por exemplo.

A psicanálise, sobretudo nesse recorte temporal da época inicial da produção de Freud, tem um compromisso com a liberação do desejo reprimido, por exemplo, pela desocultação dos conteúdos inconscientes, diminuindo seu caráter de pressão que promove os adoecimentos

psíquicos. A prática da associação livre¹⁰ é uma das técnicas que permitem vir à tona o que estava oculto no inconsciente, mas, não é a única já que sintomas, sonhos e chistes também revelam esses conteúdos. No entanto, a prática da psicanálise diante das neuroses é uma busca ativa desse desocultamento com vistas ao alívio dos sintomas neuróticos, como os obsessivos ou histéricos.

Diante do exposto, a teoria psicanalítica opera com a liberdade no nível da transitividade por pretender retirar o desejo de suas barreiras inconscientes e colocá-lo a luz da consciência e assim tratar os sintomas psíquicos. Feito isso, passemos agora às críticas de Nietzsche, não a Freud ou a psicanálise, mas à ideia de liberdade como libertação que está na sua base.

2. A crítica de Nietzsche e a liberdade intransitiva

Nietzsche, a partir do seu diagnóstico da contemporaneidade após a morte de Deus¹¹, i.e., como a detração dos esteios metafísicos, reposiciona alguns conceitos importantes da nossa tradição, entre eles a liberdade. A partir disso, ele defende ao longo de sua obra que é preciso recolocar o elemento humano em sua *inocência*¹². Analisaremos essa inocência especialmente a partir do personagem Zaratustra em sua jornada.

Nietzsche faz uma importante diferenciação a respeito da liberdade: “Dizes ser livre? Teu pensamento dominante quero ouvir, e não que escapaste de um jugo. És um desses a quem foi permitido escapar? [...] Livre de que? Que importa isso a Zaratustra! Mas teus olhos me devem claramente dizer: livre *para quê?*” (NIETZSCHE, 2011, p. 61).

Há uma clara defesa do caráter intransitivo da liberdade, na medida em que ela pode ser pensada como “liberdade para” e não “liberdade de” (referência a objeto). Desse modo, podemos usar uma analogia gramatical e apresentar a liberdade como ação de um verbo intransitivo, na medida em que não necessita de objeto sua conjugação, assim como a liberdade nesses termos. Nessa intransitividade da liberdade temos sua conjugação, não com um objeto do qual é necessário se livrar, mas sim com a possibilidade de criação.

¹⁰ A associação livre foi a técnica utilizada por Freud após abandonar o uso da hipnose e que consiste em: pedir ao paciente que fale sobre tudo aquilo que lhe vier à mente, sem restrições, comunicando o tempo inteiro a superfície de sua consciência.

¹¹ A expressão “morte de Deus” é recorrente na obra nietzschiana como, por exemplo, na *Gaia Ciência* (§125) e se refere ao rompimento com a lógica metafísica em que Deus, ou mundo suprassensível, é o princípio ontológico que sustenta toda interpretação da vida. Trata-se, por consequência, da crítica ao pensamento teológico-cristão e promove a emergência de uma nova configuração que não está assentada nas bases metafísicas. Afirma, portanto, a multiplicidade de elementos em que a vida é entendida como vontade de poder e se encontra em profusão agonística sem assentamento ontológico.

¹² Termo que será trabalhado mais à frente.

“Onde um homem chega à convicção fundamental de que é preciso que mandem nele, ele se toma “crente”; inversamente, seria pensável um prazer e força da autodeterminação, uma liberdade da vontade, em que um espírito se despede de toda crença, de todo desejo de certeza, exercitado, como ele está, em poder manter-se sobre leves cordas e possibilidades, e mesmo diante de abismos dançar ainda. Um tal espírito seria o espírito livre *par excellence*.” (NIETZSCHE, 2003, p. 188).

Esses elementos para pensar a liberdade, especialmente na perspectiva nietzschiana, se relacionam com a reconfiguração do humano e a necessidade de superar sua conjugação com o débito, próprio à vida devedora do pecado. No capítulo *Do imaculado conhecimento*, afirma o profeta Zaratustra: “Ó hipócritas sentimentais, ó lascivos! Falta-vos a inocência no desejo: e por isso caluniais agora o desejar! Onde está a inocência? Onde há vontade de gerar. E quem quer criar para além de si, tem para mim a vontade mais pura” (NIETZSCHE, 2011 p. 117).

