

**Anais do IV Seminário dos  
Alunos de Pós-graduação em  
Filosofia da UFRRJ**



Organizadora  
Michelle Bobsin Duarte

**Anais do IV Seminário dos Alunos de Pós-Graduação em Filosofia da  
UFRRJ**

1ª edição  
PPGFil-UFRRJ  
Seropédica, 2020

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO - UFRRJ

Reitor:

Ricardo Luiz Louro Berbara

Vice-Reitor:

Luiz Carlos de Oliveira Lima

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação:

Alexandre Fortes

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia:

Affonso Henrique Vieira da Costa

EDITORA DO PPGFIL-UFRRJ

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



Creative Commons 2020 Editora do PPGFIL - UFRRJ

Este trabalho está licenciado com uma Licença Creative Commons - Atribuição Não Comercial Sem Derivações 4.0 Internacional.

**Anais do IV Seminário dos Alunos de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ /  
Org. Bobsin Duarte, Michelle – Seropédica: PPGFil-UFRRJ, 2020.**

**205 p.**

**ISBN 978-65-86859-01-0**

**1.Filosofia 2. Seminário 3. Programa de pós-graduação. I. Bobsin Duarte,  
Michelle.**

Código de barras do ISBN



978-65-86859-01-0

EDITORA DO PPGFIL-UFRRJ

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

Editor: Francisco José Dias de Moraes  
Editor Adjunto: Michelle Bobsin Duarte

Equipe Editorial:

Affonso Henrique Costa  
Alessandro Bandeira Duarte  
Danilo Bilate  
José Nicolao Julião  
Renato Valois  
Walter Valdevino Oliveira Silva

Conselho Editorial:

Abilio Azambuja Rodrigues Filho (UFMG)  
Antônio Augusto Passos Videira (UERJ)  
Arley Ramos Moreno (Unicamp)  
Domenico M. Fazio (Università del Salento - Itália)  
Edgar de Brito Lyra Netto (PUCRJ)  
Eduardo Brandão (USP)  
Ernani Pinheiro Chaves (UFPA)  
Evandro Barbosa (UFPEL)  
Fernando José de Santoro Moreira (UFRJ)  
Gilvan Luiz Fogel (UFRJ)  
Guido Antônio de Almeida (PPGLM-UFRJ / PRONEX-CNPq)  
Helder Buenos Aires de Carvalho (UFPI)  
Julio Cesar Ramos Esteves (UENF)  
Luisa Severo Buarque de Holanda (PUC-RJ)  
Marco Antonio Caron Ruffino (UNICAMP)  
Marco Antonio Valentim (UFPR)  
Marcos Fanton (UFPE)  
Maria Aparecida de Paiva Montenegro (UFCE)  
Maria Lucia Mello e Oliveira Cacciola (USP)  
Markus Figueira da Silva (UFRN)  
Pedro Süssekind Viveiros de Castro (UFF)  
Rodrigo Antonio de Paiva Duarte (UFMG)  
Tiegue Vieira Rodrigues (UFMT)  
Walter Gomide do Nascimento Junior (UFMT)

## Sumário

8

Palestra de abertura:  
**Necessidade e Potência**  
Affonso Henrique Vieira da Costa

19

**A arte no discurso: Entre *Fedro* e *Verdade e Justificação***  
André Guimarães Borges Brandão

46

***Tinder* e A Metafísica do Amor Sexual schopenhaueriana**  
Gabriela Ferreira de Andrade

57

**Existe, logo, pensa (?):**  
**Notas introdutórias em torno do perspectivismo multinaturalista**  
Yan Gabriel Souza de Oliveira

79

**Caos e Pensamento em Gilles Deleuze**  
Luciano Baptista Domingos

91

**Compaixão e Responsabilidade: Um diálogo entre Schopenhauer e Lévinas**  
Carla Larissa Almeida Dias

108

**Ensino de filosofia e teoria da autodeterminação:**  
**Uma análise da motivação do aluno do ensino médio**  
Leonardo Luís Costa e Silva Giorno

129

**A fábrica do empresário de si**  
Rafael Rocha da Rosa

140

**A liberdade de expressão em John Stuart Mill:  
Uma análise das implicações do argumento de infalibilidade e da permissibilidade  
das mais diversas formas de discurso**

Karoline de Oliveira

150

**O Problema da Exclusão das Cores no Contexto do *Tractatus Logico-Philosophicus***

André Moreira Fernandes Ferreira

168

**Outras Redes:**

**Poder e Sociedade de Controle em Neuromancer de William Gibson**

Ítalo do Nascimento Oliveira Borba

182

**O retorno do pastor: para uma leitura alternativa do Político de Platão**

Pedro Luz Baratieri

194

**O naturalismo em Schopenhauer: Um casamento entre Aristóteles e Platão**

Daniel Rodrigues Braz

## Apresentação

O livro ora publicado é fruto de um trabalho significativo do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRRJ, elaborado em conjunto com todo o seu corpo docente e discente. Digo “trabalho em conjunto” justamente porque não se trata aí apenas de um produto final. Trata-se, antes de tudo, de ressaltar o caminho percorrido por todos, professores e alunos, em uma disposição mútua, no sentido de buscar uma maior interação que resulte em um desenvolvimento do ensino, da pesquisa e da extensão.

Diante disso, aí sim, pode-se louvar o empenho final na realização desse livro, pois traz consigo todos os desafios quando de sua elaboração após o IV Seminário dos Alunos de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ. Desafios com os quais todos saem mais preparados para o desdobramento de novos projetos.

Affonso Henrique Vieira da Costa  
(Coordenador do PPGFIL)

## Necessidade e Potência

Affonso Henrique Vieira da Costa\*

**Resumo:** O trabalho ora proposto procura pensar, a partir do filósofo Giorgio Agamben, a relação entre necessidade e potência. Para tanto, parte da interpretação das atividades do escritor José Ortega y Gasset e do jovem poeta Franz Xaver Kappus, este último a partir dos diálogos com Rainer Maria Rilke. Em seu desenvolvimento, intenta desdobrar aquilo que Gilles Deleuze chama de resistência como o que se encontra no âmbito de toda produção, de maneira a possibilitar um encaminhamento para a meditação acerca da inoperosidade.

**Palavras-chave:** Necessidade; potência; resistência; inoperosidade

### I

No primeiro livro de José Ortega y Gasset, *Meditações do Quixote*, o filósofo escreve: “Trata-se, pois, leitor, de ensaios de amor intelectual”. Tal passagem é justificada pelo filósofo que afirma que

Estes ensaios são para o autor – como a cátedra, o jornal ou a política – modos diversos de exercer a mesma atividade, de dar vazão ao mesmo afeto. Não pretendo que esta atividade seja reconhecida como a mais importante do mundo; considero-me justificado perante mim mesmo ao advertir que é a única de que sou capaz.<sup>1</sup>

“Não ser a atividade mais importante, mas ser a única de que sou capaz”. Essa passagem justifica todo o itinerário de Ortega, toda a viagem que ele faz ao longo de sua vida, escrevendo e dando cursos, colocando as mais inquietantes questões, enveredando-se pela literatura, pelas artes, pela política e sociologia, psicologia e, sobretudo, pela filosofia.

O poeta Rainer Maria Rilke, no famoso livro *Cartas a um jovem poeta*, advertiu o jovem Franz Xaver Kappus de maneira que este pudesse, na sua hora mais silenciosa, perguntar a si mesmo, nas entranhas de seu ser, se morreria caso fosse impedido de

---

\*Professor Adjunto de Filosofia da UFRRJ.

<sup>1</sup> ORTEGA Y GASSET, José. *Meditações do Quixote*. São Paulo: Ibero-Americano, 1967, p. 35.



escrever. Disse ainda, caso a resposta fosse afirmativa, que ele deveria corresponder toda a sua vida a essa tarefa de ser escritor.<sup>2</sup>

Afinal, em que lugar nos encontramos? Diante de duas extraordinárias situações em que em jogo apresentam-se vidas inteiras por se fazer, por se construir, por se constituir. Ortega, diante de seu primeiro livro; Kappus, dividido entre a poesia e a carreira militar. Ambos perfazem caminhos. Um caminho próprio para cada um. Caminhos entre tantos outros, mas que eles, de alguma maneira, escolhem e percorrem. *O seu caminho. A sua viagem.*

Sabemos pelas cartas enviadas por Rilke e pelo preâmbulo escrito por Kappus, que este escolheu seguir a carreira militar. Por outro lado, inúmeras outras obras foram escritas por Ortega. Um militar e um escritor: Duas viagens distintas no seio da vastidão da vida.

Mas, por que estes dois exemplos? É que eles trazem consigo algo grave, a saber, o que podemos e o que não podemos fazer de nossas vidas. O que está aí em jogo é uma entrega a uma ação, a uma atividade realizadora. Chamo de atividade realizadora aquela em que quem a faz entrega toda sua existência nesse afazer, tornando-se uma espécie de *perito*.

Em *La idea de principio em Leibniz*, Ortega expõe que a raiz *per* no vocábulo “*peritus*” significa: “quem tem a experiência de; de onde ‘hábil em’”. Trata-se do experimentado, do maltratado pelas intempéries da vida. Ele vai construir essa passagem do texto relacionando *per* com o grego *peîra* (prova, ensaio) e com o correspondente germânico *fara* (ação de espreitar, vigiar, risco, perigo). Depois diz também que *peîra* se liga a *portus*, porto e porta, daí *portus* e *póros*, saída. E continua: “O caminho que conduz ao porto, *portus* ou saída, é o *opportunus*”.<sup>3</sup>

Ora, então podemos dizer que um *perito* é aquele que, por e para vir a ser o que ele é, encaminhou-se oportunamente, encontrou uma saída. Depois de ensaiar, provar, espreitar, assumir o risco, o perigo de ser e de não ser nessa empreitada, ele veio a ser o que ele é, a saber, hábil em sua atividade, em seu trabalho. Poderíamos, por fim, dizer: ele embarcou numa viagem! É exatamente o que o próprio Ortega vai falar em seguida. Ouçamos:

---

<sup>2</sup> Cf. RILKE, Rainer Maria. *Cartas a um jovem poeta*. RILKE, Rainer Maria. Tradução de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Livro de bolso, 2006.

<sup>3</sup> GASSET, Ortega Y. *La idea de principio em Leibniz*. Madrid: Alianza Editorial, 1992. p. 149-150.

A nova ideia, que vai nos esclarecer toda a série, é que em *per* se trata *originariamente* de viagem, de caminhar pelo mundo quando não havia caminhos, senão que toda viagem era mais ou menos desconhecida e perigosa. Era o viajar por terras ignotas sem guia prévio, o *hódos*, sem o *méthodos* ou guia.<sup>4</sup>

Mas, vejam isso: Caminhar sem guia, isto é, lançado em uma aventura de ser e realizar-se, com todo o risco de um retumbante fracasso! Tal atitude revela um estar jogado no mundo, em um enfrentamento com toda a sua circunstância, caso queiramos utilizar um termo caro ao filósofo.

Esse encontrar-se lançado, jogado no mundo, sem guia, no meio do caminho, na esfera de enfrentamento com toda uma circunstância, tendo que tomar decisões sem nenhuma premeditação, é estar em experiência. Experiência, em alemão, é *Erfahrung*. *Erfahren*, por sua vez, é também viajar.

Estar em experiência, no sentido da busca de uma atividade realizadora, é abrir-se às possibilidades mais próprias, àquelas em que o homem, em se apropriando de si mesmo, cumpre com aquilo para o qual foi destinado. Em outras palavras: ele se encontra consigo mesmo através do que vai se revelando em toda a sua travessia.

Tudo isso é o que vem à tona quando lemos as passagens de Ortega e também as de Rilke, em seu constante diálogo com Kappus. Somos conduzidos, em um primeiro momento, ao que podemos fazer. No entanto, ao nos defrontarmos com um texto de Agamben<sup>5</sup>, dizemos também que algo em nós vai aparecendo necessariamente, a saber, aquilo que não podemos fazer, ou melhor, que podemos não fazer.

## II

A discussão aberta por Agamben atravessa textos de Aristóteles como a *Metafísica* e também o *De anima*. Sua inspiração original parece ser Deleuze e sua ideia de que o criador é alguém que, em resistindo a se afastar daquilo que pode, por conta também de alguma ameaça externa<sup>6</sup>, continua exercendo a sua potência criadora. Embora a “resistência” aludida por Deleuze esteja de alguma maneira referida apenas a uma interrupção da potência, tornando os criadores impotentes, Agamben vai desenvolver seu

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 150.

<sup>5</sup> AGAMBEN, Giorgio. “Sobre o que podemos não fazer”. In: *Nudez*. São Paulo: Autêntica, 2014.

<sup>6</sup> AGAMBEN, Giorgio. “O que é o ato da criação”. In: *O fogo e o relato*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2018, p. 59.

trabalho a partir da afirmação de que mais brutal do que não permitir o poder fazer, a potência é, sobretudo, aquela força que age sobre a sua impotência, ou seja, sobre o que podem não fazer<sup>7</sup>. Em impedindo o seu poder não fazer, parece que tudo pode ser feito.

O que, no entanto, aparece com tal posição? Agamben vai pensar a potência na sua unidade com a impotência, o poder fazer integrado a um poder não fazer. Tais questionamentos são oriundos de uma interpretação que ele faz de Aristóteles, em um primeiro momento, na passagem do livro IX da *Metafísica*, que diz: “A impotência [adynamia] é uma privação contrária à potência [*dynamis*]. Toda potência é impotência do mesmo modo e em relação ao mesmo [de que é potência]”<sup>8</sup>.

Essa tensão entre potência e impotência, entre poder e poder-não, revela que a resistência a que se refere Deleuze não se resume apenas a uma ameaça externa, mas sim e sobretudo ao processo criativo, produtivo. É o que nos indica Agamben nesta passagem:

Acredito, porém, que a potência que o ato de criação libera deve ser uma potência interna ao próprio ato, como interno a esse deve ser também o ato de resistência. Só assim a relação entre resistência e criação e entre criação e potência se tornam compreensíveis<sup>9</sup>.

Trata-se de uma tentativa de pensar a criação desde os seus movimentos mais próprios, que trazem consigo isso que é o resistir. A resistência aparece, então, como algo que se manifesta na própria criação/produção, *poíesis*. Ela (resistência) não pode ser qualquer coisa relacionada somente a algo externo ao processo criativo/produtivo, como se este estivesse correspondendo ao que dele não fizesse parte. O ato de resistir é inerente ao processo. Sem ele, não é possível a produção, *poíesis*. Com isso, temos que todo ato criativo já traz consigo a própria resistência nele inscrita, pois o que vem à tona parece também advir de uma luta a partir da qual o que vem é o exclusivamente necessário, isto é, o que precisa ser realizado.

O que aí se revela é o fato de que toda potência já traz consigo a possibilidade de seu não exercício. Esta afirmação é decisiva, pois contra a tese dos megáricos, que afirmavam que a potência só existia no ato, Aristóteles se pergunta se os arquitetos ou médicos, por exemplo, são arquitetos ou médicos quando não estão exercendo sua arte. A admissão da potência de não, do poder não fazer, aí é decisiva, pois nos aponta para o

---

<sup>7</sup> AGAMBEN, Giorgio. “Sobre o que podemos não fazer”, p. 71.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 71-72.

<sup>9</sup> AGAMBEN, Giorgio. “O que é o ato da criação”, p. 62.

fato de que a potência não passa diretamente ao ato, não se esgotando nele. Por isso, afirma Agamben que

O que está em questão é o modo de ser da potência, que existe na forma da *hexis*, do poder sobre uma privação. Há uma forma, uma presença daquilo que não está em ato, e essa presença privativa é a potência. Como Aristóteles sustenta sem reservas, num trecho extraordinário de sua *Física*: ‘A *steresis*, a privação, é como uma forma (*eidos ti*).’<sup>10</sup>

O poder não fazer, a possibilidade do não exercício da potência, sua privação, revela esse mútuo pertencimento entre potência e impotência. Por isso, o criador está sempre na possibilidade de ser e de não ser, de fazer e de não fazer. Estar nessa possibilidade, segundo Agamben, é revelador de um sentido maior daquilo que Deleuze chamou de resistência. A resistência já está, em certo sentido, incorporada ao ato da criação. Ouçamos mais uma vez Agamben:

Podemos agora compreender de uma maneira nova a relação entre criação e resistência da qual falava Deleuze. Há, em cada ato de criação, algo que resiste e se opõe à expressão. Resistir, do latim *sisto*, significa etimologicamente “deter, manter parado”, ou “deter-se”. Esse poder que retém e detém a potência no seu movimento em direção ao ato é a impotência, a potência-de-não. A potência é, portanto, um ser ambíguo, que não só pode tanto uma coisa quanto o seu contrário, mas também contém em si uma resistência íntima e irreduzível.<sup>11</sup>

O que Agamben quer sustentar com essa passagem é exatamente uma tensão entre potência e impotência no ato mesmo da criação. Em visualizando tal tensão, o pensador afirma que “ser poeta significa: estar à mercê da própria impotência”<sup>12</sup>. Mas o que isso quer dizer? Que a possibilidade de não fazer se apresenta em tudo o que o artista faz. Aquele que só tem a habilidade e o talento nada sabe de seu poder-não. Por isso, “diante da habilidade, que simplesmente nega e abandona a própria potência de não tocar, e do talento, que pode apenas tocar, o que a maestria conserva e exercita no ato não é sua potência de tocar, mas a de não tocar.”<sup>13</sup>

A diferença entre a maestria, a habilidade e o talento apresenta-se aí de forma contundente. O criador está para além do habilidoso e do talentoso. Está para além no sentido de trazer consigo toda possibilidade do não exercício de sua atividade. O seu

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 67.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

poder não fazer o retém no ato da criação. É dessa retenção que se produz aquilo que quer vir à tona, aquilo que, enquanto produto, vem do não ser ao ser. Aquilo que, mesmo sendo em seu vir à tona, traz consigo a marca dessa tensão entre ser e não ser.

Esse movimento criador, que se retém junto ao fazer – a sua própria potência de não –, a potência da impotência, é, segundo Agamben, a própria resistência. Ela “age como uma instância crítica que freia o impulso cego e imediato da potência em direção ao ato e, dessa maneira, impede que ela se resolva e se esgote integralmente nele”.<sup>14</sup>

Caso a potência se esgotasse no ato, deixaria de ser o que ela é. Ela só é potência porque também é o seu próprio poder-não. Isso justifica o fato de um pintor ser o artista que é porque só ele, enquanto artista, criador, pode *não* não pintar. Todo pintar está referido a um poder-não. Só o artista pode *não* não poder. É a resistência do poder-não que traz consigo a possibilidade da criação. Por isso, Agamben pode dizer que “Contrariando um equívoco disseminado, maestria não é perfeição formal, mas, exatamente o contrário, é conservação da potência no ato, salvação da imperfeição na forma poética”.<sup>15</sup> Cada obra artística já carrega consigo essa marca da resistência. Ela se revela aí no espanto com o fato de que seja e antes não seja. Ela propriamente resiste na medida em que é o que é, a saber, a obra que veio à tona na produção (*poíesis*) artística. É a presença dessa estranheza que garante o fato de a obra ser uma obra de arte. Enquanto o criador, na elaboração da obra, encontra-se na tensão entre poder e poder-não, “Aquele a quem falta o gosto não consegue abster-se de algo, a falta de gosto é sempre um não poder não fazer”.<sup>16</sup>

Aquele que não está na dinâmica da arte, na *poíesis* propriamente dita, não se retém no seu poder não. Por isso, abstém-se daquilo que não pode ser feito. Ou faz de qualquer jeito, ou simplesmente faz por uma habilidade qualquer, por algum talento, crendo que, com isso, atinge a perfeição formal. Aí, neste “fazer”, não há tensão, pois o âmbito do aparecer, em que a obra pode vir a ser o que é, encontra-se fechado. O que se dispõe aí é justamente a dimensão do dado, da coisa feita, previamente determinada, fora da necessidade mais íntima que se impõe na produção. Por isso que a não remoção da potência de não é essencial à criação. A resistência, em estando presente, põe tudo em jogo no processo de criação. Somente aí, onde tudo está em jogo, a obra pode e pode não

---

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

ser. Esse balanço, segundo Agamben, é perceptível na obra. Nela, portanto, encontra-se a imperfeição. Imperfeição diz aqui o poder ser desde um poder-não. Por isso, em toda obra está inscrito aquilo que Agamben chama de sua contingência: “O que imprime na obra o carimbo da necessidade é, portanto, exatamente aquilo que podia não ser ou podia ser de outra maneira: sua contingência”<sup>17</sup>.

A palavra “necessidade” encontra-se muito bem exposta nesta passagem. Diz o pensador que há na obra “o carimbo da necessidade”. Lembremo-nos de Rilke e de seu apelo ao jovem poeta Franz Xaver Kappus: *Na sua hora mais silenciosa, pergunte a si mesmo, nas entranhas de seu ser, se morreria caso fosse impedido de escrever*. O artista, assim como a obra, está nesse balanço: Todo o real se revela em sua possibilidade de ser e de não ser. Resistir é, nessa situação, poder deixar-se atravessar pela arte de tal maneira a fazer aparecer a obra. Resistir é, na luta, isto é, na tensão entre poder e poder-não, produzir/criar. O impedimento de escrever faz com que o artista surja desde a possibilidade da morte. É o próprio poder-não se fazendo presente na potência.

### III

Essa resistência se traduz também na tensão entre mão e hábito. Agamben pensa nela a partir de uma citação do poeta Dante Alighieri, que diz: “o artista/ a quem, no hábito d’arte, treme a mão”<sup>18</sup>. Tremer é simplesmente não estar certo do caminho. É aventurar-se no seu próprio afazer. É, como dissemos anteriormente, viajar, *erfahren*, entrar em experiência, *Erfahrung*.

Quando inspirado, o artista segue um caminho que não sabe ao certo aonde vai dar. Esse seu fazer, essa sua viagem, contradiz o hábito. Inspiração e hábito são contrários. Na inspiração, transcende-se o hábito. Nela vai se instaurando algo de novo, algo que antes aí não havia, irrompendo por dentro do hábito. “Nesse sentido, a resistência da potência-de-não, desativando o hábito, permanece fiel à inspiração, quase que a impedi-la de reificar-se na obra: o artista inspirado é sem obra”<sup>19</sup>.

O artista inspirado é sem obra porque precisou se despir de tudo, esvaziar-se de todo dado em direção ao dar-se, ao produzir, *poíesis*. Quando isso acontece, dá-se o que

---

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

foi chamado de necessidade, que só surge em meio ao balanço em que o próprio real se manifesta. Aí onde o real revela o que precisa ser feito e o que pode não ser feito, instaura-se a dinâmica mesma da criação, o que Rilke chamou de *necessidade*. Só aí uma vida inteira pode ser cultivada na realização de uma atividade. Só aí se constitui o que anteriormente chamamos, como Ortega, de perito, *peritus*, a saber, aquele que, lançado numa atividade realizadora, arrisca-se no balanço entre ser e não ser e, por isso, é o experimentado, o maltratado pelas intempéries da vida.

Quando diz que a realidade é, mas poderia não ser, este poder-não, sua resistência, é o que promove todo o vir a ser, isto é, toda a obra que se põe em obra pelo artista. O artista é um *médium*, um elemento intermediário entre a arte e a obra. Sobre ele recaem todas as tensões, todos os impulsos contraditórios:

... a aparente contradição entre hábito e mão não é um defeito, mas exprime à perfeição a dúplici estrutura de todo autêntico processo criativo, íntima e emblematicamente suspenso entre dois impulsos contraditórios: ímpeto e resistência, inspiração e crítica.<sup>20</sup>

Essas tensões e impulsos, em tomando o artista, jogam-no num caminho sem método, no *hódos* sem o *métodos* ou guia. Por isso, em suas realizações, ele, tal como o grande poeta Dante Alighieri, treme. “Esse tremor é a suprema maestria”<sup>21</sup>, reforça Agamben. O tremor revela a resistência e o caminhar do artista em direção à obra. Todo o seu poder fazer e seu poder não fazer encontram-se numa tensão no fazer-se da obra, na sua realização. Por isso, diz-nos ainda Agamben:

...a potência-de-não é uma resistência interna à potência, que impede que esta se esgote simplesmente no ato e a impele a voltar-se para si mesma, a fazer-se *potentia potentiae*, a poder a própria impotência<sup>22</sup>.

O poder a própria impotência revela uma suspensão do artista no ato da realização da obra, na sua produção. O poder não fazer suspende toda atividade, impedindo que o artista se esgote no ato quando se lança diretamente ao seu encontro. Este poder-não faz com que todo poder (a potência) se volte para si mesmo. Daí a ambiguidade de se dizer, por exemplo, que “a poesia é suspensão e exposição da língua”<sup>23</sup>. Esta passagem nos

---

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 71.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 73.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

indica que em toda poesia – poderíamos estender isso a toda arte – a tensão entre suspensão e exposição faz-se presente. Ela alimenta a obra. Ela promove o aparecimento de outras obras. Ela conduz o artista a poder o seu poder não, a poder *não* não poder.

O artista, em podendo *não* não poder, conserva a potência, não a esgotando no ato da criação. Isso que não se esgota na criação, a potência que não é posta em obra, o poder-não, que se retém no ato, “É esse resto inoperante de potência que torna possível o pensamento do pensamento, a pintura da pintura, a poesia da poesia”<sup>24</sup>. A inoperosidade, conforme desenvolvimento de Agamben em diálogo travado com Aristóteles, é pensada pela tradição como autorreferência, isto é, “como o voltar-se da potência para si mesma”<sup>25</sup>. Essa potência, ou esse resto de potência, que não é passada ao ato, permanecendo livre, inoperante, pode pensar a si mesma. Trata-se de uma pura potência. Com isso, a autorreferência se põe aquém de todo esquema sujeito x objeto, pois no ato de pintar, por exemplo, o que se pinta não é um objeto do pintor. Nem o pintor é um sujeito que pinta uma pintura. A pintura, a potência da pintura, bem antes, a partir do que se chamou de resistência, de poder-não, é exposta e suspensa no ato da pintura.

#### IV

O trabalho ora desenvolvido procurou introduzir-se na relação entre potência e necessidade; atravessou a exemplaridade de Ortega e do jovem poeta Franz Xaver Kappus, a partir das cartas de Rilke; desembocou na questão acerca da inoperosidade e de sua relação com o ato da criação. Como, a partir daí, pensar a proposta de Agamben, a saber, aquela que tem como hipótese o fato de se tomar o homem como o vivente sem obra? O que se encontra em jogo nessa proposta?

O artista, no ato da criação, está suspenso (se retém) em seu poder-não. Aí ele é sem obra. Em jogo está a tentativa de compreender essa inoperosidade como um tipo de potência; uma potência que acompanha a obra, abrindo novas possibilidades. Essa inoperosidade, que considera sua própria potência de agir (tanto o poder como o poder-não), contemplando-a, “vive somente sua vivibilidade”<sup>26</sup>. Esse “viver sua vivibilidade” é um dispor-se “para aquela ausência de obra que estamos habituados a chamar de

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 79.



‘política’ e ‘arte’”<sup>27</sup>. É, diante disso, que Agamben procura pensar no que ele denomina de uma “poética da inoperosidade”, em que

Política e arte não são tarefas nem simplesmente “obras”: elas designam a dimensão na qual as operações linguísticas e corpóreas, materiais e imateriais, biológicas e sociais são desativadas e contempladas como tais<sup>28</sup>.

Como pensar, então, na poesia como modelo exemplar que deixa inoperantes todas as obras humanas? Como pensar na poesia como uma operação na linguagem que deixa inoperantes as suas funções comunicativas e informativas, abrindo, com isso, uma nova possibilidade de uso da língua? Na retenção de seu poder-não, a poesia abre novos caminhos por dentro da linguagem. Ela se revela, na sua inoperosidade, como linguagem originária, como uma linguagem da linguagem. Trata-se do dito que é dito a partir da suspensão do dizer. Nessa suspensão há uma autorreferencialidade, a própria contemplação da linguagem.

Tais problemas conduzem-nos a outras interrogações, em que em jogo encontram-se a política, a arte e a filosofia. Concluimos este breve trabalho com uma passagem apresentada no final do texto de Agamben e que merece ser meditada:

E o que a poesia realiza pela potência do dizer, a política e a filosofia devem realizar pela potência do agir. Tornando inoperantes as operações econômicas e sociais, elas mostram o que pode o corpo humano, abrem-no para uma nova possibilidade de uso<sup>29</sup>.

### Referências bibliográficas:

AGAMBEN, Giorgio. *O que é o ato da criação*. In: *O fogo e o relato*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2018.

\_\_\_\_\_. *Sobre o que podemos não fazer*. In: *Nudez*. São Paulo: Autêntica, 2014.

---

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 80.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 81.

ORTEGA Y GASSET, José. *La idea de principio em Leibniz*. Madrid: Alianza Editorial, 1992.

\_\_\_\_\_. *Meditações do Quixote*. São Paulo: Ibero-Americano, 1967.

RILKE, Rainer Maria. *Cartas a um jovem poeta*. Tradução de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Livro de bolso, 2006.

## **A arte no discurso: Entre *Fedro* e *Verdade e Justificação***

André Guimarães Borges Brandão

**Resumo:** Trata-se de um ensaio filosófico destinado à tentativa de aproximar e complementar de maneira interpretativa alguns conceitos ligados à arte da prática do discurso, os quais são tratados no conhecido diálogo platônico intitulado *Fedro*, com conceitos da mais recente concepção de verdade do filósofo alemão Jürgen Habermas, sobretudo a partir de *Verdade e Justificação*, obra de 1999, a qual fora retomada nas conferências realizadas pelo mesmo autor no ano de 2001 em Paris e em sua discussão com Richard Rorty, exposta em *A Virada Pragmática de Richard Rorty*. Correndo o risco de deixar de lado uma aproximação de teorias e paradigmas, certo de que o abismo teórico e prático entre o século IV antes de Cristo e nossos dias não pode ser facilmente suplantado, pretende-se demonstrar como que uma das temáticas conceituais do diálogo platônico se relaciona com parte do ímpeto do filósofo alemão no sentido de abandonar uma concepção discursiva da verdade e se dirigir a uma concepção pragmatista, diante da qual os conceitos de agir estratégico e agir comunicativo continuam em voga, mas sem desconsiderar a realidade do mundo da vida como referência.

**Palavras-Chave:** Eros, Retórica, Dialética, Arte, Verdade Discursiva, Verdade Pragmática, Razão Estratégica, Razão Comunicativa

### **Introdução**

O mundo contemporâneo globalizado e conectado em redes virtuais vem inserindo cada vez mais cidadãos nas discussões políticas cotidianas, o que denota uma potencialidade de ampliação das esferas públicas de discussão, mesmo que muitas vezes essas discussões permaneçam colonizadas por finalidades específicas. A possibilidade discursiva pode não ser a “natureza” humana, ao menos não como os antigos pensavam esta natureza, mas ainda parte da possibilidade interativa que nos mantém vivos.

Não há dúvidas quanto ao aumento da informação proporcionada pela rede mundial de computadores, mas não é possível afirmar o mesmo quanto à qualidade destas informações, principalmente tendo em vista a pulverização das identidades dos cidadãos. Contudo, uma parte dos cidadãos, mesmo que de maneira superficial, mantêm a temática da política constante em suas relações ordinárias. Ainda que sem o estímulo que aguça a curiosidade para se aprofundar cada vez mais nas temáticas pesquisadas - o que

favoreceria a qualidade da informação e sua transformação em conhecimento - a informação sobre o que está acontecendo neste instante no mundo nunca circulou tanto junto aos cidadãos, haja vista, sobretudo, o acesso facilitado e interativo à uma diversidade de redes sociais conectadas pelos mais diversos aparelhos eletrônicos de uso cotidiano através da rede mundial de computadores. Esse acesso informacional não evidencia imediatamente conhecimento, mas abre a possibilidade para tal, mesmo que sob o risco da colonização e da ideologização tão presentes hoje, haja vista o acesso à informação ser o primeiro passo para se inserir na cultura de maneira crítica. Sem acesso à informação que possa ampliar, apurar-se e dar coerência aos interesses, ficam restritas as possibilidades emancipatórias da aprendizagem de toda a comunidade. Não só isso. É a partir da informação que se tem a possibilidade discursiva. Isso porque sem a informação não há o que se discutir, sobretudo quando se fala de uma discussão compartilhada e pública. É sobre as informações que repousa o reconhecimento público tão necessário para o entendimento comunicativo dos participantes de dada comunidade lingüística. A informação deve ser ampliada e possibilitar a confirmação, a coesão, a coerência ou mesmo a mudança das opiniões e interesses dos cidadãos. Enfim, a informação, matéria-prima de acordos que possam vir a ser considerados válidos para manter uma sociedade coesa, está disponível, resta saber como é filtrada e se é possível transformá-la em um conhecimento considerado válido para todos os concernidos.

Além disso, enganam-se aqueles que acreditam na despolitização da sociedade civil ou na desmobilização crescente dos cidadãos como sendo um diagnóstico da contemporaneidade, pois em um Estado Democrático de Direito, no qual se problematiza o indivíduo ao ponto de entendê-lo como cidadão participante e sujeito de direitos, as condições discursivas ganham um protagonismo cada vez maior, inclusive por imposição daquilo que foi democraticamente institucionalizado. A tomada de posição política dificilmente pode ser evitada em um Estado organizado desta forma, uma vez que a omissão e o silêncio já são posicionamentos políticos que serão contabilizados na correlação de forças mediadas discursivamente. O que se quer dizer é que a identidade discursiva que considera o outro e o mundo independentes por suposição, certamente não incentiva indivíduos apáticos, mas participantes políticos que a todo tempo podem tomar posições diante de pretensões de validade levantadas. Assim ocorre em sociedades complexas e plurais, em um Estado Democrático de Direito.

Ocorre que, mesmo dada a possibilidade de mobilização diante dos potenciais discursivos que utilizam as informações conectadas em redes cada vez mais em circulação, os quais são necessários para enfrentar os naturais conflitos políticos que já se encontram abertos no próprio seio da sociedade civil, bem como, muitas das vezes, institucionalizados na forma de direitos fundamentais, ainda não sabemos usá-los ou ainda não estamos caminhando em direção da criação das condições para tal. Por exemplo, ainda não avançamos no que diz respeito à construção de desenhos institucionais que se amoldem ao próprio mundo da vida, os quais podem evitar a tendência de o próprio sistema colonizar as possibilidades da solidariedade. Embora todo poder seja manifestado discursivamente - o que deixa poucas dúvidas quanto aos benefícios do aumento das discussões políticas do cotidiano, sejam estas travadas diante de quaisquer auditórios e em quaisquer lugares da esfera pública ou privadas - o discurso constantemente trata o interlocutor como meio para suas intenções mais fluidas, inviabilizando uma troca mais sólida a partir do entendimento que o diálogo pode proporcionar. Não são poucas as vezes em que estamos inseridos em verdadeiras conversas, as quais pretendem apenas apresentar a versão dos fatos dada por cada interlocutor, mas isso não inviabiliza a possibilidade de diálogo, uma verdadeira troca de razões que leva ao entendimento e, portanto, ao aprendizado compartilhado, pois a vida impõe escolhas que só são possíveis quando nos pressupomos como membros que devem se fazer entender para agir de maneira razoável e que, para tanto, necessitam adentrar em uma estrutura linguística compartilhada intersubjetivamente. Com isso, toda individuação só se dá pela socialização intersubjetiva e comunicacional.

De qualquer forma, quanto mais se discute - por mais que muitas das discussões sejam enviesadas - mais possibilidade de entendimento. As potencialidades discursivas e a mobilização política estão presentes nas sociedades contemporâneas, é uma falácia subestimá-las, precisamos é reverter isso em efetivas possibilidades de conhecimento ou mesmo na construção das condições discursivas para que este conhecimento se dê. A referência à verdade parece ser necessária para que a troca discursiva ocorra, para que as informações desconexas, uma vez organizadas, possibilitem o conhecimento.

Diante do cenário traçado, deve-se renovar o ímpeto de investigação da arte do discurso, de sua origem, potencialidades e limites. É preciso entender quais são as potencialidades epistêmicas contidas no discurso, mas também diagnosticar quais são as

interferências que este sofre. Vale ressaltar que tratamos o termo “arte”, neste contexto, como os antigos o pensavam, ou seja, uma *technai*, um conjunto de condições que possibilitam uma atividade humana qualquer.

Como aporte interpretativo para melhor considerarmos as questões que circundam o discurso, o presente artigo aposta na aproximação e complementaridade de conceitos apreendidos tanto no diálogo *Fedro* de Platão, quanto em *Verdade e Justificação* e escritos posteriores que confirmam a posição adotada pelo filósofo alemão Jürgen Habermas. É o caso da discussão ocorrida em Paris IV (Sorbonne) em fevereiro de 2001, registrada em *A Ética da Discussão e a Questão da Verdade*, e um artigo de Habermas sobre um autor com quem protagonizou também boas discussões: *A Virada Pragmática de Richard Rorty*, contido na coletânea *Rorty e seus Críticos*, publicada em 2000 por Robert Brandom.

Iniciaremos este percurso nada fácil apresentando uma interpretação política e a possibilidade da arte na retórica em *Fedro*, bem como, os seus principais elementos e conceitos. Posteriormente, iremos adentrar na concepção pragmatista de verdade de Habermas, passando pelos motivos de abandono de uma concepção discursiva ou consensual da verdade que havia deixado em aberto desde 1973 quando de sua obra *Conhecimento e Interesse*. Ainda nesta ceara, iremos apresentar a diferenciação habermasiana entre razão estratégica e razão comunicativa, identificando a primeira como um discurso relacionado a interesses e a segunda como um discurso que tem em vista o entendimento mútuo, portanto, uma verdadeira troca discursiva no formato de diálogo e não uma simples conversa ou negociação, por mais que estas também devam ser consideradas na teoria habermasiana. Por fim, irá se oferecer a possibilidade de complementaridade entre os conceitos e argumentos levantados no diálogo e na concepção pragmatista da verdade que o filósofo alemão assume a partir de 1999.

O que está em jogo neste ensaio é a possibilidade ou não de se afastar uma disputa de argumentos e substituí-la por uma troca comunicacional em que o *Lógos* atravessa ambos os interlocutores. Bem diferente de uma simples conversa onde as pessoas apenas apresentam cada uma a sua versão dos fatos em uma verdadeira disputa argumentativa sem referência alguma, o diálogo pretende sempre ter como referência o conhecimento.

Vale ressaltar mais uma vez, a fim de que estejamos preparados ao entrarmos propriamente no diálogo de Platão, que não se pretende com este ensaio filosófico aproximar dois autores tão distantes e com teorias tão distintas e sim contribuir com a abordagem dialética que aproxima conceitos a fim de entender suas diferenças ou mesmo retirar o que há de comum nas diferenças para forjar uma complementaridade. A experimentação interpretativa utilizada neste ensaio almeja contribuir para a maior amplitude do enfoque investigativo sobre as questões relacionadas ao discurso e da possibilidade mesma deste se referir ao conhecimento.

### **A perspectiva do discurso no Diálogo *Fedro***

O assunto principal abordado em *Fedro*<sup>1</sup> não podia ser mais caro a Platão e, portanto, vinculado ao fio condutor de toda sua obra: a política, mais precisamente, a conquista política através do discurso. De início, acreditou-se tratar de um diálogo da juventude de Platão, mas depois as conclusões foram outras, as quais postulam uma obra de sua maturidade, uma vez que a temática principal e a forma como é escrito supera a fase de diálogos aporéticos da juventude do autor. De toda sorte, é um livro emblemático de um ponto de vista político, pois o argumento principal com que o personagem Sócrates se defronta é de Lísias, o qual sabemos ser considerado por Platão um sofista, irmão de Polemarco e Eutidemo, todos da família de Céfalo, a qual sofreu com a monarquia dos 30 tiranos e por isso tinha interesses declarados na Democracia como forma de governo. Lembremo-nos de ser na casa de Céfalo, no Pireu, o local onde se inicia um dos principais, se não o principal diálogo de Platão, aquele cuja temática da política e da justiça se encontra com mais vigor, *A República*<sup>2</sup>. Céfalo, pai de Lísias, é um fabricante de armas do Pireu, cidade democrata, enquanto a Acrópole, lugar de onde vem Sócrates, é oligárquica por influência de Alcebiades e Xenofontes. Desta forma, o embate que se dá entre o argumento de Lísias lido por Fedro e o de Sócrates parece simbolizar o próprio contexto de divisão política da sociedade da época.

---

<sup>1</sup> PLATÃO. *Coleção Diálogos: Fedro, Cartas, O Primeiro Alcebiades*, vol. V, Tradução de Carlos Alberto Nunes, Universidade Federal do Pará, Belém, 1975.

<sup>2</sup> PLATÃO. *Coleção Diálogos: A República*. 3ª ed. Tradução de Carlos Alberto Nunes, Universidade Federal do Pará, Belém, 2000, 327a.

O diálogo, que tem como personagens principais Lísias, Fedro e Sócrates, começa falando de *Eros*, mas posteriormente discute se é desejável escrever ou mesmo se existe uma arte na retórica. Existe uma relação aproximada entre estas duas partes do diálogo. É que, o que está em jogo é uma conquista, seja esta física ou intelectual. A alma é conduzida, seja pelo discurso, seja em uma perspectiva erótica e o que se quer no diálogo é conduzir a alma de Fedro, sendo que Lísias propõe uma forma de condução enquanto Sócrates propõe outra. Tanto a conquista sexual quanto a conquista através do discurso podem ser recíprocas ou unilaterais. Existe uma forma de conquista que tem algo a oferecer na concretude da relação, somando no aprendizado de ambas as partes, mas é preciso ter cuidado, pois muitas são as possibilidades de uma disputa ao invés da verdadeira troca.

Lísias impressionara muito Fedro com o discurso que escrevera sobre o Amor, cuja tese principal era não prestar favores ao que ama, mas ao que não ama. É desta forma que Fedro apresenta o discurso de Lísias para Sócrates:

O que vais ouvir, Sócrates, é de tua competência. Não sei como se deu, mas o fato é que o tema com que nos ocupamos gira em torno do amor. Lísias figura o caso da conquista de um belo mancebo, porém não por parte de seu apaixonado. Nisso, precisamente, consiste a agudeza de sua tese: que é preferível alguém ceder as instâncias de quem não lhe dedica amor, a entregar-se a quem o ama de verdade. (227 c).

Ocorre que as justificativas de tal tese são apresentadas por Lísias numa relação utilitarista de custo/benefício calculados apenas sob um ângulo, um lado, é o que veremos mais adiante (231 a – 234 e). Importa afirmar essa falta de reciprocidade na conquista descrita por Lísias, representada no diálogo quando Platão se refere a um *Eros* violento, aquela conquista que se dá como um rapto, onde apenas um lado é satisfeito.

Ilustrando a forma com que Lísias pretende conquistar Fedro, Platão se refere ao *Eros*, pelo discurso de Fedro, o qual quer saber se Sócrates acha verdadeiro o Mito do rapto de Bóreas, o seqüestro de Orítia por Bóreas, enquanto esta brincava com *Farmacéia* nas margens do Ilisso (229 d). Ora, em um rapto apenas uma das partes leva a cabo suas intenções, enquanto a outra é constrangida arbitrariamente a atitudes que não aceitou previamente. Ressalte-se que *Orítia* brincava com *Farmacéia*, musa protetora da fonte de mesmo nome, a qual inspira Platão a tratar da linguagem, do discurso, como *Pharmakon*, ou seja, um remédio quando direcionado a verdade, mas um veneno quando conduz almas sem esta finalidade.



Enfim, o discurso de Lísias lido por Fedro a Sócrates é justificado a partir das vantagens e desvantagens que se teria em se entregar a quem não lhe ama. Ocorre que estas vantagens e desvantagens são vistas apenas do ponto de vista daquele que se entrega, deixando de lado as vantagens e desvantagens para aquele que recebe esta entrega. Com um discurso interessado que, na verdade, apenas pretende conquistar Fedro sem nada lhe dar em troca, com um discurso que calcula as vantagens e desvantagens da entrega, sempre de um ponto de vista estratégico e tratando como instrumento aquele que recebe a entrega, Lísias afirma, entre outras coisas:

Tenho que minhas pretensões não poderão frustrar-se, justamente por eu não pertencer ao número dos teus apaixonados, pois, de regra, os amantes se arrependem do bem que tenham feito, tão logo se extinga nele o desejo, ao passo que os outros, nunca lhes chega o tempo de arrependimento, pois não é sobre a pressão de alguma necessidade, senão por deliberação refletida e pelo estudo de sua própria situação que promovem o bem do amigo no que neles estiver. (231a)

Digo mais: para teu próprio aperfeiçoamento é preferível ouvires-me a atenderes ao teu apaixonado. Pois este, contra a razão elogia o que fizeres ou falares, ou pelo receio de desagradar-te, ou por que a paixão lhe falseie o julgamento. (233a).

Evidente se tratar de um cálculo feito do ponto de vista daquele que acredita observar a relação de fora, pretendendo, de maneira neutra, retirar vantagens dela de acordo com o fim que prestabeleceu. Desconsidera-se aqui a perspectiva de um participante que pretende se entender com alguém sobre algo no mundo. Da mesma forma que um rapto, o discurso pode esvaziar o interlocutor ao invés de lhe acrescentar algo, pode lhe tomar opiniões e conceitos sem nada contribuir para o entendimento mútuo. É como se não houvesse a disposição, portanto, a *Héxis*, para efetivamente entrar no núcleo daquilo que está sendo dito ou sentido na relação entre os *Lógoi* que se atravessam. Apenas se deseja aproveitar ao máximo da relação sem compromisso algum com o aprendizado dos participantes na direção da busca compartilhada verdade. Um *Eros* violento que conduz a alma, mas não lhe oferece nada em troca.

É exatamente sobre esta conquista sem reciprocidade que o personagem Sócrates irá alertar Fedro ao longo do diálogo, pois não é só no que diz respeito aos prazeres físicos - como precipitadamente entende Fedro - que podemos ser usados como meros meios para determinados fins particulares, como também, quanto aos prazeres intelectuais de ouvir um discurso podemos ser tomados como meros instrumentos. Ora, só é possível haver troca quando se está disposto ao entendimento. Quando se pretende apenas a

satisfação, um dos lados será embriagado seja pelo canto das sereias, seja pelo canto das cigarras<sup>3</sup>.

Não é em outro sentido que, primeiro, Platão nos oferece um discurso de Sócrates que apenas reafirma o discurso de Lísias e que apenas está interessado em impressionar Fedro, assim como o próprio Lísias desejava, para só, posteriormente, apresentar uma inversão de rumo, um desvio no trajeto, uma mudança de opinião, a *Palinódia* (243b). Nos dois discursos de Sócrates este afirma estar inspirado pelas musas, mas reconhece que no primeiro (237b), assim como no de Lísias, estava, na verdade, pensando apenas em causar boa impressão em Fedro, sem nada importar com a verdade, portanto enfeitiçado, embriagado, entorpecido por esta intenção que ofende *Eros*.

Porém não foi isso que Lísias afirmou em seu discurso, nem tu no que pronunciaste depois de haveres encantado minha boca. Se *Eros* é um dos deuses ou algo divino, como realmente é, de nenhum jeito poderá ser pernicioso. Ora, nos discursos proferidos agora mesmo a seu respeito, ele é apresentado como tal. Nesse ponto ambos ofenderam profundamente *Eros*. De resto, são de uma ingenuidade nunca vista. Dado que nada digam de são nem verdadeiro, assumem ares de quem vale alguma coisa, na esperança de iludir meia dúzia de homúnculos e adquirir prestígio a custa deles. Por isso amigo preciso purificar-me. (242e–243a).

É apenas no seu segundo discurso que o personagem Sócrates pretende aproximar *Eros* de *Philia*. É possível conceber *Eros* sem violência? Passando pelo elogio da loucura, quando divina (244a–245c), e pela natureza da alma (245c–246b), a ideia é mostrar que a reciprocidade é importante para que tenhamos em vista a verdade. Existe uma possibilidade de a Alma ser conduzida por *Eros*, mas não como ocorre em um rapto.

Não é razoável colocar a loucura apenas como algo sentido pelos apaixonados enquanto deliram pelo objeto de suas lascívia. É possível uma loucura inspirada pelos deuses e, portanto, semeadora da verdade e do contato com a realidade. Ora, ser tomado por esta inspiração divina é algo desejável. Portanto, não é a loucura um elemento que poderá justificar nunca se entregar àquele que está tomado pelo delírio da paixão, pois também é esta loucura que permite o acesso a verdade.

Tudo isso, e muito mais ainda, eu poderia citar dos bons efeitos do delírio inspirado pelos deuses. Não há motivos, pois, de nos arretermos dele nem de nos perturbarmos com a doutrina segundo a qual o amigo ponderado deve ser preferido ao apaixonado e delirante.

---

<sup>3</sup> Platão narra este mito contando que os homens ficavam completamente embriagados com os cantos das musas e esqueciam de comer e de beber vindo a falecer. Destes homens que surgiu a cigarra, a qual não tem necessidade de comer, bem como cantam até sua morte (259 c).

(...) De nossa parte, só nos cumpre demonstrar a tese oposta, a saber: que esta espécie de delírio nos foi dada pelos deuses para nossa maior felicidade. É certo que tal demonstração não agrada aos espíritos fortes, esses homens terríveis, mas para os sábios será bastante convincente. O ponto está, inicialmente, em alcançar a verdade a respeito da natureza da alma, assim divina como humana, pela observação de seus atos e afecções. (245 c).