Essa inocência pela qual clama Nietzsche tem relação com vários elementos da sua filosofia. De início é necessário marcar o vocábulo da inocência que vem do alemão *unschuld* e que poderia ser traduzido por desculpabilizado ou mesmo sem débitos, sem falta. O desejo culpado, esse que Nietzsche acusa de caluniado, se dá dessa forma por conta de um diagnóstico feito por ele acerca do nosso tempo e o governo dele pelo ideal ascético.

O ideal ascético está assentado nas bases de uma vida dominada pelos ideais cristãos que negam o caráter polimorfo das configurações conflitantes da vontade de poder¹³ e produzem como consequência uma vida culpada. Na *Genealogia da Moral* Nietzsche define essa relação:

“O ideal ascético significa precisamente isso: que algo faltava, que uma monstruosa lacuna circulava o homem. (...) A falta de sentido do sofrer, não o sofrer, era a maldição que até então não se estendia sobre a humanidade – e o ideal ascético lhe ofereceu um sentido” (NIETZSCHE, 2009, p. 139).

Dessa forma, o ideal ascético promoveu na tradição ocidental a pulverização da interpretação do pecado como resultado de uma alma enferma, “sofrendo de si mesmo” e localiza sua causa: “deve buscá-la em si mesmo, em uma culpa, um pedaço de passado, ele deve entender seu sofrimento mesmo como uma punição” (NIETZSCHE, 2009, p. 120).

¹³ A vontade de poder pode ser pensada como um modo de configuração das forças conflitantes que estão em relação e que, ao se relacionarem, exercem poder ao mesmo tempo que resistem a ele. Na *Genealogia da moral*, ela é definida nos seguintes moldes: “[...] a essência da própria vida, a sua vontade de poder; [...] a primazia fundamental das forças espontâneas, agressivas, expansivas, criadoras de novas formas, interpretações, direções, forças cuja ação necessariamente precede a ‘adaptação’” (NIETZSCHE, 2009, p. 62).

Nessa hermenêutica do sofrimento, se coadunam culpa, medo e castigo. A ausência de sofrimento, uma espécie de repouso, é considerada um bem supremo para esse tipo de vida. Nesse sentido, são anulados os elementos que remetem ao sofrimento e ao desfazimento e a vida “luta por sua existência. [...] A vida luta nele e através dele com a morte, contra a morte, o ideal ascético é um artifício para a preservação da vida.” (NIETZSCHE, 2009, p. 101).

O diagnóstico de Nietzsche se dá no valor que a vida possui no ideal ascético. Sendo o valor algo antinatural e forjado nos eixos históricos que o configuram, os valores ascéticos têm seu acento

“na relação com uma existência inteiramente outra, a qual exclui e a qual se opõe, a menos que se volte contra si mesma, que negue a si mesmo: neste caso, o caso de uma vida ascética, a vida vale como uma ponte para outra existência. O asceta trata a vida como um caminho errado.” (NIETZSCHE, 2009, p. 98).

Vida se caracteriza como expressão de elementos perspectivistas denominados por Nietzsche de vontade de poder. A característica fundamental de sua filosofia é defender o caráter absolutamente desfundamentado dessa vontade de poder que só emerge como configuração possível sustentada por uma rede de antagonismos e pode se recolocar, assumindo novas configurações de maneira intermitente.

A partir da nossa tradição metafísico-ocidental, o mundo foi assentado em bases transcendentais de forma que a vida, nascida da queda mítica cristã, passou a operacionalizar uma vida que o tempo inteiro precisa de retificação. Nesse sentido, o elemento último da existência passou a ser uma vida futura e encarnação terrena mera ponte para que se atinja a plenitude no azul celeste. Nesses moldes, o cristianismo passou a operacionalizar um tipo vital que precisa de medidas corretivas e passa a dar sentido à vida apenas na medida em que ela precisa de assentos metafísicos estáveis e duradouros que são os atributos de Deus.

Ao colocar a morte de Deus como correlato da modernidade, Nietzsche derruba os pilares que assentavam a vida humana em pilares fixos e expõe o caráter múltiplo da vida que não tem elementos fixos e se configura e reconfigura a todo o momento.

O desejo, como elemento dessa vida, também carrega as marcas de uma vida que nega o tempo todo a si e se culpa por isso. Por isso o desejar é culpado: “[f]alta-vos a inocência no desejo: por isso agora caluniais o desejar” (NIETZSCHE, 2011, p. 117). Ao acusar, Nietzsche aspira colocar o desejo em sua inocência, sua desculpabilização. Um desejo que exponha o caráter caótico da vida. E justamente esse caráter se contrapõe a determinidade e conformidade, isto é, uma ideia de que nada se determina antes das relações; nada se determina antes da

vontade de poder. O caos é indeterminação ontológica da vontade de poder.