Após deixar claro que a loucura do *Eros* pode vir a ser uma inspiração que tem em vista a verdade e a realidade, possibilitando, inclusive, uma boa troca com aquele que pretende se entregar, Platão passa a conceber a Alma como a busca do melhor equilíbrio entre o cocheiro e seus dois cavalos, portanto como a melhor busca da verdade:

Deste modo é que devemos expressar-nos: assemelha-se a uma força natural composta de uma parilha de cavalos alados e de seu cocheiro. Os cavalos dos deuses e os respectivos aurigas são bons e de elementos nobres, porém os dos outros seres são compostos. (...) depois, um dos cavalos da parilha é belo e nobre e oriundo de raça também nobre, enquanto o outro é o contrário disso, tanto em si mesmo como por sua origem. (246 a-246 b).

A boa condução da alma se dá a partir da harmonia entre o cocheiro e os dois cavalos. Há certa resistência do cavalo que não é de boa raça, mas este também se mostra dócil depois de passar pelas punições do cocheiro. A humildade prevalece no fim das contas e é possível que a alma ganhe asas quando se entende a função de cada parte. Só é possível a troca entre o amado e o amante, e entre o cocheiro e os cavalos, a partir do momento em que nascem as asas na Alma. Todos os elementos da alma têm sua atividade própria e, por isso, precisam ser levados em consideração reciprocamente. O amante que não considera o amado ou o amado que desconsidera o amante impede que a alma ganhe asas, ficando a girar em volta da terra por muito tempo para no fim acabar embaixo dela. É preciso que o *Eros* ganhe a presença da *Philia*, é preciso que o cavalo rebelde seja bem conduzido pelo cocheiro, pois assim deixa de ser violento.

Quando se aproximam dele, espicha a cabeça, levanta a cola, morde o freio e os arrasta despidoradamente. Porém o auriga, com maior confusão do que da outra vez, como detido pela corda da barreira, puxa com mais força, ainda, o freio do cavalo turbulento, ensanguenta-lhe a língua insolente e a mandíbula, obriga-o a encostar no chão as pernas traseiras e as ancas, infligindo-lhe, com isso, bastante sofrimento. Depois de várias tentativas nesse sentido, cede o cavalo vicioso em sua selvageria e, tornando dócil, acompanha o previdente cocheiro, para ficar possuído de pavor à vista do belo menino. Só então é que a alma do amante segue empós do amado, toda temor e acanhamento. (254 e).

Desta forma, Platão, através do personagem Sócrates, deixa claro a Fedro que os argumentos de Lísias não se mantêm quando percebemos que eles levam a uma não reciprocidade entre amante e amado. Ora, quando desconsideramos os apaixonados no ímpeto de nos entregarmos àqueles que não nos amam, a alma não ganha asas, definitivamente nada se ganha com isso, sobrando apenas a mesquinhez de um olhar estratégico que só pensa em si mesmo.

São essas, jovem, as grandes e divinas bênçãos que te ensinará a amizade do seu apaixonado. Quanto à intimidade com quem não ama, aguada com a sabedoria mortal que se ocupa de interesses precípeis e de nenhum valor, só gerará na alma do amado a mesquinhez que as multidões exalçam como virtude e que será causa de ela vir a rolar durante nove mil anos à volta da terra, para acabar embaixo da terra como sombra privada da razão. (256e).

Continuando o diálogo, após tratar da relação entre apaixonados e da possibilidade da verdadeira troca entre estes, afastando o argumento calculista de Lísias, Platão abre a segunda parte do diálogo colocando na boca de Sócrates que o *retor* (orador) deve ser instruído e bem informado sobre o tema que irá discorrer. Fedro logo levanta que já ouvira dizer que um orador não necessariamente precisa saber a verdade daquilo que diz. É que Fedro sabe da existência de vários oradores, inclusive seus irmãos, que não se preocupam com a verdade, e mesmo assim são considerados grandes sábios nas assembléias populares. Ocorre que, para Sócrates, até para convencer é necessário conhecer. Até para persuadir é necessário ter em vista a verdade.

De modo geral, a retórica não é a arte de conduzir as almas por meio da palavra, e isso não apenas nos tribunais e em outras reuniões públicas, como também nos ajuntamentos particulares, sempre igual a si mesma nos grandes e nos pequenos assuntos, e cujo emprego, digo, aplicação honesta, não é menos meritória nos negócios sérios que nos de menor valia? (261 b).

O discurso é a condução de almas e sobre este existe uma arte, a *psicagogia*. É preciso ter em vista a verdade até quando se pretende iludir o outro. Se não fosse assim, o próprio retórico iria enganar a si mesmo e não poderia manter o discurso que intenciona, uma vez não ter referências para se apoiar a fim de distinguir semelhanças e dessemelhanças em um processo contínuo de aprendizagem.

Logo, quem quiser enganar os outros, sem deixar-se iludir, terá de conhecer a semelhança e a dessemelhança das coisas. (...) Logo, quem conclui em desacordo com a realidade e acaba por enganar-se, só erra por efeito de certas semelhanças. (...) Então, companheiro,

quem não conhece a verdade e só se afana no rasto da opinião, tornar-se-á ridículo, ao que parece, por desconhecer a arte. (262a-c).

Até na retórica existe uma arte que deve ser seguida sob pena de não cumprir com competência a função a que se destina. Se ser dialético é se colocar na possibilidade da verdade, até para persuadir é preciso dialética. Existe, portanto, uma arte tanto na retórica quanto na dialética que nos obriga a manter a referência a um ponto fixo designado como verdade ou realidade. Vale lembrar que Platão apresenta duas etapas do processo dialético, quais sejam, a concentração e a divisão. Com isso, pretende afastar o reducionismo que entende a dialética apenas como uma repartição.<sup>4</sup> Aqueles que trocam são aqueles que se colocam na possibilidade de a verdade atravessar o *Lógos* de ambos os interlocutores. Só assim é possível o aprendizado, fora disso o que temos é uma conquista sem reciprocidade, uma conquista que não planta a semente da sabedoria no interlocutor, um discurso estéril por não ser capaz de fecundar algo que extrapole os interesses mais imediatos daqueles que discursam e que compartilham esta existência, dando coerência e coesão a seus interesses a partir das informações que recebe. O discurso sem a arte da dialética, a qual se dirige a verdade, não é digno do esforço em prol do entendimento.

Eis aqui, Fedro, o de que me declaro apaixonado: esse processo de divisões e aproximações. Com isso aprendo a falar e a pensar. E se encontro alguém que se me afigura com a aptidão de dirigir a vista para a unidade e a multiplicidade naturais, sigo-lhe o rasto tal como se um deus ele fosse. Quem for capaz de semelhante coisa – só Deus sabe se estou ou não com a razão – mas, até ao presente dou-lhe o nome de dialético. (266c).

Concluimos esta breve exposição de algumas partes do diálogo e de algumas discussões em torno das quais giram as interpretações de alguns dos conceitos tratados na obra com mais uma citação das palavras do personagem Sócrates, deixando clara a possibilidade instrutiva do discurso quando utilizado com arte, portanto, tendo em vista a verdade. Outros discursos que não se utilizem da arte não passam de discursos sem pai, os quais servem apenas àquele que os pronunciaram de maneira estratégica, utilizando os interlocutores como meros meios de fins dados.

---

<sup>4</sup>Em 265 d, bem como em 265 e, Platão desenvolve estas duas etapas da dialética de maneira diversa do que ocorre no diálogo *Sofista*.

(...) os discursos escritos para serem estudados ou pronunciados com fins didáticos, e que são verdadeiramente escritos na alma, tendo como tema o justo, o belo e o bom, são os únicos eficientes, perfeitos e dignos de consideração e merecedores de serem denominados filhos legítimos de seu autor, em primeiro lugar, os que nele vivem como invenção de seu próprio espírito; (278a).

### **Concepção pragmatista da Verdade em Habermas**

Habermas é um filósofo alemão, herdeiro da Escola de Frankfurt, onde foi assistente de Adorno, sendo, portanto, desde jovem, envolvido com a perspectiva crítica de uma leitura kantiana de Marx. O diagnóstico marxista da reificação do humano e do trabalho no contexto da produção do fetichismo da mercadoria passa a considerar a própria razão como reificada, pois o ímpeto do esclarecimento próprio da modernidade nos levou a um modo de pensar calculista e cientificista, intencionado a matematizar e decodificar a natureza a partir da especulação racional. O ser humano acreditou ser algo diferente da própria natureza, mais ainda, acreditou ser um projeto paralelo e superior à natureza. Habermas não deixa de lado este diagnóstico.

Ocorre que, diante deste cenário, não tardou a filosofia alemã desta época, ao menos através da Escola de Frankfurt, na figura de um de seus mais ilustres membros, Theodor Adorno, bem como a partir do diagnóstico sobre as capacidades de uma razão reificada, apresentar uma dialética negativa, além de iniciativas que se aventuravam nos mares da teoria da arte ao invés de seguir a linha de uma crítica da razão que não fosse desconstrucionista e pudesse reerguer expectativas modernas deixadas de lado, mas que ainda não se cumpriram. Ora, não que se tratasse propriamente de uma *fuga mundi*, mas, definitivamente, esse modo de pensar não combinava com a forma com que Habermas entendia as coisas, pois o abandono precoce da investigação crítica do conceito de razão, sobretudo quando este fora investigado apenas por um ângulo muito restrito, deixa de considerar a modernidade como um projeto inacabado, deixando para trás vários dos seus potenciais ainda em aberto, potenciais, inclusive, epistêmicos.

Pois bem, Habermas não pestanejou ao se envolver numa teoria eclética, seguidora dos preceitos da filosofia crítica juntamente com a capacidade epistêmica advinda da linguagem ordinária, a qual, além de ser a base para pensarmos os conflitos morais cotidianos, bem como os conflitos políticos atuais e suas justificações, não deixa o conhecimento de lado. Portanto, sem cair na aporia estética, ainda com ambições no

sentido de uma releitura da razão prática kantiana, que almeja um cognitivismo ético, o nosso autor desenvolve sua teoria do agir comunicativo a partir de uma perspectiva pragmático-formal do discurso. Contudo, todo este arcabouço normativo que pretende, inclusive, reler o imperativo categórico de um ponto de vista discursivo, não deixa de lado uma concepção de verdade discursiva que figura como pano de fundo, pelo menos desde 1973 com *Conhecimento e Interesse*. Em *Verdade e Justificação* (1999), como também em outros textos posteriores que ratificam a posição assumida nesta obra (2000 e 2001), Habermas retoma esta discussão, a qual sempre tem como fio condutor o uso da linguagem como comunicação.

A linguagem ordinária é o *locus* de onde surge a possibilidade epistêmica. A fala que, para buscar entendimento, pressupõe idealizações pragmáticas é um proceder diante do mundo da vida, uma tomada de posição diante dos acontecimentos. Uma fala que pretende, portanto, performaticamente, levantar pretensões de validade em um jogo de linguagem<sup>5</sup> de uma comunidade de falantes. Ora, esta fala, necessariamente, leva em consideração o entendimento, pois gera uma expectativa no interlocutor, haja vista participar da mesma estrutura simbólica. É preciso levar em consideração o outro para poder se colocar disposto a trocar discursivamente. Estes atos de fala que pretendem o entendimento, uma vez que performáticos, são chamados ilocucionários<sup>6</sup>. Eles levam em conta uma perspectiva da linguagem em seu uso comunicativo, a qual não é nem sintática, sempre direcionada a uma designação em um mundo como um estado de coisas, nem semântica, ligada a um significado normativo, mas pragmática, pois relacionada com os participantes que levantam pretensões de validade no mundo da vida contando com a tomada de posição do outro. Como a individuação só se dá a partir de uma socialização que é necessariamente mediada por atos de fala ilocucionários, estes devem reconstituir estruturas simbólicas que se apresentam não só para sua consciência, mas também para a consciência de um outro, caso queiram se entender no mundo da vida.<sup>7</sup> Portanto, sob pena de contradição performativa, todos usam de forma compartilhada da mesma estrutura

---

<sup>5</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. *Coleção Os Pensadores: Investigações Filosóficas*, Tradução de José Carlos Bruni, São Paulo: Abril Cultural, 1975, p. 22-23.

<sup>6</sup> AUSTIN, J. L. *Quando Dizer é Fazer: palavras e ação*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

<sup>7</sup> HABERMAS, Jürgen. "Individuação através da socialização. Sobre a teoria da subjetividade de George Herbert Mead". In: *Pensamento Pós-Metafísico: estudos filosóficos*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, p. 183.

simbólica, podendo se entender quanto a um mundo objetivo pressuposto intersubjetivamente.

Participa o autor alemão da chamada virada linguístico-pragmática, a qual se torna questão central de toda a filosofia, uma vez que não podemos ter um contato direto com a realidade em si mesma sem a mediação discursiva. Manfredo de Araújo Oliveira conceitua bem esta virada quando diz que

A linguagem se tornou, em nosso século, a questão central da filosofia. O estímulo para sua consideração surgiu a partir de diferentes problemáticas: na teoria do conhecimento, a crítica transcendental da razão foi, por sua vez, submetida a uma crítica e se transformou em ‘crítica do sentido’ enquanto crítica da linguagem; (...)

Isso significa dizer que a pergunta pelas condições de possibilidade do conhecimento confiável, que caracterizou toda a filosofia moderna, transformou-se na pergunta pelas condições de possibilidade de sentenças intersubjetivamente válidas a respeito do mundo.<sup>8</sup>

Ocorre que não é de qualquer forma que o autor alemão participa dessa reviravolta, esta é a premissa central de todo o presente ensaio filosófico - Habermas não abre mão do potencial epistêmico que se pode acessar a partir do choque discursivo. Mantém-se assim a referência à verdade. Como veremos, autores como Richard Rorty, embora também aderindo ao mesmo ímpeto linguístico-pragmático, chegam ao ponto de afirmar ser prescindível uma concepção da verdade, uma epistemologia mesmo que fraca, de um ponto de vista do realismo que a caracteriza. Ora, Habermas não está disposto a abandonar esta possibilidade, pois conjuga verdade e justificação sem que uma seja assimilada ou sombreada pelo outra.

Não nos interessa nesse ensaio entrar propriamente nas justificativas normativas que se relacionam com este potencial epistêmico ou se de fato se trata de um potencial epistêmico, mas sim investigar a concepção de verdade advinda das mesmas premissas. Certamente, é uma epistemologia fraca que se dá a partir dos potenciais da linguagem ordinária, contudo, é preciso salientar que a concepção de verdade tem um caráter consensual ou discursivo em *Conhecimento e Interesse* (1973) e um conteúdo mais pragmatista a partir de *Verdade e Justificação* (1999). Por que dessa mudança? O próprio Habermas traça um paralelo entre as duas obras: “O presente volume reúne trabalhos

---

<sup>8</sup> OLIVEIRA, Manfredo de Oliveira. *Reviravolta Linguístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 11 e 13.



filosóficos escritos entre 1996 e 1998, que retomam o fio condutor de uma reflexão interrompida desde *Conhecimento e Interesse*<sup>9</sup>.

Em *Conhecimento e Interesse*, Habermas defende uma concepção de verdade fundada apenas nos argumentos. Ainda sem o conceito de mundo da vida, a verdade é entendida como pretensões de validade fundamentadas discursivamente sem relação alguma com uma realidade referenciada: “As fundamentações não têm nada a ver com a relação entre enunciados particulares e a realidade, mas antes de tudo com a coerência no interior de um sistema linguístico”<sup>10</sup>. O critério de verdade fica obliterado no seio do discurso, passando a se confundir com a própria justificação racional. Assim, falta a referência à realidade fora do discurso. Habermas logo percebeu as dificuldades que enfrentaria com possíveis objeções que, inclusive, juntá-lo-ia com filósofos com os quais protagonizou importantes debates, como Richard Rorty, já mencionado, e John Rawls, o qual recebe como objeção de Habermas exatamente o abandono epistêmico que procede de seu *Liberalismo Político* em uma concepção apenas restrita de política. Desta forma, Habermas procede a passagem de uma concepção discursiva de verdade para uma concepção pragmatista de verdade.

Parte da nova concepção de verdade apresentada em 1999 em *Verdade e Justificação* está associada, é verdade, a toda pragmática linguística que Habermas vinha assumindo desde o início da década de 70, mas que só apareceu de um ponto de vista teórico mais tarde. Contudo, não se dá somente por conta disso. Parece que a questão é um pouco mais complexa e tem que ver com a melhor relação entre verdade e justificação discursiva.

De outro, trata-se da questão epistemológica do realismo: como conciliar a suposição de um mundo independente de nossas descrições, idêntico para todos os observadores, com a descoberta da filosofia da linguagem segundo a qual nos é negado um acesso direto, não mediatizado pela linguagem, à realidade “nua”.<sup>11</sup>

Trata-se de relacionar a verdade com a aceitabilidade racional, mas sem perder de vista uma referência a uma realidade como ponto fixo, mesmo que suposto. Não existe

---

<sup>9</sup> HABERMAS, J. *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004, p. 07.

<sup>10</sup> HABERMAS, Jürgen. “Wahrheitstheorien” (1973), in *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984, pp. 136, 171.

<sup>11</sup> HABERMAS, J. *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*, p. 08.

um mundo objetivo que se apresenta à nossa contemplação, mas isso não significa que inexistente a possibilidade de supor este mundo objetivo discursivamente a partir de um mundo da vida compartilhado simbólico e intersubjetivamente. Assim, não caímos nem numa perspectiva demasiadamente objetiva daqueles que observam de fora do processo da realidade, nem em uma perspectiva subjetivista que constrói a realidade ao ponto de confundi-la com o próprio discurso.

Há duas ideias que têm de ser integradas na mesma estrutura conceitual. Por um lado, o viés pragmático não nos permite duvidar da existência de um mundo percebido independentemente de nossas descrições e visto como o mesmo para todos nós. Por outro lado, não nos é possível sair do círculo de ‘nossa’ linguagem, de modo que nosso conhecimento falível não pode ter justificações fundamentais.<sup>12</sup>

Fora precisamente essa a preocupação de Habermas ao deixar para trás uma concepção discursiva. É que essa concepção acabava por assimilar a verdade à própria justificação racional ou aceitabilidade racional, reduzindo assim a realidade a algo apenas convencional, portanto, dependente de enunciados emitidos em cada contexto. Poderia se pensar a partir desta primeira concepção de verdade de Habermas, assim como faz Richard Rorty, a possibilidade mesma de abandonar as pretensões epistêmicas, haja vista o conceito de verdade se assimilar àquilo que é ratificado no discurso, partindo assim para um certo relativismo etnocêntrico. Contudo, Habermas pretende se afastar desta possibilidade e é por isso que acrescenta um caráter pragmático a sua concepção de verdade.

Entretanto, se concebêssemos a verdade como uma possibilidade justificada de afirmação (*justified assertibility*), desconsideraríamos um aspecto importante daquilo que nós efetivamente fazemos quando alegamos a verdade de algo: a verdade que alegamos para uma proposição aqui e agora, no nosso contexto e na nossa linguagem, deve transcender qualquer contexto dado de justificação.<sup>13</sup>

Habermas não poderia admitir a ameaça de relativismo contida em uma concepção discursiva de verdade. Não que a justificação racional deva ser afastada, pelo contrário, ela está intimamente relacionada com a verdade, sendo que esta depende daquela para produzir seus efeitos, uma vez que não temos acesso imediato ou direto à realidade sem

---

<sup>12</sup> HABERMAS, J. *A Ética do Discurso e a Questão da Verdade*. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo, Martins Fontes, 2007, p. 56.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 59.

a mediação da linguagem simbólica, como já afirmado e diagnosticado pela reviravolta pragmático-linguística. Não basta a justificação de uma proposição para que esta imediatamente seja considerada verdadeira. Se assim fosse, perderíamos qualquer possibilidade de referência a uma realidade fixa por mais que suposta, restando poucas possibilidades de nos entendermos sobre algo no mundo.

Desta forma, com a ameaça de ver as possibilidades intersubjetivas prejudicadas, Habermas lança mão de outra concepção de verdade: “Reformulei o antigo conceito discursivo de verdade, que não é errado, mas é pelo menos incompleto. A redenção discursiva de uma legação de verdade conduz a aceitabilidade racional, não à verdade”.<sup>14</sup>

Verdade e justificação se entrelaçam no mundo da vida, um pano de fundo cultural em que todos podem levantar pretensões de validade, bem como tomar posições discursivamente a partir do ponto de vista do participante: “A relação intrínseca entre verdade e justificação é revelada pela função pragmática de conhecimento que oscila entre práticas cotidianas e os discursos”.<sup>15</sup>

Habermas se utiliza do conceito de mundo da vida de Husserl<sup>16</sup>, no intuito de relacionar verdade e justificação de maneira pragmática. Uma vez que todos compartilham no mesmo mundo de certo “saber de uso” que se faz presente intersubjetivamente (mundo da vida), é possível pressupor uma certa objetividade voltada ao entendimento. Não podemos confundir o ponto de vista de um observador, o qual não se coloca na interação, com a perspectiva do participante que deve decidir no aqui e agora sobre pretensões de validade levantadas. Não se fala mais de um mundo objetivo puro a não ser por suposição, na intenção de favorecer ao aprendizado pragmático advindo do discurso. É o mundo da vida – um saber implícito daqueles que são participantes dos jogos de linguagem – que permite a referência a um suposto mundo objetivo. É a atitude performática do participante do discurso que resguarda a possibilidade de confrontação a partir da mesma realidade e não a capacidade racional de um observador apenas visto de maneira monológica e na primeira pessoa.

Essa arquitetônica do ‘mundo da vida’ e do ‘mundo objetivo’ é acompanhada de um dualismo metodológico entre compreender e observar. (...) Enquanto nós, como observadores, nos referimos por assim dizer “do exterior” aos objetos no mundo, as práticas do mundo da vida regidas por regras são acessíveis apenas à compreensão

<sup>14</sup> HABERMAS, J. *Ibidem*, p. 60.

<sup>15</sup> HABERMAS, J. *Ibidem*, p. 63.

<sup>16</sup> HABERMAS, J. *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*, p. 19.

hermenêutica de um participante que adotou uma atitude performativa. (...) De resto, visto que todas estruturas simbólicas do mundo da vida se diferenciam a partir do *médium* da linguagem, a análise do uso linguístico orientado pelo entendimento mútuo, feita na perspectiva dos participantes, fornece a chave para a rede das práticas do mundo da vida como um todo.<sup>17</sup>

As condições de justificação são idealizadas de maneira contrafactual, ou seja, o participante do mundo da vida tem em mente uma comunidade de falantes na qual se move discursivamente, de modo que sua fala reconstrói o caminho linguístico de um possível interlocutor, mesmo enquanto pensamento. Realidade e linguagem estão imbricados de tal modo que só é possível pensar a manifestação da verdade, bem como um contato com uma *suposta* realidade, a partir da mediação linguística. Habermas sabe desta imbricação, ocorre que não quer deixar com que ela apague os elementos referenciais da verdade e da objetividade. Se a linguagem sombreia a realidade, qualquer acordo, por mais injusto que seja, pode ser considerado a verdade, basta estar conectado a um dado contexto, pretender racionalidade e ter a aceitação dos interlocutores. Na realidade, sequer precisaríamos da verdade, falaríamos, quando muito, em correção normativa. A validade é assimilada à correção de tal modo que a suposição da realidade é impossível fora dos contextos locais. Habermas se contrapõe a esse etnocentrismo, advindo principalmente de Richard Rorty, o qual abandona a objetividade e toda possibilidade normativa que ultrapasse o contexto de ação. “Tão logo o conceito de verdade é eliminado em benefício de uma validade para nós dependente de um contexto, fica faltando o ponto de referência normativo, necessário para explicar por que um proponente deveria tentar procurar acordo para ‘p’, para além da fronteiras de seu próprio grupo”.<sup>18</sup>

Habermas ainda vai mais longe em sua polêmica com Richard Rorty em *A Virada Pragmática de Richard Rorty*, deixando claro o que ele pretende com essa nova concepção de verdade, desta vez pragmática e não só discursiva. Um ponto fixo a ser referência do discurso não é o discurso, é algo manifestado, propiciado pelo discurso. Sem isso não conseguiríamos seguir discursivamente. Contamos que somos participantes de um mundo da vida, compartilhamos razões ao ponto de podermos pressupor um mundo

---

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 24-25.

<sup>18</sup> HABERMAS, Jürgen. “A virada pragmática de Richard Rorty: Contextualismo, razão e naturalização”. In: SOUZA, José Crisóstomo de (org). *Filosofia, Racionalidade, Democracia: os debates Rorty & Habermas*. São Paulo: Unesp, 2005, p. 209.

objetivo para nos orientarmos pragmaticamente e, portanto, diferenciarmos o peso que damos aos sentidos apreendidos:

A orientação para uma verdade incondicional, que compele os participantes de uma argumentação a pressupor condições ideais de justificação, e exige deles um sempre crescente descentramento da comunidade de justificação, é um reflexo desta outra diferença – requerida no mundo vivido – entre acreditar e saber; esta distinção se baseia na suposição, ancorada no uso comunicativo da linguagem, de um mundo objetivo único.<sup>19</sup>

Enfim, é importante destacar que a nova concepção de verdade de Habermas não deixa de considerar um mundo objetivo suposto, não correspondencial, mas também envolve a realidade quando afirma que este mundo se dá a partir de um mundo da vida compartilhado intersubjetivamente, onde todos são considerados participantes e não sujeitos de capacidade racional monológica. Diferentemente de uma concepção que aposta apenas em uma aceitabilidade racional discursiva, a concepção pragmatista da verdade considera o movimento da prática e seus efeitos inevitavelmente aprendidos. A pensamento é submetido à necessidade da ação em um mundo da vida compartilhado intersubjetivamente.

A novidade de *Verdade e Justificação* está em que desde então é o mundo da vida que exige que se aceda à discussão, e não mais a lógica da pesquisa científica. Melhor: o próprio conceito de ‘mundo objetivo’, que se situa no horizonte do discurso científico, é essencialmente mediatizado pelo ‘mundo da vida’. É sobre a base do realismo natural (*fancier*) do mundo da vida e do conceito corrente de verdade que nele se enraíza, que o mundo objetivo – que não PE nada mais para a ciência do que uma ‘antecipação formal’ – pode adquirir uma certa densidade. Para as questões de verdade é doravante o mundo da vida que prima sobre a ciência.<sup>20</sup>

Habermas não pretende ficar preso em um subjetivismo convencionalista que poderia vir a gerar um relativismo em termos epistemológicos, pois afastado da realidade, mas também não acredita em uma objetividade que advém de uma correspondência ou adequação com a natureza em si mesma, pois sabe da imbricação entre pensamento e linguagem, entre verdade e justificação.

---

<sup>19</sup> HABERMAS, Jürgen. *Ibidem*, p. 202-203.

<sup>20</sup> PICHÉ, Claude. “A Passagem do Conceito Epistêmico ao Conceito Pragmatista da Verdade em Habermas”. In. ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite & Ricardo José Corrêa Barbosa (orgs). *Filosofia Prática e Modernidade*. Rio de Janeiro: EdUERj, 2003, p. 24.

Ora, a novidade de *Verdade e Justificação* não reside no abandono puro e simples do recurso à justificação racional, que estava no coração da teoria epistêmica. Ao contrário, para Habermas, na ausência de todo contato – não mediatizado pela linguagem – com a coisa mesma, a troca de argumentos permanece a única maneira aceitável de resolver as questões litigiosas. A teoria discursiva da verdade é pois conservada em seu princípio, embora seja ao mesmo tempo declarada insuficiente pelo fato de que os resultados aos quais a discussão chega permanecem sempre hipotéticos.<sup>21</sup>

Por fim, antes de adentrarmos propriamente na conclusão deste ensaio filosófico, cumpre-se registrar que a concepção pragmatista da verdade tem que ver com o uso no discurso de um agir comunicativo não estratégico. Habermas prestigia uma razão comunicativa que busca o entendimento mútuo, diferenciando-se de uma razão estratégica, calculista, interessada, a qual se dá apenas com respeito aos fins predispostos. Uma concepção pragmatista de verdade só poderia levar em consideração uma interação comunicativa, pois esta de fato troca razões tendo em vista o entendimento, portanto, levando em consideração o interlocutor como um fim em si mesmo e não apenas, de maneira estratégica, o considerando como um instrumento para ratificar uma opinião preestabelecida na direção do sucesso.

O discurso deve levar em consideração um aprendizado através do entendimento. A troca discursiva ocorre quando o *Lógos* de todos os concernidos é atravessado. Assim é o diálogo. Fora disso, apresentamos versões e pretendemos ratificá-las a toda sorte, utilizando de qualquer subterfúgio discursivo, mesmo que em desconsideração do próprio conhecimento, da efetiva possibilidade de verdade. O modo estratégico de atuar não considera atos ilocucionários, aqueles que se direcionam ao entendimento, diferente do que ocorre com o agir comunicativo.

Falamos então de agir comunicativo quando agentes coordenam seus planos de ação mediante o entendimento mútuo lingüístico, ou seja, quando eles se coordenam de tal modo que lançam mão das forças de ligação ilocucionárias próprias dos atos de fala. No agir estratégico, esse potencial de racionalidade comunicativa permanece inutilizado, mesmo quando as interações são linguisticamente mediadas. Como aqui os envolvidos coordenam seus planos de ação mediante uma influência recíproca, a linguagem não é empregada comunicativamente no sentido já explicado, mas de forma orientada a *consequências*. Para a análise desse uso de linguagem as chamadas perlocuções fornecem uma chave apropriada.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>22</sup> HABERMAS, J. *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*, p. 118.

Desta forma, é preciso ter em mente que a concepção pragmatista da verdade apenas pode surgir de uma troca discursiva que tem em vista o entendimento intersubjetivo a partir de uma razão comunicativa. Mantém-se aberta a possibilidade normativa advinda de um potencial epistêmico fraco que tem por base a necessária relação da linguagem ordinária com a realidade compartilhada.

## **Conclusão**

A consciência de si mesmo só é possível a partir do reconhecimento do outro, está aí uma inegável força que devemos considerar enquanto participantes de discursos que se dão em esfera pública compartilhada. Como seres humanos que se utilizam de símbolos para viver, a realidade só é acessível através da linguagem. Esta intersubjetividade discursiva contém em seu uso - sobretudo no uso ordinário - a possibilidade do entendimento, de um aprendizado que se relaciona com o próprio conhecimento humano. O diálogo é a maneira pela qual a troca discursiva acontece na direção do conhecimento, o *Lógos* dos interlocutores é atravessado por uma força que atrai a alma daqueles que intencionam o entendimento. Pragmaticamente falando, somos defrontados com escolhas e decisões que devemos proceder no cotidiano, inclusive no que se refere às decisões políticas, as quais exigem certo grau de entendimento acerca de um mundo da vida, pano de fundo destas tomadas de posição. Levantam-se pretensões de validade, as quais são reconhecidas ou não pelos participantes de jogos de linguagem a partir das críticas que proferem em tomadas de posição. Este potencial já se encontra contido nos atos de fala e tem mais probabilidade de ser acessado uma vez que as discussões acerca da política são cada vez mais utilizadas pelos cidadãos de maneira geral.

No entanto, a troca discursiva ocorre no discurso, sendo que o aumento de informações propicia uma amplitude maior dos discursos travados em esfera pública. Para que este discurso possa mesmo ser visto como um diálogo e ter a potencialidade de trocar razões, não pode ser tomado por interesses outros que não aqueles que dizem respeito especificamente ao objeto tratado pelos concernidos. Muitas vezes ocorre de os discursos serem colonizados por interesses outros que se apoderam dos procedimentos que deveriam incentivar a troca, passando assim a conflagrar uma disputa por versões. Habermas chama isso de colonização do mundo da vida.

Um modo de pensar que conduz almas, mas sem aprendizado algum, pois estratégico e calculista, fechado em uma meta que desconsidera a reciprocidade das razões levantadas, defendendo interesses particulares em oposição a uma razão pública, portanto, sem compromisso com a realidade compartilhada, tenta obscurecer as possibilidades da liberdade comunicativa, mas a luz sempre aparece por entre as frestas.

Platão tem toda uma obra realizada no formato de diálogos. Seu mestre e personagem principal de suas obras, Sócrates, não nos deixou nada escrito, sobretudo por conta de sua predileção pela oralidade em tempos que a escrita se tornava cada vez mais popular. Também em sua época se tornava popular a utilização de discursos em praça pública que buscavam um convencimento, mas, por vezes, deixavam de oferecer um aprendizado em troca. A impressão causada pelos discursos parecia ser mais importante que uma pretensa vinculação do conteúdo destes com a busca pelo conhecimento. A dialética socrática, método de busca do conhecimento assumido por Sócrates, pretendia fazer surgir a ideia a partir da utilização da maiêutica, mas também do *elenchos*, portanto a partir de uma interação discursiva. Isso se dá na tentativa de garantir que não se perca de vista o nascimento das ideias, mas que a refutação de argumentos ajude neste nascimento. Não é qualquer discurso que pode dar à luz, é preciso um método, um caminho (*Métodos*) deve ser seguido para que a realidade não seja ofuscada. A luz do discurso não é propriamente o discurso, mas só pode ser manifestado por este. É possível um discurso sem dialética, sem referência a verdade, mas não é possível pensar a verdade sem a mediação discursiva. O choque dialético como produtor de ideias não é algo que se dá apenas em um suposto mundo inteligível, dá-se a partir de um discurso humano, a partir de uma justificação simbólico-racional, estando, portanto, submetido à temporalidade e à finitude humana, bem como a sua falibilidade racional. Evidente que pode ser colonizado, mas isso não quer dizer que a possibilidade da verdade esteja coagulada no discurso, ao contrário, a possibilidade da verdade está aberta exatamente por se tratar de um procedimento discursivo. Em verdade, esse choque se dá quando há diálogo, quando relacionamos denominações, visões, definições. As ideias são produtos desse choque. É a partir do discurso que podemos nos referir à verdade.

Só depois de esfregarmos, por assim dizer, uns nos outros, e compararmos nomes, definições, visões, sensações, e de discuti-los nesses colóquios amistosos em que perguntas e respostas se formulam sem o menor ressaibo de inveja, é que brilham sobre



cada objeto a sabedoria e o entendimento, com a tensão máxima de que for capaz a inteligência humana. (Carta Sétima - 344b-c).

Na Acrópole de Sócrates e Platão chegava, paulatinamente, a democracia, forma de governo que não agradava esses grandes pensadores, principalmente por conta da popularização da prática discursiva pública. A democracia agradava sim aqueles moradores do Pireu, democratas, considerados sofistas por aqueles pensadores da Acrópole. Em Pireu, na casa de Céfalo, residiam os irmãos Lísias e Polemarco, os quais discursavam sem compromisso com a verdade.

Polemarco é um dos personagens trabalhados por Platão em *A República* e a casa de Céfalo é o contexto em que se dá este diálogo. Sócrates e Platão se colocavam abertamente contrários a forma de discursar e ao conteúdo apresentado no discurso destes sofistas democratas, uma vez que descolados da realidade em um ímpeto apenas retórico, o qual sequer respeitava a própria arte da retórica. Só se pretendia produzir discursos belos para conquistar a juventude. Não tinha troca discursiva, e sim uma disputa onde cada qual se preparava de antemão para o convencimento daquilo que achava ser a verdade.

Em *Fedro*, Platão enfatiza a importância desta troca discursiva quando trata de duas formas de conquista, as quais podem ser perniciosas para os conquistados, mas também podem oferecer muita coisa em troca. Trata-se das conquistas física e intelectual. É preciso uma preocupação com as duas, pois ambas podem se dar de maneira excessiva, e portanto, lesiva aos concernidos. *Eros* é investigado para demonstrar suas duas facetas: uma violenta, realizada como um rapto a fim de satisfazer os desejos de apenas uma das partes, outra, relacionada a *Philia*, buscando o melhor equilíbrio de uma alma simbolizada por um cocheiro com dois cavalos, um impetuoso e o outro obediente. A melhor relação entre o cocheiro e os cavalos é a condução da alma em busca da verdade, sem ser enganada ou conquistada de maneira não recíproca.

Lísias quer conquistar Fedro através de seu discurso escrito e lido para Sócrates, mas através do argumento de que mais vale se entregar a quem não ama do que a quem lhe ama. A validade da entrega se dá através da análise que Lísias faz dos benefícios que aquele que está se entregando terá. Sócrates se contrapõe a esse argumento dizendo que é possível sim que a loucura ou o delírio advindos de *Eros*, que esta possessão, seja algo de divino, algo que fortaleça o aprendizado da alma ao invés de apenas procurar a

satisfação imediata e unilateral. Seria o melhor equilíbrio entre o cocheiro e seus cavalos. Um *Eros* que fortalece a troca ao invés de disputar em torno da satisfação imediata. Sem a reciprocidade não teríamos uma troca discursiva que favorecesse o aprendizado em busca da verdade. Ora, a cidade do *Bem* também deve ser a cidade da verdade. Não é possível perder o lastro de realidade. É por isso que, ainda em *Fedro*, para o personagem Sócrates, existe uma arte mesmo na retórica, a qual deve ser preservada. Assim, aqueles que melhor a praticam são os que têm em vista a realização desta arte. Ora, para realizar esta arte é preciso saber do que se está falando, é preciso ser dialético, tendo sempre em vista a verdade. Não podemos perder essa referência.

Os sofistas acreditam saber o que não sabem, visando apenas o convencimento estratégico. Desta forma, eles se descolam da realidade. Para Platão, em *Fedro*, eles estão fora da competência da arte da retórica. Até para iludir é preciso ter em vista a verdade para não correr o risco de enganar-se a si mesmo, sem sequer produzir o discurso que almeja produzir da forma com que deveria produzir para alcançar o fim almejado, traíndo seus próprios objetivos iniciais. Muitos percalços existirão, mas devem ser superados em nome dessa arte possibilitada discursivamente. A demonstração para Fedro que a conquista de Lísias nada oferecia é simbolizada pelo Mito de Bóreas, a referência a *Farmacéia*, a *Palinódia*, o Canto das cigarras, assim como era o canto das Sereias de outrora. Tudo isso faz perceber a possibilidade da colonização do discurso e a importância de se manter a referência na realidade. A linguagem é um *Pharmakon* que tanto pode ser o remédio a fim de curar discursos sem reciprocidade e sem conhecimento, como também, pode ser o veneno amargo que embriaga os participantes e efetiva uma condução violenta da alma que só nos afasta do aprendizado.

Ora, é precisamente tendo em vista a preservação de uma referência à realidade e à verdade que Jürgen Habermas passa de uma concepção discursiva da verdade para uma concepção pragmatista inserindo o conceito de mundo da vida em suas investigações. É que o filósofo alemão percebera que, apesar da verdade só se dar de maneira discursiva, tendo que ter um aporte na justificação e na aceitabilidade racional, uma vez que o ser humano age de maneira discursiva e simbólica, é nefasto aproximar em demasia um conceito do outro ao ponto de apagarmos uma referência compartilhada. O discurso não é a verdade, mas é necessariamente a partir dele que a verdade vem à luz. Como melhor relacionar estes dois conceitos? Certamente não pode ser assimilando um ao outro, pois,

com isso, corre-se o risco de cairmos em um convencionalismo, o qual não supera o contexto em que o discurso é proferido em referência a uma realidade como um ponto fixo objetivo, mesmo que suposto.

As discussões com Richard Rorty deixam evidentes as intenções de Habermas no sentido de não abandonar uma força epistêmica que nos conduza para além de um etnocentrismo. Rorty cai nesse etnocentrismo exatamente porque acredita poder prescindir da verdade. Claro que não existe uma realidade em si mesma onde objetos são identificados como entidades substanciais em um mundo objetivo, mas isso não significa deixar de lado qualquer tipo de suporte objetivo. Habermas fica entre um objetivismo, onde basta a contemplação da realidade em si mesma, e um subjetivismo, onde a realidade depende apenas de uma construção do sujeito. Habermas está pensando em um potencial epistêmico inserido na própria relação, inserido na própria intersubjetividade. Ora, em *Fedro*, da mesma forma que o filósofo alemão, Platão quer estar exatamente entre um modo de pensar subjetivista e um modo de pensar objetivista, pois não defende uma retórica sem arte, uma vez que esta seria apenas a expressão subjetiva de um discurso, sem qualquer tipo de referência objetiva, exatamente o que conduz os Sofistas. Por conta da dialética socrática que Platão subscreve, não é possível acessar a ideia, acessar a realidade em si mesma, mas apenas aquela realidade que advém do discurso sem com ele se confundir. Platão tem em vista na mediação discursiva a verdade como o próprio mote de sua filosofia. Entre um convencionalismo, o qual poderia cair em um etnocentrismo, e um naturalismo que tem em vista a correspondência ou adequação do pensamento com a realidade em si mesmo, Platão defende que é do próprio choque dialético que nasce a luz. Só quando há dialética é que podemos falar em uma troca discursiva que realmente visa o entendimento, pois não perde o aporte da realidade.

Além disso, em *Fedro*, como demonstrado anteriormente, fica evidente a estratégia que Lísias utiliza para conquistar Fedro. Lísias nada oferece em troca, apenas se basta em descrever vantagens que um lado teria em não se entregar para quem ama, e sim para quem não o ama. É um modo de pensar que tem em vista o interesse próprio de apenas um lado, não há reciprocidade, portanto, não há entendimento possível que possa gerar um aprendizado e um verdadeiro diálogo. O que há é um rapto, uma violência simbolizada pelo Mito de Bóreas. Diferentemente de Lísias, o personagem Sócrates demonstra que é possível um *Eros* sem violência, desde que este se aproxime da *Philia* e

ultrapasse propriamente o desejo de satisfação unilateral em direção a própria possibilidade de verdade advinda do entendimento. Uma conversa é diferente de um diálogo, pois a primeira só se compromete com versões unilaterais, enquanto a segunda atravessa bilateralmente o *Lógos* dos concernidos.

Pois bem, ao defender um agir comunicativo em contraposição com um agir puramente estratégico, Habermas tem em vista precisamente o diálogo ao invés da conversa. Habermas defende uma razão que efetivamente troque pensamentos, que efetivamente tenha em vista o entendimento e o aprendizado mútuos. Para Habermas, a forma estratégica de um pensar monológico pode tentar colonizar uma forma de pensar que se mantém dialógica e interacional. Esta é a colonização do mundo da vida pelo sistema. É possível criar obstáculos para esta colonização exatamente quando abrimos a possibilidade de uma liberdade comunicativa que vem intersubjetivamente. A reciprocidade mantém a possibilidade de troca de razões ao invés da disputa de versões. Tanto Platão quanto Habermas pretendem, através da garantia de uma referencialidade externa ao próprio discurso, mas tendo em vista sua necessária mediação, identificar a possibilidade de uma efetiva troca de razões que possam se entender pragmaticamente e ter a alma conduzida em direção a verdade.

Desta forma, apenas na intenção de aproximar conceitos, deixando de lado qualquer tentativa de assimilação de paradigmas ou teorias, bem como tentando abrir caminho para interpretações pontuais, o presente ensaio filosófico pretendeu demonstrar como os conceitos de arte na retórica, de dialética, de *Pharmakon*, de realidade, de Alma como um cocheiro com seus dois cavalos, de *Eros* como uma conquista não violenta, utilizados por Platão em *Fedro*, se aproximam da passagem de uma concepção discursiva de verdade para uma concepção pragmatista, saindo de *Conhecimento e Interesse* para *Verdade e Justificação*, e da contraposição de um agir estratégico com um agir comunicativo em Jürgen Habermas.

Espera-se uma contribuição para melhor esclarecer os aspectos intersubjetivos que são possibilitados por aquele discurso que tem em vista a realidade. Enfim, devemos entender que, apesar de vários obstáculos ideológicos e estratégicos inseridos no discurso, é a partir deste que podemos ainda pensar em um potencial epistêmico, haja vista não termos acesso direto a uma realidade em si mesma. Este potencial não é nem subjetivo, nem objetivo, mas advém da própria relação que está precisamente “entre” o puro devir

de Heráclito e a ideia estática de Parmênides. Platão inaugura a relação, a alteridade, a qual será apontada por alguns autores na contemporaneidade, entre eles Habermas, como um potencial intersubjetivo de uma epistemologia fraca a ser resgatada.

### Referências bibliográficas

AUSTIN, J. L. *Quando Dizer é Fazer: palavras e ação*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

HABERMAS, Jürgen. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt, Suhrkamp, 1984.

HABERMAS, J. *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_. *A Ética do Discurso e a Questão da Verdade*. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo, Martins Fontes, 2007.

PICHÉ, Claude. “A Passagem do Conceito Epistêmico ao Conceito Pragmatista da Verdade em Habermas”. In. ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite & Ricardo José Corrêa Barbosa. *Filosofia Prática e Modernidade*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003.

PLATÃO. *Coleção Diálogos: Fedro, Cartas, O Primeiro Alcibiades*, vol. V, Tradução de Carlos Alberto Nunes, Universidade Federal do Pará, Belém, 1975.

\_\_\_\_\_. *Coleção Diálogos: Teeteto e Crátilo*, Tradução de Carlos Alberto Nunes, Universidade Federal do Pará, Belém, 1988.

\_\_\_\_\_. *Coleção Diálogos: A República*. 3ª ed. Tradução de Carlos Alberto Nunes, Universidade Federal do Pará, Belém, 2000.

\_\_\_\_\_. *Coleção Os Pensadores: O Banquete, Fédon, Sofista, Político*. 1ª ed. Tradução de José Cavalcanti de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa, Abril Cultural, São Paulo, 1972.

SOUZA, José Crisóstomo de (org). *Filosofia, Racionalidade, Democracia: os debates Rorty & Habermas*. São Paulo: Unesp, 2005.

## ***Tinder e A Metafísica do Amor Sexual schopenhaueriana***

Gabriela Ferreira de Andrade

**Resumo:** O presente trabalho tem como objetivo norteador fazer uma investigação análoga do texto *Metafísica do Amor Sexual*, do filósofo alemão Artur Schopenhauer, conjuntamente ao aplicativo de relacionamentos Tinder. Buscamos compreender como a perspectiva do amor sexual é uma ilusão da consciência na escolha dos parceiros. Desse modo, o Tinder, visto como um “cardápio” na busca de pessoas para se relacionar, revela-nos como a Vontade é imposta na busca pela satisfação dos desejos sexuais. O que, para o nosso filósofo, nada mais é do que a vontade de viver agindo sobre os impulsos de nosso corpo. Assim, tentaremos ver uma possibilidade schopenhaueriana no Tinder.

**Palavras-chave:** amor, Vontade, Tinder.

### **Introdução**

A pretensão fundamental que se encontra na gênese deste trabalho consiste numa tentativa de analisar analogicamente o texto *Metafísica do Amor Sexual*, do filósofo alemão Artur Schopenhauer, com um viés interpretativo acerca do aplicativo de relacionamentos *Tinder*<sup>1</sup>. O texto mencionado encontra-se na última parte do Suplemento ao IV Livro, capítulo XLIV, da sua célebre obra *O mundo como vontade e representação* (1819). Acreditamos que, para tanto, seja necessário tomar como base outros textos do filósofo em questão, como também, alguns textos de comentadores do autor. Bem como, auxiliaremos-nos conjuntamente a outros pensadores que tratam da temática de distintas perspectivas, tentando, assim, buscar uma compreensão de como o conceito de *amor sexual* se dá em diversos parâmetros da esfera humana, sendo esse um instrumento intrínseco da Vontade. Assim, visamos realizar uma tentativa de analisar

---

<sup>1</sup>Tinder é uma aplicação multi-plataforma de localização de pessoas para encontros românticos cruzando informações do Facebook e localizando as pessoas geograficamente próximas. Esta aplicação está disponível para os sistemas Android e iOS. “Criado em 2012 por Mateen, Sean Rad, Jonathan Badeen e Christopher Gulczynski, alunos da Universidade do Sul na Califórnia (EUA), o Tinder teve sua ascensão no fim de 2013 perdurando até meados de 2014.” Cf.: MOURA, C. S.; CÔRTEZ, L. S. “Amor Líquido Na Era do Tinder: Uma Análise Da Campanha Publicitária Do Ministério Da Saúde Sob A Ótica”. In: *Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação XXXVIII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação* – Rio de Janeiro. p. 3.

como tal conceito da filosofia schopenhauriana alude ao aplicativo de relacionamentos da atualidade.

O conceito de Vontade se faz presente em toda obra schopenhauriana, sendo o âmago de sua filosofia, assim como, o cerne de toda a humanidade e suas ações, pois tal conceito é o elemento permanente e invariável do espírito, ou seja, aquilo que constitui a essência do homem. A Vontade, segundo Schopenhauer, é o princípio fundamental da natureza que independe da representação. Tal concepção o distancia das interpretações da tradição que o antecederam, pois essas acreditavam que o princípio de tudo dava-se a partir da racionalidade/intelecto. Esse distanciamento se dá frente, principalmente, à filosofia kantiana, pois, “Kant operou uma implosão que dizimou as pretensões filosóficas de conhecer o inteligível, o supra-sensível e suas idéias-estrela, ou seja, o mundo como totalidade, Deus e a alma imortal.”<sup>2</sup>

No entanto, essa oposição do conceito de Vontade não se dá apenas contra a teoria dogmática de Kant, mas em relação a todo Idealismo Alemão que se fidelizou a uma tentativa de interpretação da filosofia transcendental, bem como, à culminação do entendimento acerca do mundo através do intelecto a ponto de acreditar conhecer o absoluto como um todo. Anacronicamente, podemos encontrar na filosofia de Nietzsche, em sua obra *Zaratustra*, um contraste em relação a esses filósofos dogmáticos do intelecto, a saber, “há mais razão no teu corpo do que na tua melhor sabedoria”<sup>3</sup>. Assim, nesse viés, Schopenhauer destaca, que:

agora a verdade não é, como nos outros casos, a referência de uma representação abstrata a uma outra representação, ou à forma necessária do representar intuitivo e abstrato, mas é a referência de um juízo à relação que uma representação intuitiva, o corpo, tem com algo que absolutamente não é representação, mas *toto genere* diferente dela, a saber: vontade<sup>4</sup>.