A tradição pensa as partes dadas *a priori* e depois a relação entre elas. A radicalidade em Nietzsche está na afirmação de que nada se dá de modo prévio as relações. Não há elementos prévios uma vez que os elementos só se dão na relação. A vida definida como vontade de poder, consegue afirmar que tudo é relação. Isto é, constituída por uma multiplicidade de elementos relacionais determinantes do modo de relação — marcados por um caráter interpretativo. Cada elemento tem poder de interferir na relação. Por isso são denominados perspectivísticos.

A perspectiva diz respeito a cada elemento em seu poder de interferir no modo como uma relação foi constituída.

As perspectivas não têm subjetividade, não se assentam em interioridade, até porque não há essa relação de dentro e fora. Corpo é a configuração de uma relação. Vida é feita originariamente de embates de elementos perspectivísticos – ideia de vetor em física. Não há lugar específico que seja anterior ao embate, sendo assim, a vida responde pelo “modo de ser de cada força e do arranjo derivado do embate entre uma certa pluralidade de forças”. (CABRAL, 2014, p. 231). Força, portanto, não tem finalidade e age sempre de modo agonístico. O mundo é, então, vontade de poder, que, por sua vez, é dinâmica agonística das forças. A vida é o vetor que emerge das relações e que traz consigo uma vontade de poder. Isto é, a vida incessantemente se articula.

Dessa forma, com essa caracterização de todo o entendimento dos elementos da vida como forças articuladas, a liberdade se encontra dentro dessa mesma lógica e não pode ser pensada como mero liberar-se de algum objeto, mas uma conquista de uma força criativa.

No capítulo denominado *Do caminho do criador* está explicitada essa possibilidade de estabelecer tipos distintos da liberdade, e.g., quando Nietzsche afirma pela boca de Zaratustra: “Livre de que? Que importa isso a Zaratustra! Mas teus olhos devem claramente dizer: livre para que? (NIETZSCHE, 2011, p. 61).

Essa diferença, tão claramente explicitada nessa passagem, é o elemento objetual da liberdade. A conjugação tradicional da liberdade como eleição do afastamento do objeto foi explicitada predominante, anteriormente, na experiência vitoriana que marcou a escrita de Freud sobre a repressão sexual, portanto, a experiência da liberação. O substrato da psicanálise é aquele que diz que o essencial está reprimido. Daí a equação *libertação = liberdade*.

A crítica que Nietzsche realiza é à redução da liberdade à mera emancipação. Ou seja, a independência de algo como signo de liberdade. A liberdade para Nietzsche está na necessidade de ser quem se é e criar seu próprio caminho que permita realizar-se na sua inocência, na plenitude, sem débitos. Essa criação diz respeito a uma disposição de vida que

vai além do débito do pecado e da corrida pela recompensa celestial. Ser livre é, portanto, conjugar os elementos vitais em ações suficientes, sem além nem aquém.

Criação em Nietzsche diz respeito ao modo como me torno quem eu sou. Criador é quem faz seu caminho, sendo que não há método para isso. O caminho não chega a nenhum lugar¹⁴, mas o próprio caminho já é a meta. “Necessidade de criação evidencia-se ao evidenciar-se para o homem que ele é ou está adscrito, subscrito e restrito a precisar devir [...] e realiza o seu modo próprio de ser cumprindo, na necessidade, sua liberdade.” (FOGEL, 2010, p. 125). O criador é quem experimenta a caminhada como método. “Quem chegou, ainda que apenas em certa medida, à liberdade da razão, não pode sentir-se sobre a Terra senão como andarilho — embora não como viajante em direção a um alvo último: pois este não há.” (NIETZSCHE, 2005, p. 271).

Tradicionalmente a criação é uma noção comparativa. A liberdade assim se dá na contingência. Com essa estratégia filosófica, Nietzsche perverte os termos da tradição: é no devir que se dá o necessário, é necessidade do contingente. Nesses termos, a noção de liberdade possibilita a reabilitação da noção de necessidade (que tradicionalmente é pensada exclusivamente como o correlato negativo do contingente).

Necessidade é o termo definido pela tradição para aquilo que existe em si e por si e nos insere na rede causal, excluindo a possibilidade da contingência, isto é, o que não se determina causalmente e se coloca na imprevisibilidade.

A liberdade pressupõe, como exposto anteriormente, a possibilidade de escolha racional. Um mundo contingente, portanto, não pode ser um mundo de liberdade nesses termos, pois não permite calcular as escolhas do que não se pode prever.