Desta forma, o real é em si mesmo Vontade, a qual é cega e irracional. Aquilo que se diz racional por meio do intelecto são formas de representação e a essência disso

---

<sup>2</sup> BARBOZA, J. “Teoria do amor sexual: uma reflexão em torno de Platão, Schopenhauer e Freud”. In: *Rev. Filosofia Aurora*, v. 19, n. 25. Curitiba: PUCPR, 2007. 225-236. p. 226.

<sup>3</sup> NIETZSCHE, F. *Assim Falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad.: Mário da Silva. 4 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986. p. 35.

<sup>4</sup> SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como vontade e representação*. Tomo II: Tradução, apresentação, notas e índices de Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: Ed. UFPR, 2014. p. 160.

seria alheia à razão. Pois, como coloca Schopenhauer, a consciência não passa de uma mera superfície da mente, assemelhando-se metaforicamente à Terra, da qual não se pode conhecer o interior, apenas a crosta. Sendo assim, a questão do inconsciente se faz de extrema importância na filosofia schopenhaueriana, que posteriormente irá influenciar pensadores como Nietzsche, Freud, Lacan, entre outros autores que se pautaram a entender a subjetividade do humano e suas implicações.

A Vontade é acima de mais nada, vontade de viver, de se perpetuar, de viver em máxima continuidade da espécie. Ora, o instinto de reprodução é o mais forte de todos os instintos, não somente na esfera humana, mas abrangente a toda espécie animal. A Vontade, segundo Barboza seria,

[...] o foco da coisa-em-si do mundo, a Vontade, ímpeto cego desejante que jamais encontra uma satisfação final. Corpo e sexualidade, assim, têm funções nevrálgicas no pensamento schopenhaueriano, no sentido de justificar a sua pretensão de uma metafísica imanente, que enraíza o investigador no mundo por meio das vicissitudes de sua sensibilidade e sentimento, dos quais emerge um tipo de conhecimento acerca do núcleo dos corpos do mundo em analogia com o corpo do investigador, que revela, no núcleo de sua subjetividade, aquilo denominado pelo termo vontade<sup>5</sup>.

Assim, o mundo é essencialmente Vontade, a qual é índice de necessidade, e nesse frenesi incessante ela é sempre contínua e insatisfeita<sup>6</sup>. A supressão do desejo conduz a Vontade ao tédio ou a dor de sempre querer mais e mais, pois o mundo é uma constante de sofrimento por nunca poder se satisfazer. Destarte, tudo nos conduz ao manutenção da espécie, pois segundo Schopenhauer, a vida seria um pêndulo entre a dor e o sofrimento e o único direcionamento seria a morte. Entretanto, viveremos eternamente se continuarmos a nos perpetuar e o amor é a principal maneira para que isso possa suceder.

### **As facetas do amor no decorrer dos tempos**

---

<sup>5</sup> BARBOZA, J. “Teoria do amor sexual: uma reflexão em torno de Platão, Schopenhauer e Freud”, p. 227.

<sup>6</sup> “é tão impossível a vontade deixar de querer de novo através de uma satisfação, quanto é o tempo findar ou começar. Inexiste para ela um preenchimento duradouro, para todo o sempre satisfatório e que coroaria os seus esforços. É como o tonel das Danaides”. SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como vontade e representação*, p. 462.



“Estamos habituados a ver os poetas ocupados sobretudo em descrever o amor”<sup>7</sup>, pauta-nos Schopenhauer logo no começo da sua *Metafísica do Amor Sexual*, texto que é parte do Suplemento ao IV Livro, capítulo XLIV, da sua obra *O mundo como vontade e representação* (1819). Muitos são os poetas, escritores e filósofos que se dispuseram a debruçar seus anseios acerca do significado do que seria o amor - essa singela palavra, que, em seu cerne nos diz tanto e de infindas maneiras de tentar entendê-lo. Ora, no decorrer da história da civilização humana, deparamo-nos com inúmeras perspectivas de inúmeras interpretações acerca do conceito de amor. Entretanto, “Todas essas obras, em essência, não são outra coisa que descrições variadas, resumidas ou mais desenvolvidas, dessa paixão à qual nos referimos”<sup>8</sup>, afirma o filósofo.

No princípio de tudo, já nos ocasiona direcionarmos à *Teogonia* de Hesíodo, obra esta que, a saber, indaga- acerca do surgimento dos deuses, dentre eles, Eros, deus do Olímpio, filho de Afrodite e Ares. Eros, considerado na mitologia grega o deus do amor, é citado por Platão em sua obra *O Banquete*: “Desde os primórdios, portanto, que o Eros de cada um é inato nos seres humanos, como um modo de restaurar a antiga natureza, tentando fazer um a partir de dois e assim curar a natureza humana.”<sup>9</sup>

Se pautarmos na representatividade artística, o amor mostra diversas facetas através dos tempos, inaugurando-se na mitologia grega, no idealismo platônico, perpassando pela dramaturgia shakespeareriana, aos romancistas e confluindo-se à banalidade contemporânea, essa última sendo o nosso o foco, no qual analisaremos conjuntamente ao uso do aplicativo *Tinder* no decorrer do texto.

Schopenhauer, porém, destaca que não houve qualquer antecessor a ele que tivesse se debruçado a compreender tal concepção de amor assim como ele, pois esses tentaram “expressar o seu excesso de sentimentos em figuras mais sublimes e etéreas do discurso”<sup>10</sup>, limitaram-se muito acerca de um amor romântico em prosas e versos, esquecendo-se de que “toda paixão [*Verliebheit*], por mais etérea que possa parecer, está enraizada no impulso sexual [*Geschlechtstrieb*]”<sup>11</sup>. Segundo Schopenhauer,

<sup>7</sup> SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como vontade e representação*, p. 239.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 241.

<sup>9</sup> PLATÃO. *O banquete*. In Platão, Diálogos, 1 (J. C. Souza, trad.). São Paulo: Abril Cultural. (Coleção Os Pensadores), 1983. § 191a.

<sup>10</sup> SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como vontade e representação*, p. 242.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

Estamos acostumados a ver os poetas preocupados principalmente com a descrição do amor sexual. Como regra, este é o tema principal de todas as obras dramáticas, sejam elas trágicas ou cômicas; românticas ou clássicas; indianas ou europeias. É tanto material da maior parte da poesia lírica, quanto também da épica. Poderíamos ainda acrescentar as enormes pilhas de romances que foram produzidos a cada ano por séculos a fio, em todos os países civilizados da Europa, tão regularmente como ocorre com os frutos da terra<sup>12</sup>.

O amor romântico tem um papel importante pra que a mente se ludibrie o suficiente para concretizar, em última análise, a efetuação sexual, ou seja, a perpetuação da espécie. Desse modo, todo e qualquer amor romântico é apenas um impulso sexual, o amor é uma ilusão, visto que nele cada parte envolvida acredita levar vantagens pessoais ao conquistar o outro, o que na realidade, é apenas uma realização gratuita em função da reprodutibilidade. (BARBOZA, 2007). Sendo assim, vamos de encontro à nossa tentativa de tentar associar a teoria do amor sexual de Schopenhauer ao aplicativo de relacionamentos da contemporaneidade, a saber, o *Tinder*.

### ***Tinder, It's a match: amor ou impulso sexual?***

As manifestações midiáticas da atualidade estão cada vez mais abrangentes e o amor não poderia ser deixado de lado no âmbito tecnológico. Na cena digital dos dias atuais encontramos diversos aplicativos e sites que se dispõem à realização de encontros amorosos, o *Tinder* é, de longe, um dos que mais se destaca, sendo o mais famoso nesse quesito, pois abarca pessoas de todas as idades, formas, culturas, e sexualidades.

Criado no ano de 2012, pelos alunos Mateen, Sean Rad, Jonathan Badeen e Christopher Gulczynski da Universidade do Sul na Califórnia (EUA), teve seu “boom” em 2014 alcançando cerca de 100 milhões de usuários. Basicamente, trata-se de um aplicativo gratuito (pode-se adquirir a versão paga que disponibiliza mais ferramentas e facilidades) conectado ao Facebook no qual o participante, por meio da localização geográfica, tem acesso a pessoas num raio de 161 quilômetros, de idade preestabelecida (18 / +55) e 6 fotos no perfil, escolhidas pelo usuário. Também é disponibilizado um espaço para que seja feita uma pequena apresentação, ou seja, as características pessoais

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 239.

que o usuário deseja exibir. Além disso, também é possível visualizar amigos e interesses em comum via a conectividade com o Facebook. Atualmente, tem-se disponibilizado acesso a mais fotos quando o usuário permite acesso à sua conta do Instagram (rede social de fotografias), no entanto, isso é opcional a cada um.

Mas como funciona? É simples, ao *logar* no aplicativo aparece uma espécie de “cardápio” de pessoas, e abaixo das fotos encontram-se dois botões; “*Liked*” (gostei) que trata-se de um botão com formato de coração e “*Not*” formando um “X” na tela. Se as duas pessoas apertam o coração forma-se um “*match*”, que seria uma combinação de perfis, e dessa maneira pode ser iniciado um bate-papo entre os usuários combinados. A partir daí tudo pode acontecer, nas entrelinhas das conversas “pretensiosas” se encontra uma retórica conduzida ao sentimento de disponibilidade em diversas possibilidades: amor, sexo casual, amizade e algumas vezes sendo apenas uma simples conversa.

Conduzidos principalmente pela aparência das poucas fotos, o *Tinder* transforma o amor em um jogo, no qual o interesse primário é baseado na aparência física, ou seja, a beleza do outro. Freud acredita que, “A beleza não conta com um emprego evidente; tampouco existe claramente qualquer necessidade cultural sua. Apesar disso, a civilização não pode dispensá-la”<sup>13</sup>. Assim, o primeiro passo ao “amor” via esses aplicativos dá-se necessariamente por meios meramente estéticos, pois não há nenhuma outra maneira, em primeira instância, de conhecer o outro a não ser por esse viés, o que na maioria dos casos é justamente o foco do “jogo”.

O entendimento de amor nessa perspectiva seria formas da cultura eleger maneiras de não cair numa solidão, assim como indaga Bauman (2004), que, ao observar o homem pós-moderno, conclui que este não possui estabilidade, pois há uma “incerteza em relação ao futuro, fragilidade da posição social e insegurança existencial”<sup>14</sup>. Relacionar fixamente significa atualmente perder outras possibilidades futuras, que poderiam ser mais viáveis ao sujeito em questão. A sociedade tornou-se líquida em suas relações humanas, objetivando as pessoas para fins que estariam pautados apenas para suprir carências e afetos momentâneos. Desta maneira,

---

<sup>13</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 102.

<sup>14</sup> BAUMAN, Zygmunt. *Amor líquido. Sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004. p. 132.

ao contrário dos relacionamentos antiquados (para não falar daqueles com “compromisso” muito menos dos compromissos de longo prazo), elas parecem feitas sob medidas para o líquido cenário da vida moderna, em que se espera e se deseja que as ‘possibilidades românticas’ (e não apenas românticas) surjam e desapareçam numa velocidade crescente e em volume cada vez maior, aniquilando-se mutuamente e tentando impor, aos gritos, a promessa de ‘ser a mais satisfatória e a mais completa’. Diferentemente dos ‘relacionamentos reais’, é fácil entrar e sair dos ‘relacionamentos virtuais’. Em comparação com a ‘coisa autêntica’, pesada, lenta e confusa, eles parecem inteligentes e limpos, fáceis de usar, compreender e manusear<sup>15</sup>.

Uma das ferramentas do *Tinder* seria essa transformação das relações humanas em escolhas que não basicamente necessitam do amor romântico para que se instaurarem, como acreditavam os poetas, pois “todo enamorar-se, por mais etéreo que pareça, enraíza-se no impulso sexual.”<sup>16</sup>. Desta forma, o aplicativo enquadra-se numa incessante busca em meio ao “cardápio” de usuários, inclinados à supressão de afetos que estariam muito mais aliados à teoria schopenhauereana no que tange o instinto sexual do que ao amor romântico, pois esse último é somente uma “ponte” para alcançar o gozo final. Nessa perspectiva, “a Vontade, manifesta-se da maneira mais fiel nesse cego impulso de acasalamento”<sup>17</sup>, pois “a faculdade de razão, com a consciência, é simplesmente impotente para gerenciá-lo”<sup>18</sup>. Assim, chegamos ao ponto central de nosso trabalho, como o *Tinder* dá “match” na questão do amor sexual de Schopenhauer?

### ***It's a match: uma ilusão da consciência***

O indivíduo que conscientemente acredita estar escolhendo seu parceiro para gozo individual vive no fundo uma grande ilusão, pois vive uma dolorosa entrega ao universal, que para Schopenhauer seria um impulso inconsciente da Vontade em perpetuar a espécie, ou seja, a procriação de uma criança<sup>19</sup>. Nesse sentido, todo usuário

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 12-13.

<sup>16</sup> BARBOZA, J. “Teoria do amor sexual: uma reflexão em torno de Platão, Schopenhauer e Freud, p. 228.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 227.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 228.

<sup>19</sup> Nesse ponto cabe sublinhar que Schopenhauer inclina-se em teorizar somente em relação a casais heterossexuais, pois segundo ele “Como não há dois indivíduos totalmente iguais, é preciso que a cada homem determinado corresponda, do modo o mais perfeito, uma mulher determinada [...] justamente porque a paixão amorosa gira propriamente em torno da criança a ser procriada e de suas qualidades, residindo aqui o seu núcleo [...]” (2014, p. 14-15). Sua explicação se retém sumamente na esfera fisiológica e biológica. Atualmente sua tese poderia ser debatida entre diversos pensadores, e até mesmo

que crê estar escolhendo um parceiro nos diversos aplicativos de relacionamento, no fundo, está apenas sendo guiado por seu instinto vital de permanência da espécie no mundo.

Em *Metafísica do Amor Sexual*, o filósofo nos faz colocações pelas quais a consciência se ilude em relação ao ato de eleger um cônjuge, pois “é bastante análogo ao cuidado com que um homem seleciona cuidadosamente uma mulher para sua satisfação sexual, a qual deve possuir as qualidades que o agradam individualmente”<sup>20</sup>. Ora, para isso divide em dois âmbitos as nuances das escolhas amorosas, a saber, *absolutas e relativas*.

No que tange respeito às considerações absolutas, estaria pautado o que fundamenta o amor sexual, ou seja, aquilo que valeria pra qualquer um. Nesse viés, Schopenhauer divide algumas categorias que estariam instauradas nesse fundamento. Em primeiro lugar há de se considerar a questão da idade<sup>21</sup>: homens preferiram mulheres de idade entre dezoito e vinte oito anos, pois assim estariam aptas à procriação - segundo ele mulheres que não menstruam causariam aversão e não mais atração<sup>22</sup>. O que também relaciona-se ao *Tinder*, pois ao estar conectado a ele se faz necessário a definição da faixa etária dos pretendentes. Em segundo lugar, estaria a questão da saúde, as doenças crônicas causariam afetação na criança a ser procriada. A terceira consideração levaria a cabo a quesito da estrutura do esqueleto, segundo o qual “depois da idade e da doença, nada nos repele mais do que uma figura deformada”<sup>23</sup>. A abundância da carne concerne lugar a quarta consideração, a qual se faz necessária, pois assim não faltará alimento a criança proferida, além do mais, “mulheres com peitos grandes exercem uma atração excepcional sobre o sexo masculino”<sup>24</sup>. Por último, concerniria-nos a questão da beleza, um bonito nariz, belos olhos e também as partes ósseas bem delimitadas de um rosto.

Segundo Freud, a beleza,

---

sobrepujada. Entretanto, visto que em sua época as questões homossexuais ainda eram tidas como tabus, seria um erro anacrônico debater com sua teoria visando uma perspectiva contemporânea a respeito do amor homossexual.

<sup>20</sup> SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como vontade e representação*, p. 250.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 254.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 225.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

[...] não conta com um emprego evidente; tampouco existe claramente qualquer necessidade cultural sua. Apesar disso, a civilização não pode dispensá-la. Embora a ciência da estética investigue as condições sob as quais as coisas são sentidas como belas, tem sido incapaz de fornecer qualquer explicação a respeito da natureza e da origem da beleza, e, tal como geralmente acontece, esse insucesso vem sendo escamoteado sob um dilúvio de palavras tão pomposas quanto ocas. A psicanálise, infelizmente, também pouco encontrou a dizer sobre a beleza. O que parece certo é sua derivação do campo do sentimento sexual. O amor da beleza parece um exemplo perfeito de um impulso inibido em sua finalidade. ‘Beleza’ e ‘atração’ são, originalmente, atributos do objeto sexual.<sup>25</sup>

No que se refere às preferências femininas, Schopenhauer em sua “dedução lógica” um tanto quanto machista, profere que as mulheres dariam preferência a homens de idades entre trinta e trinta e cinco anos. A beleza não seria algo de imensa importância, em razão de que, estaria à elas o encargo de transmiti-la à criança. Ora, seriam cativadas pela força e coragem<sup>26</sup>, pois essas seriam características inerentes à criação por parte do varão. Qualidades do coração ou caráter do homem também seriam atributos de desejo, visto que, a falta de inteligência não seria um problema na seleção do parceiro, pois “um poder mental extraordinário, ou mesmo o gênio, como algo anormal, pode ter um efeito desfavorável sobre ela”<sup>27</sup>.

Nesse viés, nos deparamos com as considerações relativas, que são individuais e direcionam os indivíduos ao encontro de características as quais não são possuídas. Ora, o fraco preferirá o forte, o baixo elegerá o alto, o magro tenderá ao gordo e assim sucessivamente, “duas pessoas devem neutralizar uma à outra, como um ácido e um alcalino faz para se tornar um sal neutro”<sup>28</sup>. As considerações relativas, portanto, pautariam na satisfação das carências, corrigindo os desvios que o indivíduo traz consigo, refundindo assim a espécie. Destarte, a partir das considerações relativas se instauraria o amor romântico, ou melhor, o efeito utópico o qual a consciência cria para a inibição do real escopo da Vontade, a saber, o novo ser que será procriado. Nesse sentido, toda procura incessante por um parceiro no *Tinder*, ou qualquer outro aplicativo de relacionamento, está ludibriado pelas considerações absolutas e relativas, que fazem com que surja um instante ilusório para que seja almejado o grande estratagema da

<sup>25</sup> FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, p. 13.

<sup>26</sup> SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como vontade e representação*, p. 256.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 257.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 258.

espécie.

### Considerações Finais

Como vimos no decorrer do texto, Schopenhauer em sua *Metafísica do Amor Sexual* nos insere em uma nova perspectiva de entendimento acerca do conceito de amor, diferente do que concerne aos poetas. O amor na perspectiva schopenhauera seria a primazia da Vontade, sendo esta o “impulso (*Trieb*) inconsciente”<sup>29</sup> que rege nos indivíduos o que condiz aos desejos e ações. A Vontade sendo acima de tudo vontade de viver necessita se perpetuar, pois assim há a certeza da continuidade da espécie. Desse modo, “É importante ainda acrescentar que a vontade e o querer viver, para Schopenhauer, são uma só e mesma coisa.”<sup>30</sup>.

Assim sendo, percebermos que a teoria de Schopenhauer pode ser utilizada para analisar analogamente o aplicativo Tinder, pois esse sendo um “cardápio” a procura de pessoas para se relacionar, revela-nos como a Vontade é imposta na busca pela satisfação dos desejos sexuais. O que para nosso filósofo nada mais é do que a vontade de viver agindo.

### Referências bibliográficas

BARBOZA, J. *Teoria do amor sexual: uma reflexão em torno de Platão, Schopenhauer e Freud*. In: Rev. Filos., Aurora, v. 19, n. 25. Curitiba: PUCPR, 2007.

\_\_\_\_\_. *Infinitude subjetiva e estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer*. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.

\_\_\_\_\_. *Schopenhauer*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

BAUMAN, Zygmunt. *Amor líquido. Sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

---

<sup>29</sup> CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994. p. 82.

<sup>30</sup> DIAS, Rosa Maria. “O autor de si mesmo: Machado de Assis leitor de Schopenhauer”. *Kriterion*. 2005, vol.46, n.112, p.382-392. p. 392.

CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994.

DIAS, Rosa Maria. *O autor de si mesmo: Machado de Assis leitor de Schopenhauer*. *Kriterion*. 2005, vol.46, n.112, p.382-392. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100512X2005000200020&script=sci\\_abstract](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100512X2005000200020&script=sci_abstract).

FREUD, S. *O mal-estar na civilização*. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

MOURA, C. S.; CÔRTEZ, L. S. *Amor Líquido Na Era do Tinder: Uma Análise Da Campanha Publicitária Do Ministério Da Saúde Sob A Ótica*. In: Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação XXXVIII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Rio de Janeiro - RJ – 4 a 7/9/2015. Disponível em: <http://portalintercom.org.br/anais/nacional2015/resumos/R10-1472-1.pdf>.

NIETZSCHE, F. *Assim Falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad.: Mário da Silva. 4 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986.

PLATÃO. *O banquete*. In Platão, Diálogos, 1 (J. C. Souza, trad.). São Paulo: Abril Cultural. (Coleção Os Pensadores), 1983.

SCHOPENHAUER, A. *Parerga e Paralipomena*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_. *O Mundo como vontade e representação. Tomo II*: Tradução, apresentação, notas e índices de Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: Ed. UFPR, 2014.



## EXISTE, LOGO, PENSA (?):

### Notas introdutórias em torno do perspectivismo multinaturalista

Yan Gabriel Souza de Oliveira

Descrever este mundo onde toda diferença é política, porque toda relação é social, como se fosse uma versão ilusória do nosso, unificá-los mediante a redução da invenção do primeiro às convenções do segundo, é escolher uma solução demasiado fácil – e politicamente iníqua – para delimitar as complexas relações de transformação que permitem passar de um ao outro<sup>1</sup>.

#### Alguns esclarecimentos prévios

As páginas que se seguem foram rascunhadas pela primeira vez em meados de setembro de 2017, em texto preparado para minha comunicação na IV Semana de Pós-Graduação em Filosofia dos alunos do PPGFIL - UFRRJ (apresentação que ocorreu no dia 27 do mesmo mês). Quase um ano separa, portanto, aquele primeiro rascunho do momento de construção deste artigo e, obviamente, muitas modificações operaram-se com o amadurecimento de minha pesquisa, ainda assim, procurei me manter fiel às intenções e objetivos, que serão apresentados em breve, daquele trabalho inaugural, assim como, às pretensões dialógicas que almejava pôr em debate<sup>2</sup>. Antes de qualquer coisa, faz-se necessário um esclarecimento sobre a escolha de nossa epígrafe. Creio que a citação acima apresenta uma função essencial para este artigo (e não devemos perdê-la de vista ao longo do texto que se segue): a de marcar o que definitivamente **não** devemos/podemos fazer, nunca, ao nos propormos refletir sobre a(s) Filosofia(s) dos povos ameríndios. Ou seja, proponho aos leitores que estejamos constantemente atentos

---

<sup>1</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015. p. 54.

<sup>2</sup> Julguei como importante começar este artigo com tal ressalva, referente ao contexto de sua elaboração, para alertar possíveis leitores que se interessem por acompanhar o desenvolvimento de minha pesquisa: no texto final de minha dissertação de mestrado (ainda em construção) as questões que serão trabalhadas no presente artigo terão um papel de destaque, mas apenas no início das discussões e (muito provavelmente) por caminhos distintos dos que aqui aparecerão – o que, creio, se justificará pelo enfoque que darei em minha dissertação à obra *A Queda do Céu* (Kopenawa; Albert, 2015) e ao que ela nos apresenta sobre a filosofia xamanica no/pelo caso específico do povo yanomami. Ao invés de, como poderia se esperar, nos mantermos em um aprofundamento das reflexões introdutórias que aqui se seguirão.

aos preconceitos que herdamos de nossa tradição de pensamento (ocidental e universalista), com o objetivo de superá-los ou, no mínimo, evitar que eles nos levem a diminuições, identificações e/ou deturpações acerca do *perspectivismo multinaturalista* e suas consequências cosmopolíticas.

Este par conceitual, como já sugere nosso subtítulo, será o tema central das páginas que se seguem. Sugeridos pela primeira vez (sobretudo no que se refere à noção de *perspectivismo ameríndio*) em dois artigos da revista *Mana* de outubro de 1996, pelos antropólogos Eduardo Viveiros de Castro e Tania Stólze Lima<sup>3</sup>, estes conceitos suscitaram inúmeros debates, releituras e reflexões internos ao campo antropológico ao longo das últimas décadas. Nos círculos filosóficos, todavia, a questão parece ainda não ter recebido a devida atenção (isso quando não é completamente ignorada) – apesar de se apresentar como pedra de toque e, ao mesmo tempo, abertura de caminhos para uma compreensão mínima que possibilite pesquisas acadêmicas em torno das filosofias dos povos ameríndios. No livro *Metafísicas Canibais* (Viveiros de Castro, 2015), o autor revisita tais conceitos e promove um balanço do desenvolvimento que receberam ao longo de quase vinte anos, acabando por consolidar definitivamente o caráter filosófico da questão: ao possibilitar uma sistematização teórica e interpretativa de um complexo metafísico (e de filosofia política) comum à grande maioria dos mais de trezentos povos ameríndios sul-americanos e, principalmente, aos povos amazônicos (como, por exemplo, os Yanomami).

Neste sentido, o presente artigo procurará expor resumidamente as bases desta teoria, extraída do livro de Viveiros de Castro, com o objetivo de contribuir para a recepção e reflexão filosóficas (enquanto disciplina acadêmica) acerca do *perspectivismo multinaturalista*. Vale ressaltar que, ao fazê-lo, traçarei (ainda que introdutória e resumidamente) as linhas pelas quais desenvolverei uma das tarefas iniciais de minha dissertação, que vem sendo construída pela pesquisa em torno do livro *A Queda do Céu: palavras de um xamã yanomami*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015). Este livro, talvez o primeiro grande “tratado” escrito sobre/pela filosofia ameríndia, apresenta-nos uma explicação praxológica e autônoma daquela teoria traduzida e codificada pela etnologia amazônica enquanto *perspectivismo multinaturalista*. Tal explicação, entretanto, aprofunda e complexifica ainda mais a questão com sua oralitura filosófica e

---

<sup>3</sup> Cf. LIMA, 1996; VIVEIROS DE CASTRO, 1996.

a circularidade com que o pensamento se movimenta entre muitos temas. Por isso, neste artigo, nos concentraremos no livro de Viveiros de Castro e sua sistematização do *perspectivismo multinaturalista*; ou seja, os povos ameríndios em âmbito geral, sem entrar no caso específico das “palavras de um xamã yanomami”. Desta obra ficará, por hora, apenas este breve convite aos leitores: para que se aventurem por estas mais de setecentas páginas que apresentam, além do que já nos referimos acima, um emaranhado transversal de memórias autobiográficas de Kopenawa, a atualização de ensinamentos, conceitos e reflexões da cosmopolítica metafísica de seu povo e, ainda, uma atenta e irônica “contra antropologia” yanomami de nós, o “*Povo da Mercadoria*”.

Antes de partirmos, enfim, para nossas “notas introdutórias em torno do perspectivismo ameríndio”, gostaria de evidenciar, ainda, um pressuposto implícito na proposta deste artigo e de minha pesquisa de Mestrado como um todo: o questionamento dos problemáticos aspectos racistas e colonialistas da tradição epistemológica pretensamente universal (e laica) do ocidente, que fora assertivamente caracterizada pelo porto-riquenho Ramón Grosfoguel enquanto uma “egopolítica do conhecimento” (GROSFOGUEL, 2008). Sublinhar tal questionamento se faz ainda mais necessário no interior desta publicação, organizada por estudantes e professores de Filosofia. Apesar de nossa disciplina caracterizar-se como “a mais branca dentre todas as áreas no campo das Humanidades [...]”<sup>4</sup>, tem-se começado a questionar, mesmo que em autores e ocasiões (infelizmente) ainda muito pontuais, tal aspecto. Não me cabe, aqui, todavia, retomar a “discussão da invisibilidade” que vem sendo magistralmente desenvolvida por diversos filósofos africanos e latino-americanos – entre os quais está incluso meu orientador de mestrado, o professor Renato Noguera<sup>5</sup>.

Não me estenderei neste ponto da denúncia da invisibilidade, em parte, por saber que não o faria com a mesma destreza teórica e empírica<sup>6</sup> dos autores que tem se empenhado em torno dela e, também, por estar mais interessado em outro momento

---

<sup>4</sup> MILLS, Charles. The racial polity. In: BABBITT, Susan E.; CAMPBELL, Sue. Racism and philosophy. New York: Cornell University, 1999. p. 13.

<sup>5</sup> GROSFOGUEL, *op. cit.*. NOGUERA, 2014; 2016. RAMOSE, 2011.

<sup>6</sup> Pois, apesar de me posicionar política e existencialmente contrário ao epistemicídio promovido pelas metafísicas e cosmopolíticas ocidentais, sou um estudante branco, de Mestrado em filosofia, e não posso dizer ter vivido/sofrido empiricamente as consequências nefastas do racismo e do colonialismo. Não cabe a este artigo, todavia, tecer longas reflexões sobre este *contraditório lugar de fala* do qual partimos (o que, sem dúvidas, será uma tarefa primordial em minha dissertação), mas enxergo como um dever ético, ao menos, apontá-lo. E por isto esta nota, para que a questão não seja (de todo) silenciada.

fundamental ao mesmo movimento político-epistemológico: o da apresentação (ainda que pontual e introdutória) propriamente teórica dos postulados conceituais daqueles sistemas de pensamento que foram (e ainda são, muitas vezes) subjugados como não-dignos de *status* filosófico. Neste sentido, a breve apresentação que se seguirá deve ser compreendida, assim como o será em maior escala minha dissertação, como uma tentativa – a partir do estudo da metafísica ameríndia – de desenvolvimento da inserção filosófica no processo de “descolonização permanente do pensamento”.

Este termo surge no livro sobre o qual nos debruçaremos a seguir como aquilo que o autor entende ser a “verdadeira missão da antropologia”<sup>7</sup>, mas pode nos remeter, também, à filosofia política implícita às obras de Frantz Fanon (2006; 2008); e/ou ao filósofo sul-africano Mogobe Ramose (2011) e sua concepção de filosofia enquanto uma atividade *pluriversal* às experiências humanas; e/ou, ainda, a filosofia e poética quilombolas que Antônio Bispo dos Santos (2015) nos apresenta como poderosas armas de resistência nas “guerras da colonização”<sup>8</sup> travadas cotidianamente<sup>9</sup>. Anunciadas nossas alianças e feitas as ressalvas necessárias, passemos, enfim, à tarefa que nos cabe: apresentar uma introdução resumida e panorâmica ao *perspectivismo multinaturalista* amazônico e suas potenciais contribuições para nós, estudantes de Filosofia engajados por uma descolonização prática e epistemológica dos circuitos e debates de nossa disciplina.

### **As Metafísicas Canibais e a aliança entre Filosofia e Antropologia.**

[...] compreender a “filosofia da chefia ameríndia” (P. Clastres 1962 [2013]) é tão importante quanto comentar a doutrina hegeliana do Estado; que a cosmogonia maori se equipara aos paradoxos eleáticos e às antinomias kantianas (Schrempf 1992); que o perspectivismo amazônico é um objetivo filosófico tão interessante como compreender a metafísica de Leibniz... E se a questão é saber o que importa na avaliação de uma filosofia – sua capacidade de criar novos conceitos –, então a antropologia, sem pretender substituir a filosofia, não deixa de ser um poderoso *instrumento* filosófico, capaz de ampliar um

---

<sup>7</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015. p. 34.

<sup>8</sup> SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, Quilombos. Modos e significações*. Brasília: INCTI, UnB, INCT, CNPq e MCTI, jun 2015. p. 47-80.

<sup>9</sup> Infelizmente não nos cabe, aqui, tecer tais relações com a devida atenção e profundidade – e, mais uma vez, apenas aponto (apressadamente) questões que serão trabalhadas em minha dissertação e suas principais referências, com a esperança de que este artigo encontre leitores que compartilhem de minhas leituras e queiram contribuir para minha pesquisa com questionamentos, críticas, sugestões e diálogos de um modo geral.

pouco os horizontes ainda excessivamente etnocêntricos de “nossa” filosofia, e de nos livrar, de passagem, da antropologia dita “filosófica”. [...] Uma filosofia com outra gente e outros povos dentro, então: a possibilidade de uma atividade filosófica que mantenha uma relação com a “não-filosofia” – a vida – de outros povos do planeta, além de com a nossa própria<sup>10</sup>.

Feitos os esclarecimentos e apontamentos iniciais, fazem-se necessárias, ainda, algumas palavras sobre as relações que minha pesquisa deve manter com a antropologia, sabendo identificar os campos de disputa presentes no interior desta disciplina. Dito de outro modo, é hora de explicitar a relação imanente que minha pesquisa mantém com certa tendência/campo da antropologia contemporânea em promover uma “rotação de perspectiva”<sup>11</sup> na produção do conhecimento, ressalva imprescindível para justificar a importância que será dada à obra *Metafísicas Canibais* na explicação panorâmica/introdutória que se segue (apesar de, creio, tal justificativa se tornará insignificante ao fim da mesma, por sua obviedade).

O livro de Eduardo Viveiros de Castro apresenta como “questão axial” a pergunta sobre “o que deve conceitualmente a antropologia aos povos que estuda?”<sup>12</sup>. Ou seja, uma questão que, à primeira vista, estaria subordinada ao contexto particular da disciplina etnográfica? Talvez, mas apenas ‘à primeira vista’, posto que a resposta que se encontra para tal demanda antropológica é uma solução filosófica, em duplo sentido – tanto no que se refere ao caminho traçado quanto às conclusões a que se chega: pois, de um lado, o etnólogo acaba por projetar organizativamente, de maneira formal e escrita, as bases conceituais de uma estrutura metafísica/cosmopolítica comum ao pensamento da imensa maioria das populações ameríndias (sobretudo, as amazônicas); e, por outro lado, executa essa tarefa (ao mesmo tempo antropológica e filosófica) sob a influência metodológica e teórica de (pelo menos) três filósofos franceses: Michel Foucault, Gilles Deleuze e Félix Guattari – principalmente os dois últimos<sup>13</sup>. Neste artigo introdutório, todavia, procurarei

---

<sup>10</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015. p. 224.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>12</sup> *Ibidem*. Creio que esta “questão axial” já evidencia o principal objetivo daquela “rotação de perspectiva” interna à antropologia: por fim ao “ciclo cármico” da disciplina e sua relação filiativa com o colonialismo (idem). Outrossim, vejo tal intenção como facilmente adaptável para nós, filósofos, posto que se poderíamos dizer que a antropologia é ‘filha’ do colonialismo, a tradição filosófica ocidental se mostraria como a ‘irmã mais velha’ (para não dizer a ‘Mãe’) do mesmo.

<sup>13</sup> Vale sublinhar, aqui, que ao longo do livro *Metafísicas Canibais* o autor o define, incontáveis vezes, como os rascunhos de um livro que planejara por décadas escrever, mas que nunca será escrito: *O Anti-Narciso*, “que, por ser tão insistentemente imaginada, acabou nunca existindo [...] um livro manifeste que

manter o foco sobre aquelas *bases conceituais de filosofia ameríndia* e os pressupostos metafísicos de sua *estrutura ontológica* – negligenciando deliberadamente as influências franco-ocidentais que incidiram sob sua organização escrita a partir da observação etnológica, mas sem perder de vista a importância que elas têm na obra – e, também, na minha pesquisa, para além deste texto.

Pois trata-se, sem dúvida, de ‘filosofia’ – quer nos regozijemos, quer nos inquietemos... Ou melhor, trata-se de restabelecer uma certa conexão entre a antropologia e a filosofia, por meio de uma nova análise da problemática transdisciplinar que se constituiu de ambos os lados da imprecisa fronteira entre estruturalismo e pós-estruturalismo, naquele breve momento de efervescência e de generosidade do pensamento, no final dos anos 1960, momento imediatamente anterior à revolução conservadora que, no curso das últimas décadas, mostrou-se tão eficaz na tarefa de tornar o mundo, tanto do ponto de vista ecológico-atmosférico como político-policial, literalmente sufocante<sup>14</sup>.

Devo ressaltar, aqui, que essa “problemática transdisciplinar” (inerente à minha pesquisa) não deve ser compreendida como uma tentativa de “antropologizar” a Filosofia, nem tampouco de estender os tentáculos desta à ciência etnográfica. Pelo contrário, o que busco é simplesmente um entendimento que ponha fim às velhas querelas entre as disciplinas, para que ambas possam caminhar constantemente unidas na luta por aquela descolonização epistêmica que falávamos há pouco, formando uma *aliança* interdisciplinar que, assim como é comum nas relações sociais e interétnicas dos povos ameríndios, não sufoque ou dissolva as diferenças entre os aliados. E, também, reconhecer a profundidade propriamente filosófica dos povos - nos termos de Antônio Bispo dos Santos, do “povo contracolonialista” - que não se encaixam na *lógica* reducionista da epistemologia capitalista e colonial promovida pela metafísica ocidental e suas pretensões universalizantes. Aqui, devo evidenciar minha concordância com Claude Lévi-Strauss quando, analisando *O Capital* de Marx, percebera que “a relação entre capitalista e proletário não é senão um caso particular da relação entre colonizador e colonizado”<sup>15</sup>.

### **Perspectivismo interespecífico e multinaturalismo ontológico**

---

seria, para ela [a antropologia], como o seu *Anti-Édipo*.” (Viveiros de Castro, 2015, pp. 19 e 25); Cf. também Deleuze; Guattari, 2011;

<sup>14</sup> Ibidem, p. 31.

<sup>15</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural II*. São Paulo: Cosac Naify, 2013. p. 348.

Apesar do livro de Viveiros de Castro ter sido publicado com o título de *Metafísicas Canibais*, percebemos ao longo de suas páginas que uma definição mais precisa e fiel do sistema metafísico apresentado se encontra no par conceitual *perspectivismo multinaturalista*, oriundo da conexão entre os conceitos *perspectivismo interespecífico* e *multinaturalismo ontológico*. A investigação que levava a tal conceitualização, por sua vez, partira de um fato(r) percebido por inúmeros antropólogos, mas que ainda não havia recebido a devida atenção no que tange às suas consequências filosóficas: a percepção de que

[...] numerosos povos (talvez todos) do Novo Mundo compartilham de uma concepção segundo a qual **o mundo é composto por uma multiplicidade de pontos de vista: todos os existentes são centros potenciais de intencionalidade, que apreendem os demais existentes segundo suas próprias e respectivas características ou potências**. Os pressupostos e consequências dessa ideia [...] se dispõem, a bem dizer, em um eixo ortogonal à oposição entre relativismo e universalismo<sup>16</sup>.

A percepção desta concepção cosmológica de ontologias variantes, praticamente ‘universal’ entre os nativos da América do Sul (e, sobretudo, os povos amazônicos), leva-nos a concluir pela necessidade de, no mínimo, questionar a validade da “distinção clássica entre Natureza e Cultura”<sup>17</sup>. O *perspectivismo multinaturalista* opõe-se tão radicalmente ao que Viveiros de Castro denominou enquanto a *Grande Partilha*, que orientara a maioria (senão todas) as filosofias ocidentais, pois opera uma *inversão simétrica* na mesma e em seus predicados conceituais dualistas (por exemplo: corpo x espírito; humanidade x animalidade; imanência x transcendência; universal x particular; etc.), apresentando-nos um Mundo onde “a ‘cultura’ ou o sujeito seriam aqui a forma do universal, a ‘natureza’ ou o objeto, a forma do particular”, pressupondo-se, portanto, “uma teoria cosmopolítica que imagina um universo povoado por diferentes tipos de agências ou agentes subjetivos, humanos como não-humanos”<sup>18</sup>. Tal operação de inversão simétrica, contudo, leva-nos a consequências (até então) impensáveis para a imaginação e a desenvoltura conceituais do ocidente, pois, apela-se à uma semelhança ontológica interespecífica não é por meio de um humanismo generalizado nem tampouco

<sup>16</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015. p. 41.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 43.

de um animismo essencialista, previsíveis na lógica dual da Filosofia racional-evolucionista.

Essa semelhança inclui um mesmo modo, que poderíamos chamar performativo, de apercepção: os animais e outros não-humanos dotados de alma ‘se veem como’ pessoas, e portanto, em condições ou contextos determinados, ‘são’ pessoas, isto é, são entidades complexas, com **uma estrutura ontológica de dupla face (uma visível e outra invisível)**, existindo sob os modos pronominais do reflexivo e do recíproco e os modos relacionais do intencional e do coletivo. O que essas pessoas veem, entretanto – e que sorte de pessoas são -, constitui precisamente um dos problemas filosóficos mais sérios postos por e para o pensamento indígena. [...] **A semelhança das almas não implica a homogeneidade ou identidade do que essas almas exprimem ou percebem.** O modo como os humanos veem os animais, os espíritos ou outros personagens cósmicos é profundamente diferente do modo como esses seres *os* veem e *se* veem<sup>19</sup>. (grifos em negrito meus, em itálico do autor).

Percebemos, então, que uma das primeiras consequências conceituais desta concepção metafísica é uma relação de *afinidade virtual* entre “humanos” e “extra-humanos” (animais, plantas, espíritos e, até mesmo, alguns artefatos). E, ao mesmo tempo, a evidenciação da origem filosófica do poder e da violência coloniais – justamente naquela separação ontológica que particulariza a tradição metafísica ocidental: a já citada *egopolítica do conhecimento* de Grosfoguel ou, nos termos de Viveiros de Castro, a certeza no:

fardo do homem: ser o animal universal, o animal para quem existe um universo. Os não-humanos como sabemos – mas como diabo sabemos? - são ‘pobres em mundo’; sequer a cotovia... Quanto aos humanos não-ocidentais, é-se discretamente levado a suspeitar que, em matéria de mundo, eles são, na melhor das hipóteses, apenas modestamente aquinhoados. [...] Como se vê, a metafísica ocidental é a *fons et origo* de toda espécie de colonialismo – interno (interespecífico), externo (entre específico), e se pudesse, eterno (intemporal)<sup>20</sup>.

Se o *perspectivismo interespecífico*<sup>21</sup> poderia ser resumido enquanto universalidade das “almas” e variação dos “corpos”, devemos estar atentos ao fato de que o que se traduz enquanto *Corpo-Alma* são conceitos tanto quanto distintos de seus homônimos ocidentais. O conceito ameríndio de *Alma* refere-se à uma imaginação conceitual generalizada entre todos os seres da multinatureza e, por outro lado, seu conceito de *Corpo* (ou melhor, *corpos*, visto que se trata de um conceito necessariamente

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 43-44.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>21</sup> Termo que fora cunhado, segundo o autor, a partir de uma “dupla torção materialista e especulativa imprimida à representação usual (psicologista e positivista) do ‘animismo’” (Idem, p. 41).



duplo, no mínimo) apresenta-se como um sítio referencial relativizado pela relação cosmopolítica de predação posta em pauta na práxis da vida nestes mundos<sup>22</sup>. “Em outras palavras, o perspectivismo supõe uma epistemologia constante e ontologias variáveis: mesmas representações, mas outros objetos; sentido único, mas referências múltiplas”<sup>23</sup>.

E, aqui, já começamos a perceber intuitivamente o que conceitualizará o *multinaturalismo ontológico*: pressupondo uma espécie de folheamento do Real, ou melhor, das realidades específicas a perspectividade de cada espécie. Apesar de potencialmente infinitas, estas realidades não são aleatórias nem isoladas, mantendo constantemente relações cosmopolíticas umas com as outras: tangenciadas pela disputa/relação (predatória) em torno do “centro de intencionalidade” - definição do *conceito posicional de humano* dos ameríndios - permanentemente ativa na vida social da floresta (inclusive, nas relações entre povos indígenas e as agências forasteiras/inimigas do Estado brasileiro). Percebemos, então, que o conceito ameríndio de *Multinatureza* se mostra fundamentalmente interessante à Filosofia exatamente no que apresenta de paradoxal em relação ao “*nosso macroconceito de ‘Natureza’*” ocidental que:

não admite um verdadeiro plural e parece sempre pedir uma inicial maiúscula; isso nos leva espontaneamente a perceber o solecismo ontológico contido na ideia de ‘(várias) naturezas’, e portanto a realizar o deslocamento corretivo que ela impõe. Parafraseando a conhecida passagem de Deleuze sobre o relativismo (1988:30), diríamos então que o multinaturalismo amazônico **não afirma uma variedade de naturezas, mas a naturalidade da variação, a variação como natureza**. A inversão da fórmula ocidental do multiculturalismo incide não apenas sobre os termos (natureza e cultura) em sua determinação respectiva pelas funções de unidade e diversidade, mas igualmente sobre as posições de ‘termo’ e de ‘função’<sup>24</sup>. (grifo meu).

Esta concepção ontológica tem, ainda, como pressuposto lógico uma delicada e complexa distinção conceitual entre *Pessoas* e *Humanos*, que está intimamente relacionada à (in)versão conceitual ameríndia do par Corpo-Alma, ainda que,

---

<sup>22</sup> Neste artigo, fizemos a escolha metodológica de concentrar nossa análise no balanço e sistematização desenvolvidos em *Metafísicas Canibais*. Contudo, sobre esta questão da conceitualização ameríndia do par *Corpo(s)-Alma*, creio, ser válido o apontamento de (pelo menos) duas leituras que podem complexificar a questão, cada uma a seu modo: de um lado, a parte final do já citado artigo inaugural do “perspectivismo” intitulada *Os muitos corpos do espírito* (Viveiros de Castro, 1996, pp. 11-15); e, de outro lado, o sétimo capítulo de *A Queda do Céu* que dedica-se à versão yanomami deste par conceitual: *A imagem e a pele* (Kopenawa; Albert, 2015, pp. 174-192).

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 69.

infelizmente, não caberá a este artigo aprofundar tal relação. Lembremos que nosso objetivo, aqui, é o de apresentar alguns apontamentos e reflexões que introduzam o leitor às discussões promovidas pelo *perspectivismo ameríndio*, mas não podemos esgotá-las com a devida atenção e complexidade sem que acabássemos fugindo deste propósito introdutório. Mas creio ser importante sublinhar esta distinção entre *personitude* e *humanidade* promovida pelo léxico conceitual ameríndio como, mais uma vez, um dos pontos que o leitor encontrará mais bem desenvolvido em minha futura dissertação – posto que a considero uma das consequências do trabalho de Viveiros de Castro mais interessantes para a especulação filosófica.

### **O maneirismo corporal e os filósofos-xamãs**

Não se trata de uma mera possibilidade lógica, mas de potencialidade ontológica. A ‘personitude’ e a ‘perspectividade’ – a capacidade de ocupar um ponto de vista – são uma questão de grau, de contexto e de posição, antes que uma propriedade distintiva de tal ou qual espécie. [...] o conceito de *pessoa* – centro de intencionalidade constituído por uma diferença de potencial interna – é anterior e superior logicamente ao conceito de *humano*. A humanidade é a posição do congêneres, o modo reflexivo do coletivo, e como tal é derivada em relação às posições primárias de predador ou presa, que envolvem necessariamente outros coletivos, outras multiplicidades pessoais em situação de alteridade perspectiva. A semelhança ou congeneridade surge por suspensão deliberada, socialmente produzida, de uma diferença predatória dada; ela não a precede<sup>25</sup>.

Esta distinção conceitual entre ‘*personitude*’ ou ‘*perspectividade*’ e *humanidade socialmente relativa* será essencial para o próximo ponto que gostaria de apresentar neste sobrevoado introdutório, ainda que, mais uma vez, não nos caiba esmiuçá-lo com a profundidade necessária: refiro-me àquilo que Viveiros de Castro denominara enquanto “*ideal de conhecimento*” do *xamanismo amazônico*. Antes disso, contudo, gostaria de apresentar um longo recorte (ou melhor, mosaico) de trechos das *Metafísicas Canibais* que explicará, de maneira conclusiva, a dinâmica pela qual funciona aquela “*estrutura ontológica de dupla face*” caracterizante da *Multinatureza* e, ainda, apresentar o papel político-diplomático que o xamanismo exerce no interior da mesma:

O que o perspectivismo afirma, enfim, não é tanto a ideia de que os animais são ‘no fundo’ semelhantes aos humanos, mas sim a de que eles, como os humanos, são outra coisa ‘no fundo’: eles tem, em outras palavras, um ‘fundo’, um ‘outro lado’; são diferentes de si mesmos. [...] a humanidade é ‘reciprocamente’ *reflexiva* (o jaguar é um homem para o

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 46-48.

jaguar, o queixada é um homem para o queixada), mas não pode ser *mútua* (no momento em que o jaguar é um homem, o queixada não o é, e vice-versa). Esse parece-me ser, em última análise, **o sentido da ideia de ‘alma’ nas ontologias indígenas. Se todos os seres têm alma, nenhum deles, ninguém, coincide consigo mesmo. Se tudo pode ser humano, então nada é humano inequivocamente.** [...] As perspectivas de cada espécie devem ser mantidas cuidadosamente separadas, pois são incompatíveis. Apenas os **xamãs, que gozam de uma sorte de dupla cidadania no que concerne à espécie (e à condição de vivo ou morto)**, podem fazê-las comunicar, e isso, sob condições especiais e controladas. [...] Os animais veem da mesma forma que nós coisas diversas do que nós vemos porque seus corpos são diferentes dos nossos. Não estou me referindo a diferenças de fisiologia – quanto a isso, os ameríndios reconhecem uma uniformidade básica dos corpos –, mas aos **afetos que atravessam cada espécie de corpo**, as *afecções* ou encontros de que ele é capaz (para evocarmos a distinção espinosista), suas potências e disposições [...] **O que estamos chamando de ‘corpo’, portanto, não é uma fisiologia distintiva ou uma anatomia característica; é um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus*, um *ethos*, um etograma.** Entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há esse **plano central que é o corpo como feixe de afetos e capacidades, e que é a origem das perspectivas.** Longe do essencialismo espiritual do relativismo, o perspectivismo é um *maneirismo corporal*<sup>26</sup>. (grifos em negrito meus, em itálico do autor).