Por isso, é necessária essa reabilitação na noção de liberdade por meio da perversão das noções de contingência e necessidade operada por Nietzsche para que esses termos possam ser conjugados. Se o mundo é contingência, a liberdade não pode mais se reduzir ao arbítrio das escolhas, mas sim, de uma liberdade que cria e não depende de um objeto para ser habilitada. Criar não é pensado na sua transitividade (criar algo) mas é modo de ser, é produção de devir. Dessa forma, tornar-se livre não é conquista, mas é reapropriação. A liberdade é ser livre para criar-se, é conjugação de liberdade e criação. O próprio Zarathustra afirma: “criar liberdade para nova criação” (NIETZSCHE, 2011, p. 28).

Nesses moldes, podemos perceber a estratégia filosófica de Nietzsche que não é

¹⁴ Pelo contexto da morte de Deus, não há mais polos a serem ligados. Após a morte, os eixos que sustentavam a metafísica tradicional e a dividia em dois mundos no binarismo tradicional perde a necessidade filosófica. A partir dessa descentralização, a vida tem que se expandir e a unidade só aparece como afirmação criativa do múltiplo.

exatamente recusar a tradição, atacando-a de frente, mas sim, de perverter os termos da tradição realizando o que ele chamava de transvaloração.

Um espírito livre é aquele que não precisa de refúgio nos ideais teóricos, mas se encarna na possibilidade de se relacionar de forma ascensional com a liberdade quando o homem consegue dizer o sim criador. Como afirma Nietzsche:

O conhecimento, o dizer-sim à realidade, é para os fortes uma necessidade, tal como para os fracos, sob a inspiração da fraqueza, a covardia e a fuga da realidade — o "ideal" ... Eles não têm a liberdade de conhecer: os *décadents* precisam da mentira — ela é uma de suas condições de conservação. (NIETZSCHE, 1999, p. 46).

Conclusão

A proposta de Nietzsche com relação a uma liberdade intransitiva situa-se na proposta de que a ação do homem não deve ser a experiência de um livramento, i.e., do jugo diante de um mundo reposicionado, portanto, supera a dicotomia metafísica promovida pela morte de deus.

A liberdade tem relação com a criação de um caminho próprio, de uma reconfiguração de um mundo que esteve regido pelo “preconceito da razão” e que nos “obriga a estipular unidade, identidade, duração, substância, causa, materialidade, ser” (NIETZSCHE, 2017, p. 22).

As marteladas da filosofia de Nietzsche nos forçam a nos posicionar, inclusive no filosofar, de uma forma a construir sob outras balizas, em chão movediço, devenida, o caminho do criador. Um caminho traçado pela dor das transmutações.

Conforme exposto, portanto, a psicanálise deu coesão a uma série de elementos próprios à contemporaneidade que instalam no desejo uma necessidade de libertação. Dessa forma, na medida em que o liberarmos das amarras próprias aos mecanismos psíquicos inconscientes, o desejo estaria livre para se exercer e o homem teria aí, por conseguinte, uma experiência de vida livre também.

A contraposição nietzschiana busca justamente mostrar que a liberdade não é simplesmente se tornar livre de uma prisão, mas, na verdade, está na conjugação de uma possibilidade criativa de romper com a metafísica tradicional e se relacionar de forma criadora com os elementos próprios à nossa experiência. Por isso, o desejo, elemento explicitatório escolhido para o presente trabalho, não se mostra mais sob égide de mecanismos repressivos, mas, se abre à conjugação como verbo pleno de possibilidades: desejar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDT, Hanna. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Tradução de Cesar Augusto de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Antônio de Castro Caeiro. 2. Ed. São Paulo: Forense, 2017.
- CABRAL, Alexandre Marques. *Nihilismo e Hierofania: uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche e Heidegger*, volume I. Rio de Janeiro: MauadX/FAPERJ, 2014
- CHAUÍ, Marilena. *Filosofia*. São Paulo: Editora Ática, 2001.
- FOGEL, Gilvan. *O homem doente do home e a transfiguração da dor*. Rio de Janeiro, Mauad X, 2010
- FREUD, Sigmund. *Obras Completas*. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1974.
- _____. Vol. XXIII – (7) Construções em análise, 1937.
- GILSON, Etienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2006.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução e notas de Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1964.
- MORA, J. F. *Dicionário de filosofia*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2011.
- _____. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2017.
- _____. *Gaia Ciência*. Tradução de Jean Melville. São Paulo: Martin Claret, 2003.
- _____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo, Cia das Letras, 2009.
- _____. *Humano Demasiado Humano I*. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Cia das letras, 2005.
- _____. *Nascimento da tragédia* in: *Obras Completas*. Tradução: Rubem Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Nova cultural, 1999.