Peço licença aos leitores para, mais uma vez, fazer um breve desvio em nosso percurso e tecer outro comentário pontual: em artigo dedicado a “*Responsabilidade do ensino de filosofia nos trópicos*”, Filipe Ceppas reflete em torno da construção de “um conceito de responsabilidade radical alternativo”<sup>27</sup> e, amparando-se na noção de “xamanismo horizontal” – que também fora lançada por Viveiros de Castro (2002) –, acaba aproximando a função do xamã no interior de sua comunidade com a postura que deveria ser tomada por um professor de filosofia responsável por/com as particularidades sul-americanas<sup>28</sup>. Entretanto, o próprio livro no qual temos centrado nossas atenções, apresenta-nos os xamãs ameríndios como líderes políticos e/ou espirituais que seriam traduzíveis, para nosso arcabouço de funções sociais, muito menos enquanto “governantes” ou “sacerdotes” (como via de regra são imaginados pelo senso comum) do que enquanto “diplomatas” (cosmopolíticos) e/ou “filósofos” ou, no mínimo, “intelectuais”<sup>29</sup>. É necessário pontuar que tal analogia entre as atividades xamanísticas

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 61-66.

<sup>27</sup> CEPPAS, Filipe. “Responsabilidade do ensino de filosofia nos trópicos. O professor-xamã”. *O que nos faz pensar: cadernos do departamento de filosofia da PUC-Rio*. Rio de Janeiro, v. 23, n. 34, pp. 237-247, março de 2014.

<sup>28</sup> Abri mais estes parênteses, mesmo sabendo que não me cabe aprofundá-lo aqui, para poder citar este artigo (e seu autor) que considero uma leitura de suma importância para àqueles que estejam interessados na “aliança” teórica e prática entre disciplinas que propúnhamos há pouco.

<sup>29</sup> Creio que vale, aqui, duas observações acerca desta analogia que fizemos entre a função dos Xamãs no interior de sua sociedade e profissões próprias à nossa: por um lado, é importante salientar uma diferença radical no que se refere ao reconhecimento dado por cada uma destas sociedades aos seus pensadores, posto

com as atividades filosóficas não significa uma identificação entre os xamãs e nós, filósofos (a não ser, talvez, na condição de pensadores), mas sim endossar a, já citada, concepção ramosiana de Filosofia – enquanto *experiência pluriversal do pensamento*. O conceito de *pluriversalidade* me parece fundamental para que possamos compreender a especulação filosófica como prática onipresente nas relações humanas com o Mundo – assim como, por exemplo, a religião, a organização social, a linguagem ou a música, porém, a maneira de se travar tais relações nada tem de “universal” (no sentido ocidental-colonialista do termo), pelo contrário, elas respondem a uma pluralidade de distintos possíveis que tende à alteridade infinita (RAMOSE, 2011) e tentar hierarquizar tais possibilidades de experimentações do pensamento seria, talvez, a grande marca diferenciante da ideologia colonial. Tudo se passa como se cada sociedade fosse pensada/pensasse a filosofia (e os filósofos) que merece.

No caso das “sociedades contra o Estado”, movidas por uma recusa consensual e ativa à separação entre poder e sociedade (Clastres, 2004; 2013), percebemos que sua estrutura de pensamento filosófico (baseada no *perspectivismo multinaturalista*) opera uma inseparabilidade do que, em nossa filosofia ocidental, acostumou-se a enxergar como dois campos distintos do pensamento: de um lado, a filosofia política e, de outro, a metafísica. Para o xamanismo amazônico estas duas atividades filosóficas estão interconectadas pela diplomacia cosmopolítica entre os Mundos da Multinatureza e seus infinitos agentes em relações de *afinidade virtual*, ou seja, também prática e teoria se mostram radicalmente conectadas. E se tudo que falamos até aqui a respeito do perspectivismo ameríndio soa tão estranho e inusitado (no mínimo) para alguns é exatamente porque esta “filosofia outra” orienta-se por um *ideal de conhecimento simetricamente inverso* ao “nosso”. Pois, segundo Viveiros de Castro, a tradição de pensamento hegemônica nas sociedades de Estado (leia-se, metafísica colonial) está fundada em uma “epistemologia objetivista favorecida pela modernidade ocidental” onde

---

que a posição social do xamã é encarada como fundamental pelos seus, recebendo um prestígio do “senso comum” ameríndio que, nos mundos ocidentais, nos é quase sempre negado (no mínimo) desde Sócrates; por outro lado, é importante observarmos que em *A Queda do Céu*, o xamanismo apresenta, além de suas funções político-filosóficas de conhecimento e diplomacia dos/entre os mundos em disputa na *Multinatureza*, também, uma função primordial de *cura* que possibilita uma ampliação da nossa analogia com as profissões ocidentais para, também, a função dos “médicos”. O que, sublinhemos, não significa uma negação ou concorrência com a medicina e medicamentos ocidentais, mas sim uma complementaridade dialógica dos saberes, visto que Kopenawa afirma diversas vezes sua importância para o tratamento das doenças trazidas pelos brancos. (Cf. KOPENAWA; ALBERT, 2015).

“a forma do Outro é a coisa” e o conhecimento segue “o jogo epistemológico da objetivação”<sup>30</sup>, enquanto

O xamanismo ameríndio é guiado pelo ideal inverso: conhecer é ‘personificar’, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido. Ou antes, *daquele*; pois a questão é a de saber ‘o *quem* das coisas’ (Guimarães Rosa), saber indispensável para responder com inteligência à questão do ‘por quê’. A forma do Outro é a pessoa. Poderíamos dizer que a personificação ou subjetivação xamânicas refletem uma propensão geral a universalizar a ‘atitude intencional’ identificada por certos filósofos modernos da mente (ou filósofos da mente moderna) como um dos dispositivos inferenciais de base. [...] diríamos que estamos aqui diante de um *ideal* epistemológico que, longe de buscar reduzir a ‘intencionalidade ambiente’ a zero a fim de atingir uma representação absolutamente objetiva do mundo, faz a aposta inversa: o conhecimento verdadeiro visa à revelação de um máximo de intencionalidade, por via de um processo de ‘abdução de agência’ sistemático e deliberado<sup>31</sup>.

Percebemos, enfim, o sentido da “inversão simétrica” que o perspectivismo ameríndio opera em nossa própria tradição do pensamento. Apesar de as duas ordens filosóficas se demonstrarem simetricamente opostas, devemos resistir à tentação precipitada de recorrer ao maniqueísmo de escolher uma em detrimento da outra - o que seria, na realidade, uma má formulação do problema. Uma reflexão mais aprofundada demonstra-nos que a questão (se) colocada desta maneira (‘uma ou a outra’ enquanto ‘verdade’) só se sustenta por meio da ingenuidade ou da má fé. Pois, como Viveiros de Castro nos explica, esta postura frente à simetrização estaria posicionando as duas ordens epistemológicas (ou, ao menos, aquela que seria rechaçada em favor da outra) no âmbito de um “sistema de crenças”<sup>32</sup>. Mas não é este o domínio no qual devemos pensar o pensamento filosófico (nem o ameríndio nem o ocidental), mas sim no “*plano do sentido*” que, por sua vez,

não é povoado por crenças psicológicas ou proposições lógicas, e o “fundo” contém outra coisa que verdades. Nem uma forma *doxa*, nem uma figura da lógica, **o pensamento nativo deve ser tomado – se se quer tomá-lo a sério – como *prática de sentido*: como dispositivo autorreferencial de produção de conceitos, de “símbolos que representam a si mesmos”<sup>33</sup>. (grifo em negrito meu; em itálico do autor).**

<sup>30</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015. p. 50.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 50-51.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 228.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 229.

Percebemos, então, o duplo interesse em se pesquisar o perspectivismo ameríndio: de um lado, tomar a sério o pensamento dos povos amazônicos enquanto uma *metafísica prática e cosmopolítica* compatível não só à vida na floresta, mas também à resistência contracolonial frente à ameaça de destruição social, ecológica, filosófica e política da Amazônia; e, por outro lado, questionar a pretensão ao universal de nossa tradição de pensamento, ao identificar esta “obsessão pelo Mesmo” como a justificativa filosófica e existencial dos horrores coloniais e sua constante ameaça/avanço de globalização total da domesticação estatal, do desencantamento capitalista e da destruição colonial. Abrindo caminho, assim, para uma *prática de sentido* que, apesar de branca e ocidental, *pense com* os filósofos-xamãs - sem perder, também, a herança crítica de alguns pensadores ocidentais contrários aos *status quo* - as possibilidades de resistir internamente ao projeto colonial, ou seja, de promover uma “descolonização do pensamento” filosófico-acadêmico.

### “*O cogito canibal*” e a reconceitualização de Antropomorfismo e Animismo

No que me concerne, penso que eles pensam exatamente “*como nós*”; mas penso também que *o que* eles pensam, isto é, os conceitos que eles se dão, são muito diferentes dos nossos – e portanto que o mundo descrito por esses conceitos é muito diverso do nosso. No que concerne aos índios, penso que *eles* pensam que todos os humanos, e além destes, muitos outros sujeitos não-humanos, pensam exatamente “como eles”, mas que isso, longe de produzir (ou resultar de) uma convergência referencial universal, é exatamente a *razão* das divergências de perspectiva. [...] o objeto cuja existência aqui se afirma são os *conceitos* indígenas, os *mundos* que estes conceitos constituem (mundos que assim os exprimem), o fundo virtual de onde procedem.

Tomar as ideias indígenas como conceitos significa tomá-las como dotadas de uma significação filosófica, ou como potencialmente capazes de um uso filosófico<sup>34</sup>.

A esta altura, acredito já ter ficado claro ao leitor o sentido daquela torção irônica e provocativa que imprimimos ao cogito cartesiano no título deste artigo, torção esta que operei a partir da inspiração de outro título, escolhido por Eduardo Viveiros de Castro para a quarta e última parte de *Metafísicas Canibais* (a saber, “*O cogito canibal*”, Viveiros de Castro, 2015, p. 215-263). Outrossim, faz-se necessária uma ressalva: ao contrário do que pode parecer a uma leitura apressada, o perspectivismo multinaturalista não se refere à uma generalização total da condição de Humano à todos os demais seres vivos. Não se trata de que “tudo é humano”, mas sim de que aquilo que caracteriza os

---

<sup>34</sup> *Ibidem*, 218-219.

humanos (o pensamento) está potencialmente ou, para falar em termos deleuzianos, virtualmente presente em todos os seres vivos – podendo ser atualizado a qualquer instante pela “metafísica da predação”<sup>35</sup>. Ou seja, o conceito ameríndio de humanidade (e seu outrem não humano) é *posicional* por estar, necessariamente, implicado pelas relações interespecíficas de potencial predação permanente<sup>36</sup>. Como o antropólogo francês Philippe Descola já havia percebido dez anos antes da primeira sugestão do *perspectivismo*, para os ameríndios “o referencial comum a todos os seres da natureza não é o homem enquanto espécie, mas a humanidade enquanto condição.”<sup>37</sup>. Ou, ainda, como Viveiros de Castro já nos explicava, no alvorecer dos debates em torno da sistematização desta ordem filosófica:

O perspectivismo não engloba, via de regra, todos os animais (além de englobar outros seres); a ênfase parece ser naquelas espécies que desempenham um papel simbólico e prático de destaque, como os grandes predadores, rivais dos humanos, e as presas principais dos humanos — uma das dimensões centrais, talvez mesmo a dimensão fundamental, das inversões perspectivas diz respeito aos estatutos relativos e relacionais de predador e presa<sup>38</sup>.

Dito isto, creio estar concluída aquela tarefa que elegemos como objetivo central para este artigo, aquele de tecer uma apresentação panorâmica e introdutória aos debates promovidos pelo *perspectivismo multinaturalista*. Ainda assim, gostaria de apresentar mais algumas notas, antes de finalizar este texto em torno da questão, apontando, agora, para algumas das consequências que ela trará para minha futura dissertação. Antes disso, recorro mais uma vez às *Metafísicas Canibais* para frisar minha postura de que: “não podemos pensar *como* os índios; podemos, no máximo, pensar *com* eles.”<sup>39</sup>. Neste intento

---

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 155- 170.

<sup>36</sup> Vale apontar, aqui, que tal “relação de potencial predação permanente” não é tão estranha às sociedades domesticadas quanto pode parecer. Numa sociedade de Estado, os ‘cidadãos comuns’ estão imbricados por ela em suas relações com as forças do Estado – com a diferença, em relação às relações interespecíficas amazônicas, de que este último monopoliza a posição de predador frente a suas potenciais presas (seus cidadãos) – como, por exemplo, a polícia ou a justiça. Percebemos, então, que aquele antigo mito hobbesiano que defendia a necessidade do Estado-Leviatã para evitar que o ‘homem fosse o lobo do homem’, na realidade, acaba por fazê-lo garantindo que a maioria dos homens assuma e defenda sua posição social de ‘carneiros do lobo’. Para um desenvolvimento da aproximação entre o “mal encontro na mata” ameríndio e as “blitz policiais” da “selva de pedra capitalista”, assistir à conferência (disponível no YouTube) *A morte como quase acontecimento* (Cf. Viveiros de Castro, 2013);

<sup>37</sup> DESCOLA, 1986, p. 120 apud VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Revista Mana*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, out 1996.

<sup>38</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Revista Mana*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, out 1996. p. 3-4.

<sup>39</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015. p. 231.

de “pensar com” a filosofia ameríndia – sobre ela mesma e sobre sua crítica ao solipsismo cósmico do Ocidente – tenho desenvolvido minha pesquisa de mestrado; mas tenho esbarrado com uma resistência, no interior dos círculos filosófico-acadêmicos, no que tange à aceitação do pensamento especulativo ameríndio enquanto propriamente filosófico. Sobretudo quando se apresenta sua constante remitência e diálogo com o pensamento mítico, tal recusa afirma-se na concepção canônica de que ‘filosofia’ seria justamente aquilo que se pensa desconectado de quaisquer mitologias.

Este recorrente posicionamento de negação à filosofia indígena sempre soa aos meus ouvidos como, na verdade, uma (re) afirmação daquela concepção tradicional-colonialista, criticada tanto por Mogobe Ramose quanto por Antônio Bispo dos Santos: da filosofia enquanto produto de um racionalismo puro, universal e vertical. Já tenho relativamente formulados dois argumentos para esta questão, que se tratam na verdade do mesmo argumento, seguindo dois caminhos diferentes: a *inversão simétrica* ou a devolução do questionamento, que nos faz perceber que a (dita) ‘razão pura’, na realidade, não passa ela própria de uma imaginação mítica, a base de sustentação da “razão mítica ocidental”<sup>40</sup>. Os dois caminhos pelos quais chegamos a esta conclusão: de um lado, sua comprovação por meio da observação descolonialista da história da filosofia colonial-universalista, executada por Santiago Castro-Gomez e Ramón Grosfoguel; de outro lado, a reflexão pluriversal sobre o neologismo conceitual de *Mitofísica*, formulado por Deborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro - em livro escrito a quatro mãos com o objetivo de analisar as narrativas contemporâneas sobre o “problema essencialmente metafísico” do “fim do mundo”:

O regime semiótico do mito, indiferente à verdade ou falsidade empírica de seus conteúdos, instaura-se sempre que a relação entre os humanos como tais e suas condições mais gerais de existência se impõe como problema da razão. [...] Talvez, como Lévi-Strauss observou repetidas vezes, a ciência, que começou a se separar do mito por volta de três mil anos atrás [*assim como a filosofia pensada pelo Ocidente*], terminará mesmo por reencontrá-lo, ao cabo de uma daquelas duplas torções que entrelaçam a razão analítica com a razão dialética, a combinatória anagramática do significante com as vicissitudes históricas do significado<sup>41</sup>.

Ao criar um dualismo entre mente e corpo e entre mente e natureza, Descartes conseguiu proclamar um conhecimento não-situado, universal, visto pelos olhos de Deus. A isto o filósofo colombiano Santiago Castro-Gomez chamou a perspectiva do “ponto zero” das

---

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 233.

<sup>41</sup> DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Desterro (Florianópolis): Cultura e Barbárie: Instituto Socioambiental, 2014. p. 17.



filosofias eurocêntricas (Castro-Gomez, 2003). O “ponto zero” é o ponto de vista que se esconde e, escondendo-se, coloca-se para lá de qualquer ponto de vista, ou seja, é o ponto de vista que se representa como não tendo um ponto de vista. É esta visão através do olhar de Deus que esconde sempre a sua perspectiva local e concreta sob um universalismo abstrato. A filosofia ocidental privilegia a “egopolítica do conhecimento” em desfavor da “geopolítica do conhecimento” e da “corpo-política do conhecimento” [*lembremo-nos do “maneirismo corporal” do perspectivismo ameríndio*]. Em termos históricos, isto permitiu ao homem ocidental (esta referência ao sexo masculino é usada intencionalmente) representar o seu conhecimento como o único capaz de alcançar uma consciência universal, bem como dispensar o conhecimento não-ocidental por ser particularístico e, portanto, incapaz de alcançar a universalidade<sup>42</sup>.

Peço desculpas aos leitores pela sobreposição de citações, mas não conseguiria encontrar forma melhor de expor a confluência dialógica dos textos, apesar de seus estilos e objetos tão distintos. Ambos os trechos citados acima nos ajudam a compreender sem simplismo ou ingenuidade que o mito das disjunções radicais entre mitologia e razão, corpo e alma, natureza e cultura, não passa disso: mais um mito, talvez, distinguível dos mitos “primitivos”, apenas por sua carência de verossimilhança e retórica, quando comparados às narrativas do “pensamento selvagem”. Talvez o primeiro mito colonialista, o mito fundacional da epistemologia de Estado, que se reproduziria em escalas monstruosas: mito das raças, mito da evolução, mito do trabalho, mito do contrato social, mito do Mercado, mito da dominação masculina, entre outros. Desmascarado o falso problema da contradição entre mitologia e filosofia, vejamos, pois, uma das principais consequências teóricas da mitofísica cosmopolítica ameríndia.

O passado mítico ameríndio é marcado por uma generalização radical da forma humana (ainda que mais maleável e constantemente em metamorfose) entre todas as entidades vivas, ou seja, uma “humanidade primordial” pré-cosmológica não apenas “empiricamente anterior ao mundo”, mas, mais do que isso, compreendida como “a única substância ou matéria a partir da qual o mundo viria a ser formado”<sup>43</sup>. Esta questão em torno da “proto-humanidade originária” característica das tradições ‘mitofilosóficas’ ameríndias nos é essencial por dois pontos: primeiramente, pela reflexão já apontada por diversos autores de se apresentar (implicitamente) uma inversão na imaginação evolucionista ocidental pós-Darwin (humanos como descendentes\superadores de uma

---

<sup>42</sup> GROSFOGUEL, Ramón. “Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global”. Trad. I. M. Ferreira. *Revista Crítica de Ciências Sociais*. Coimbra (Portugal), v. 80 (Epistemologias do Sul), p. 115-147, mar 2008. p. 120.

<sup>43</sup> DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Desterro (Florianópolis): Cultura e Barbárie: Instituto Socioambiental, 2014. p. 87.

condição animalesca). Revelando, assim, sua característica ideológica mais difundida: o antropocentrismo, científico e filosófico, que enxerga a capacidade cognitiva e\ou um “suplemento espiritual” como “a preciosa propriedade privada da espécie. O excepcionalismo humano, em suma: linguagem, trabalho, lei, desejo; tempo, mundo, morte. Cultura. História. Futuro.”<sup>44</sup>. Em segundo lugar, mas não menos importante, por evidenciar que aquela “pressuposição prático-ontológica” que nos acostumamos a encarar como um termo pejorativo, o *Antropomorfismo*, “merece receber cidadania filosófica plena, apontando para as possibilidades conceituais ainda inexploradas”<sup>45</sup>.

E entramos, enfim, no último apontamento que gostaria de fazer aos leitores: buscar tais possibilidades ainda inexploradas será uma das tarefas centrais do primeiro capítulo de minha dissertação, onde buscarei promover uma reconceitualização positiva – um pouco à maneira com que Antônio Bispo percebe ter acontecido com o termo “quilombo” (Santos, 2015) – da noção de “ontologias animistas”,

como manifestando o princípio antropomórfico, de modo a contrastá-las com o princípio antropocêntrico que nos parece constituir um dos pilares mais firmemente fixados da metafísica ocidental [...] antropomorfismo é uma inversão irônica completa (dialética?) do antropocentrismo. **Dizer que tudo é humano é dizer que os humanos não são uma espécie especial, um evento excepcional que veio interromper magnífica ou tragicamente a trajetória monótona da matéria no universo**<sup>46</sup>. (grifo meu).

É neste debate em torno da possibilidade (e validade) de formularmos um novo conceito do “princípio antropomórfico” – encarado como arma conceitual contra o antropocentrismo colonial - que, acredito, minha dissertação apresentará sua principal contribuição ao desenvolvimento de uma história da filosofia descolonial e/ou descentralizada. Quando me refiro à ‘história da filosofia’ e à ‘contribuir’ com ela, é preciso marcar, estou compartilhando com o ponto de vista apresentado por Renato Nogueira, quando afirma, citando Deleuze, que:

estamos de acordo com a ideia de que a história da filosofia “é inteiramente desinteressante se não se propuser a despertar um conceito adormecido, a relançá-lo numa nova cena, mesmo ao preço de voltá-lo contra ele mesmo. É preciso descentrá-lo, confrontá-lo”<sup>47</sup>.

---

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 91.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 97.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> NOGUEIRA, Renato. “Sociedades de controle e o grito de Eric Garner: o racismo antinegro do cogito da mercadoria na (através da) filosofia de Deleuze”. *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*. Rio de Janeiro, v. 9, n.1, p. 47-65, 2016. p. 47.

Se no artigo de Noguera era o “grito de Garner” que nos obrigava a pensar e a “criar conceitos para retomarmos a respiração” (NOGUERA, 2016, p. 48), em minha dissertação será o genocídio de povos ameríndios<sup>48</sup> que nos *força a pensar*. Não *sobre* ou *como*, mas a *com* suas próprias filosofias, os sentidos de uma reconceitualização da noção *antropomórfica*; não para criar conceitos, posto que estes já foram criados (a sua maneira) pelos filósofos-xamãs, mas sim para buscar compreendê-los e traduzi-los em favor de uma descolonização do pensamento filosófico-acadêmico. Por fim, gostaria de concluir este artigo com uma última citação das *Metafísicas Canibais* que apresenta a função inversa daquela que nos serviu de epígrafe.

Ou seja, se vimos, no início deste texto, aquilo que deve sempre ser evitado quando nos propomos a pensar com/sobre as “filosofias outras”, a citação a seguir apresenta-nos, talvez, o que tem de mais interessante e enriquecedor nesta experiência do pensamento: a possibilidade de submeter nossa própria tradição filosófica a um “regime de variação”, do qual, certamente, nunca sairemos os mesmos.

[...] o que toda experiência de uma outra cultura nos oferece é a ocasião para se fazer uma experiência sobre nossa própria cultura; muito mais que uma variação imaginária – a introdução de novas variáveis ou conteúdos em nossa imaginação – é a própria forma, melhor dizendo, a estrutura da nossa imaginação conceitual que deve entrar em regime de variação, assumir-se como variante, versão, transformação<sup>49</sup>. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 21-22).

### Referências bibliográficas

CEPPAS, Filipe. Responsabilidade do ensino de filosofia nos trópicos. O professor-xamã. *O que nos faz pensar: cadernos do departamento de filosofia da PUC-Rio*. Rio de Janeiro, v. 23, n. 34, pp. 237-247, março de 2014. Disponível em: <<http://docplayer.com.br/65582858-Responsabilidade-do-ensino-de-filosofia-nos-tropicos-o-professor-xama.html>> Acesso em: 22 jul 2018;

<sup>48</sup> Que se estende, às vezes mais explícita ou veladamente, desde os primeiros contatos com os europeus, até os dias de hoje – como prova, por exemplo, os incessantes ataques ao território Guarani-Kaiowá pelos agentes do agronegócio ou, ainda, as denúncias feitas por Davi Kopenawa, em *A Queda do Céu*, acerca dos conflitos com garimpeiros e/ou com a “gente de Teosi”(missionários) nas terras Yanomami.

<sup>49</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015. p. 21-22.

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência – pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

\_\_\_\_\_. *A sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Desterro (Florianópolis): Cultura e Barbárie: Instituto Socioambiental, 2014.

DELEUZE, Gilles; *Le Pli. Leibniz et le baroque*. Paris: Minuit, 1988. [ed. Bras.: *A dobra. Leibniz e o barroco*. Campinas: Papyrus, 2016.

\_\_\_\_\_; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo*. São Paulo: Editora 34, 2011.

DESCOLA, Philippe. *La Nature Domestique: Symbolisme et Praxis dans l'Écologie des Achuar*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme, 1986.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: UFJF, 2006.

\_\_\_\_\_. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EdUFBA, 2008.

GROSGUÉL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. Trad. I. M. Ferreira. *Revista Crítica de Ciências Sociais*. Coimbra (Portugal), v. 80 (Epistemologias do Sul), p. 115-147, mar 2008. Disponível em: <<https://rccs.revues.org/697#article-697>> Acesso em: 27 ago 2017.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Cia das Letras, 2015.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural II*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

LIMA, Tania Stölze. “Os dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi”. *Revista Mana*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, out 1996. Disponível em:

<[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S010493131996000200002&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010493131996000200002&lng=en&nrm=iso)> Acesso em: 20 jul 2018.

MILLS, Charles. *The racial polity*. In: BABBITT, Susan E.; CAMPBELL, Sue. *Racism and philosophy*. New York: Cornell University, 1999.

NOGUERA, Renato. *O ensino de filosofia e a lei 10.639*. Rio de Janeiro: Pallas; Biblioteca Nacional, 2014.

\_\_\_\_\_. Sociedades de controle e o grito de Eric Garner: o racismo antinegro do cogito da mercadoria na (através da) filosofia de Deleuze. *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*. Rio de Janeiro, v. 9, n.1, pp. 47-65, 2016.

RAMOSE, Mogobe. Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana. *Ensaios Filosóficos*. Rio de Janeiro, vol. IV, p. 5-25, out 2011. Disponível em: <[http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo4/RAMOSE\\_MB.pdf](http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo4/RAMOSE_MB.pdf)> Acesso em: 15 nov 2017.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, Quilombos. Modos e significações*. Brasília: INCTI, UnB, INCT, CNPq e MCTI, jun 2015.

SCHREMPP, Gregory. *Magical Arrows: The Maori, the Greeks, and the Folklore of the Universe*. Madison: University of Wisconsin Press, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Revista Mana*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, out 1996. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S010493131996000200005&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010493131996000200005&lng=en&nrm=iso)> Acesso em: 20 jul 2018.

\_\_\_\_\_. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

\_\_\_\_\_. *A morte como quase acontecimento*. Youtube. <<https://www.youtube.com/watch?v=nz5ShgzmuW4&t=4551s>> Acesso em: 8 jul de 2017.

\_\_\_\_\_. *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

## Caos e Pensamento em Gilles Deleuze

Luciano Baptista Domingos

**Resumo:** Trata-se de um artigo científico destinado a apresentar o tema do novo objeto da metafísica em Gilles Deleuze, a partir da interpretação de alguns de seus conceitos-chaves. Tendo como base a leitura dos capítulos 5 (A Fuga do Aristotelismo), 12 (De Sade a Nietzsche) e 15 (Ecceidade e Espinosa, o mais Poderoso dos Deleuzianos) do livro *Gilles Deleuze: A Grande Aventura do Pensamento*, de Claudio Ulpiano, e de algumas séries de paradoxos do livro *Lógica do Sentido*, de Deleuze, pretende-se demonstrar um dos problemas da concepção de realidade e de pensamento: que o real não é constituído de corpos e individualizações, mas de átomos que, devido a um plano de consistência denominado *clinamen*, convergem para um caos de forças e para uma infinidade de singularidades. Ou seja, o mundo fenomênico, mais conhecido como o mundo do aparecer ou o mundo sensível, está em segundo plano, em uma categoria inferior ao mundo atômico, o que causa uma reversão na tradição do pensamento ocidental. Esse caos e essas singularidades não seriam instrumentos do pensamento como o conceito aristotélico, mas matérias do pensamento como pura forma vazia do tempo, de onde se aponta para duas linhas de realidades e uma nova concepção de natureza. Pensar o sujeito contemporâneo, portanto, seria entender essa relação do pensamento com o caos; da singularidade com os seus efeitos de superfície (acontecimento), que Deleuze investiga como sendo um plano de imanência. Nesse sentido, pretende-se, a partir de alguns conceitos de Deleuze, demonstrar que esse novo objeto da metafísica pode implicar em novos apontamentos de questões científicas, filosóficas e artísticas que sempre ficaram à mercê das divergências entre empirismo e racionalismo, desconsiderando o sujeito na sua singularidade intensiva do pensamento enquanto forças relacionais e como devir. Pretende, destarte, de acordo esta temática, propor novas discussões acerca de questões cruciais na contemporaneidade como ética, política e sociedade.

**Palavras-Chaves:** Átomos; Pensamento; Caos; Singularidade; Contemporaneidade.

### Introdução

Este trabalho pretende uma aproximação da difícil obra do filósofo francês Gilles Deleuze a partir da temática do novo objeto da metafísica, ideia que se encontra em alguns capítulos do livro de Claudio Ulpiano, *Gilles Deleuze: a Grande Aventura do Pensamento*. Este tema se concentra, por um lado, na investigação acerca da natureza e da origem e fundamentos da metafísica, circunscrita nos âmbitos históricos da filosofia contemporânea. Por outro, ele também se articula com as questões cruciais que tanto a

modernidade quanto a contemporaneidade desenvolvem acerca da ideia de natureza, observando sua conexão e aplicação imanentes dos conceitos clássicos da metafísica. O percurso que utilizamos, propõe-se a um estudo crítico da estrutura categorial da realidade, sem deixar de acompanhar a temática da subjetividade e da possibilidade de liberdade que, no âmbito filosófico contemporâneo, ajudam a refletir sobre questões éticas.

Em *Lógica do Sentido* são apresentadas trinta e quatro séries de paradoxos, além de um apêndice com cinco capítulos, em um deles Deleuze retoma a ideia de simulacro a partir das teorias de Lucrecio e Epicuro sobre os átomos, no sentido de introduzir uma concepção diferente de natureza, pautada na questão do múltiplo:

A Natureza deve ser pensada como princípio do diverso e de sua produção. Mas um princípio de produção do diverso só tem sentido desde que não reúna seus próprios elementos num todo (...) A tese epicuriana é bem diversa: a Natureza como produção do diverso não pode ser senão uma soma infinita, isto é, uma soma que não totaliza seus próprios elementos<sup>1</sup>.

Esse princípio do múltiplo (ou do diverso) não deve ser entendido como diversidade natural das espécies, nem da diversidade dos indivíduos de uma mesma espécie, tampouco se trata da diversidade das partes que compõem um indivíduo. Esse diverso está diretamente ligado a uma “determinação original da direção do movimento dos átomos chamada *clinamen*”<sup>2</sup>. Essa declinação ou *clinamen* seria responsável por manifestar a pluralidade irreduzível das series causais, trazendo a possibilidade de cada corpo ser a causa de si mesmo, rompendo, assim, com a ideia platônica de causalidade, que submete todos os corpos a uma única ideia de causa. O mesmo diferencial que se encontra na matéria, encontra-se também no pensamento. Daí se retiraria a ideia de matéria abstrata desse pensamento, onde as imagens dos fantasmas e das ilusões (simulacro) passariam a pertencer ao campo ontológico. Nesse sentido, pretende-se apresentar como Deleuze pensa essa metafísica de Lucrecio e Epicuro e a relaciona à metafísica estóica dos incorporais, para se chegar à questão da teoria do acontecimento cujo conceito de sentido apareceria como quarta dimensão da proposição lógica. Este

<sup>1</sup> DELEUZE, Gilles. *A Lógica do Sentido*. São Paulo: Perspectiva, 1974, p. 274.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 276.



conceito metafísico da linguagem como sentido parece associar-se a essa dimensão atômica, uma vez que não se trata de entidade física tampouco mental:

Pois não podemos nem mesmo dizer, a respeito do sentido, que ele exista: nem nas coisas, nem no espírito, nem como uma existência física, nem como uma existência mental. Diremos que, pelo menos, ele é útil e que devemos admiti-lo por sua utilidade? Nem isso já que é dotado de um esplendor ineficaz, impassível e estéril. Eis porque diziam que, de fato, não se pode inferi-lo a não ser indiretamente, a partir do círculo a que nos conduzem as dimensões ordinárias da proposição<sup>3</sup>.

É nesse sentido que Deleuze constrói sua obra *Lógica dos Sentido*, em que as séries de paradoxos seriam, além de um encontro do pensamento com o tempo, uma passagem da lógica atributiva para a lógica conjuntiva dos acontecimentos; do ser para o extra-ser; do presente dos corpos para o passado e futuro das potências; do campo do saber para o campo do poder. Essa nova dimensão metafísica, também retira do psicológico todo o problema de ordem clínica, uma vez que, segundo Deleuze, os fantasmas e as ilusões, são manifestações desse pensamento lidando diretamente com o caos transcendental. É aí que entra a “literatura como delírio e como agenciamento de singularidades”<sup>4</sup>. Em *Lógica do Sentido*, a Obra de Lewis Carroll tem um lugar privilegiado porque provém do fato, conforme Deleuze aponta já no prólogo do livro, de que Carroll faz a primeira encenação dos paradoxos do sentido, em que o mundo subterrâneo de Alice no País das Maravilhas, seria um mergulho a uma velocidade infinita do pensamento no caos enquanto plano de imanência.

O plano de imanência é como um corte do caos e age como um crivo. O que caracteriza o caos, com efeito, é menos a ausência de determinações que a velocidade infinita com a qual elas se esboçam e se apagam: não é um movimento de uma a outra mas, ao contrário, a impossibilidade de uma relação entre duas determinações, já que uma não aparece sem que a outra tenha já desaparecido, e que uma aparece como evanescente quando a outra aparece como esboço<sup>5</sup>.

Para Deleuze a filosofia é a criação de conceitos. Criar conceitos seria potencializar o pensamento (em termos spinozistas) para que ele possa ser capaz de lidar com esse caos, onde o tempo é um pluralismo ligado à afirmação múltipla, advinda dos

---

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>4</sup> DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. São Paulo: Ed. 34, 2011, p. 15.

<sup>5</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* São Paulo: Ed. 34, 2010, p. 53.

infinitos atômicos e onde os afetos e os perceptos funcionariam como linhas de fuga num movimento que vai do pré-individual ao trans-individual pela individuação. O presente ensaio filosófico visa seguir algumas orientações de Claudio Ulpiano na tentativa de apresentar esses conceitos de Deleuze confrontando-os com as questões atuais da filosofia na contemporaneidade e em defesa da ideia geral de que caos é pensamento e pensamento é tempo.

### **Lucrécio e as imagens do invisível**

André Comte-Sponville em seu artigo sobre o tema do invisível em Epicuro e em Lucrécio traz à luz alguns apontamentos acerca desse novo objeto metafísico e de uma nova perspectiva de realidade. Seguindo a linha de Demócrito, os lucrecianos e epicuristas vão concordar que não existiria nada no mundo além de átomos e vazio. Em contrapartida, também irão admitir que os sentidos são o fundamento e a garantia de todo o conhecimento verdadeiro. Ora, se só há, na realidade, átomos e vazio, como admitir os sentidos como fundamento do conhecimento? A resposta que temos é que essa tese se apresenta como um paradoxo. Isso porque os átomos e o vazio não possuem sensibilidade, embora sejam os sentidos que nos dão a garantia da verdade. Logo, ou estamos diante de duas realidades (que seria um absurdo, visto que só existe um real: a dos átomos e vazio), ou nos colocamos frente a uma sensibilidade não-possível. Sponville observa que há, aqui, um sensualismo paradoxal. A canônica epicuriana assume esse paradoxo da sensualidade pelo fato de os sentidos apreenderem uma realidade insensível:

Esse sensualismo é paradoxal, porém, pois leva a uma teoria da natureza em que todo o real é insensível: de fato, não existe nada, fora os átomos e o vazio (I, 419-421), e não podemos sentir nem os primeiros (já que, voltaremos ao assunto, são sempre inferiores ao limite da sensibilidade), nem o segundo (já que ele não pode agir nem sofrer ação. Toda verdade vem das sensações, mas toda verdade é insensível<sup>6</sup>.

Lucrécio e Epicuro, segundo Sponville, diante desse paradoxo, terão que admitir, contrariando Demócrito, uma verdade empírica das aparências fenomênica, além da já consolidada verdade ou existência insensível do ser e do não-ser. As sensações, portanto,

---

<sup>6</sup> COMTE-SPONVILLE, André. *Uma Educação Filosófica*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 262.

promove o tato e a visão como sentidos peculiares da apreensão corpórea, mas por meio de um segundo paradoxo: o verso enigmático de *De rerum natura* de Lucrécio - “os olhos não podem conhecer a natureza das coisas” – reafirmam a emergência de uma ilusão do mundo. Apreende-se o mundo pelo olhar. Entretanto, o que podemos ver seriam imagens invisíveis como realidade, por outras palavras, os compostos dos átomos são simulacros e, como isso, só é possível falar de mundo fenomênico, se admitirmos essa ilusão causada pelo paradoxo do invisível real.

Essa ontologia de Lucrécio e de Epicuro admite o infinito dos átomos e a ilusão dos simulacros (ou ídolos) como reais, e essa natureza somente é apreendida por meio do paradoxo do pensamento. Essa revisão ontológica revela uma subordinação com relação à prática e à ética. A prática com o objetivo de suprimir a dor e afirmar a busca do prazer, a ética no sentido de uma positividade do verdadeiro infinito como objeto do pensamento e concepção da liberdade pelas potências insensíveis da natureza.

### **Dos átomos ao pensamento**

Em *Diferença e Repetição*, Deleuze já aponta para um dos principais sintomas da atualidade: o automatismo; onde nos encontramos diante das repetições mais mecânicas, mais estereotipadas dentro e fora de nós. Mas que nem por isso, deixamos de extrair pequenas diferenças e variantes modificações. Segundo Deleuze, há em nós, há na natureza, há no pensamento, uma potência que desconhecemos, embora ela se expresse nessas diferenciações que não se dá pela emergência da representação, mas pela falência dela. “O mundo moderno é o dos simulacros. Nele, o homem moderno não sobrevive a Deus, nem a identidade do sujeito sobrevive à identidade da substância”<sup>7</sup>. A partir desta denúncia do enfraquecimento das faculdades da consciência e do crescente distanciamento dos modelos em direção aos simulacros de identidade, o pensamento deleuziano torna-se de grande importância, uma vez que este pensamento se propõe a dar conta desses simulacros, onde as ilusões, as singularidades e a pura forma vazia do tempo (da repetição), emergem como imagens ontológicas da natureza.

---

<sup>7</sup> DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 16.

Em *Lógica do Sentido* há um capítulo à parte em que Deleuze trata do simulacro em Lucrécio a partir de sua teoria física. Deleuze se serve dos átomos para repensar a constituição dos corpos, como uma verdadeira fuga do aristotelismo, uma vez que o corpo em Aristóteles é constituído de matéria e forma. Nesse caso, os átomos geram na natureza uma diversidade devido ao seu modo de se comportar no vazio, ou seja, devido ao *clinamen*. O conceito de *clinamen* aparece aqui, não só para explicar o percurso dos átomos no vazio, mas para ligar, conforme aponta Ulpiano, o pensamento à matéria. Mas o que seria o *clinamen*? O *clinamen* ou declinação “é a determinação original da direção do movimento do átomo”<sup>8</sup>. Eles se chocam em queda justamente devido ao *clinamen*. A tese que se surge aqui é a de que não há nada na natureza que determine a queda, a velocidade, a direção e o choque dos átomos. O *clinamen*, portanto não é um acidente, mas uma essência do átomo. Deleuze aponta que o *clinamen* vai ser responsável pela causa de si mesmo, levantando aqui uma questão atual que é o problema da liberdade, uma vez que somente os átomos são livres, ou seja, não estão sendo regidos por nenhum determinismo e nenhuma necessidade. Logo, se “o átomo é aquilo que deve ser pensado, aquilo que não pode ser senão pensado”<sup>9</sup>, a única maneira de se chegar à liberdade, segundo Deleuze, é pelo pensamento. Não é o pensamento lidando com os corpos sensíveis, com a realidade física, mas o pensamento lidando com os verdadeiros infinitos: átomos, vazios e a mistura dos átomos com o vazio. Se o *clinamen* ocorre antes dos átomos constituírem os corpos, ou seja, antes da ordem corporal, esse declínio é puro caos. Aqui chega a um ponto onde se inscreve o pensamento deleuziano: a realidade abstrata da matéria são os átomos que, em seu interior é caos e o pensamento, portanto, é aquilo que deve dar conta desse caos porque se há alguma possibilidade de liberdade, segundo Deleuze, seria pelo pensamento enquanto emergente desse caos. De acordo com Cláudio Ulpiano, o repúdio de Deleuze às filosofias críticas aparece pelo fato delas exercerem um certo bloqueio que separa o pensamento das forças interiores das coisas, ou seja, do infinito e da velocidade do caos. Nesse momento, podemos identificar, tanto a filosofia, quanto as ciências e as artes, fazendo o enfrentamento do caos para possibilitar novos encontros com o mundo e, conseqüentemente novas relações temporais.

---

<sup>8</sup> DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. p. 276.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 275.

## Os corpos e os incorporais em Deleuze

A afirmação Lucreciana de que a Natureza é precisamente potência é uma crítica à posição aristotélica que ao invés de buscar na própria Natureza a ideia de multiplicidade, submete-a à diversidade conceitual do indivíduo, do gênero e da espécie. Ora, Deleuze chama a atenção aqui para a confusão que Aristóteles faz entre o conceito de diferença e a diferença conceitual, que por esse motivo comprometia toda a filosofia da diferença.

Aí está o princípio de uma confusão danosa para toda a filosofia da diferença: confunde-se o estabelecimento de um conceito próprio da diferença com a inscrição da diferença no conceito em geral – confunde-se a determinação do conceito do conceito de diferença com a inscrição da diferença na identidade de um conceito indeterminado<sup>10</sup>.

A questão dos paradoxos em *Lógica do Sentido* se constitui em cima dessa divergência entre as proposições. De um lado, os aristotélicos partindo das proposições atributivas do conceito para se chegar à Natureza e, de outro lado, os atomistas e os estoicos, partindo das potências e dos incorporais para se chegar a uma proposição conjugativa do acontecimento, onde os predicados essenciais e acidentais dão lugar aos verbos. Isso implica dizer que o acontecimento não é um ser, mas uma maneira de ser. Deleuze aqui se apoia no trabalho de reconstituição do pensamento estoico de Émile Bréhier, A teoria dos incorporais no estoicismo antigo. O ponto chave das primeiras series de paradoxos reside nas noções de corpo, sentido e tempo.

Os estoicos distinguem duas espécies de coisas: a primeira seriam os corpos físicos. Sendo que os corpos e seus estados de coisas correspondentes estão, para eles, no presente do tempo. Não há aqui uma causa a que os corpos são submetidos como no platonismo, uma vez todos os corpos possuem sua própria causa - daí a ideia de destino na extensão do tempo presente dos estoicos. A segunda espécie aparece como efeito da conjugação dos corpos. “Estes efeitos não são corpos, mas, propriamente falando, incorporais”<sup>11</sup>. Os incorporais não são da ordem da existência, mas, antes, da subsistência.

<sup>10</sup> DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. p. 69.

<sup>11</sup> DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. p. 6.

Está aparecendo uma dualidade nos corpos, dualidade essa que Deleuze identifica em Platão como sendo uma dualidade secreta e subterrânea entre o limitado e o ilimitado:

Reconhecemos esta dualidade platônica. Não é, em absoluto, a do inteligível e a do sensível, da ideia e da matéria, das ideias e dos corpos. É uma dualidade mais profunda, mais secreta, oculta nos próprios corpos sensíveis e materiais: dualidade subterrânea entre o que recebe a ação da Ideia e o que se subtrai a esta ação <sup>12</sup>.

Deleuze garante que com essa dualidade nos corpos se produz uma subversão da filosofia. Isso porque, essa dualidade que se encontra nas profundezas da *Eikasia* platônica por não se submeter às ideias, agora emerge à superfície estoica. Os incorporais, embora não tendo uma realidade existencial, possuem uma realidade virtual.

### **O Paradoxo do sentido**

A realidade lógica, elemento primordial da lógica aristotélica, é o conceito<sup>13</sup>. O conceito em Aristóteles pressupõe o fantasma inteligível que nada mais é do que uma abstração que a razão faz daquilo que a sensibilidade intui. Logo, a realidade lógica aristotélica pressupõe o abstrato conceitual ou universal. A coisa significada pela palavra seria o pensamento (*noema*), mas como sabemos, o *pragma* (objeto) é um objeto sensível. Para os estóicos, o pensamento no sentido conceitual aristotélico, mais a palavra, ambos seriam corpos que, em conjugação, teriam como efeito o *Lekton* (ou exprimível). Portanto, a relação entre as palavras e as coisas produzem um sentido incorporal que, embora não exista, se manifesta na linguagem como realidade. Essa problemática do sentido é retomada por Deleuze em um capítulo dedicado às proposições. Segundo ele, além das três relações distintas das preposições, haveria uma quarta relação: a do sentido. Ao romper com as relações da proposição com o estado de coisa, com o sujeito que fala, com as significações universais e sem confundir-se com nenhuma delas, o sentido, para

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 2.

<sup>13</sup> BRÉHIER, Émile. *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*. Tradução Fernando Padrão de Figueiredo e José Eduardo Pimentel Filho. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012. (Coleção Filô), p. 35.

Deleuze, é a relação da linguagem com os incorporais. Nem palavra, nem corpo, nem representação sensível, nem representação racional.

O sentido, o expresso da proposição, seria, pois, irreduzível seja aos estados de coisas individuais, às imagens particulares, às crenças pessoais e aos conceitos universais gerais (...) O sentido seria, talvez, “neutro”, indiferente por completo tanto ao particular como ao geral, ao singular como ao universal, ao pessoal e ao impessoal<sup>14</sup>.

Esse terceiro estado da essência é indiferente porque é germinativo. Assim como os átomos, os incorporais possuem essa dupla face: germe e potência. Pretende-se aqui, mostrar que o sentido, enquanto possibilidade metafísica, conduz a proposição lógica para um paradoxo do absurdo ou dos objetos impossíveis: as proposições que designar objetos contraditórios são passíveis de ter sentido. Este paradoxo é chamado de paradoxo de Meinong.

Devemos chamar este paradoxo de paradoxo de Meinong, que soube tirar dele os mais belos e mais brilhantes efeitos (...) Pois o princípio de contradição se aplica ao real e ao possível, mas não ao impossível: os impossíveis são extra-existentes, reduzidos a este mínimo e, enquanto tais, insistem na proposição<sup>15</sup>.

Ora, o que seriam os objetos impossíveis no paradoxo do absurdo senão uma efetuação do tempo sem dimensão?

A teoria dos incorporais influenciou o pensamento de vários autores como Derrida, Foucault, entre outros, no sentido de repensar e problematizar outra ontologia que trouxesse à contemporaneidade, toda questão da multiplicidade.

### **Da Síntese do tempo**

Os átomos possuem uma realidade abstrata infinita, múltipla, logo os átomos são eternos. Os seus compostos, ou seja, os corpos são temporais. Quando os estoicos afirmam a dimensão do presente como a única dimensão dos corpos, eles deslocam as dimensões do passado e do futuro para o campo do acontecimento ou, do ponto de vista dos epicuristas, para o campo do pensamento, das potências. Entretanto, na Natureza as

---

<sup>14</sup> DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. p. 20.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 38.

forças se conjugam e os corpos fazem emissões dessas conjugações. Em *Diferença e Repetição*, Deleuze se serve do conceito de síntese que nada mais é do que juntar no espírito o que na natureza se encontra separado. A natureza, por ser uma potência infinita, opera no caos a repetição descontínua dos elementos atômicos. “A repetição nada muda nos objetos que se repetem, mas muda alguma coisa no espírito que a contempla<sup>16</sup>. O espírito contempla essa potência que a Natureza tem de se repetir ao infinito. Entre a repetição da Natureza e um espírito que a contempla, há o poder de contração. Essa tese de Hume, de acordo com Deleuze, é para justificar a fundação tempo que se dá no espírito do sujeito da diferença no momento em que ele contempla e contrai dois instantes (AB), onde um é retido e o outro é antecipado:

Quando A aparece, aguardo B com uma força correspondente à impressão qualitativa de todos os AB contraídos. É preciso notar, sobretudo, que não se trata de uma memória nem de uma operação do entendimento: a contração não é uma reflexão. Propriamente falando ela forma uma síntese do tempo<sup>17</sup>.

Segundo Deleuze, a imaginação seria o poder que o espírito possui de fazer contração, ou seja, juntar dois instantes que se repetem. Esses dois instantes retidos e antecipados, vão se constituir respectivamente o passado e futuro do presente na síntese passiva do hábito. Nasce então o tempo da duração dos corpos, a lei da natureza, o bom senso. Mas o pensamento filosófico como mergulho no caos do tempo em nada tem a ver com essa flecha assimétrica da boa direção temporal. O pensamento como interpretação de imagem é um pensamento dentro dessa síntese passiva do hábito. O movimento nessa síntese passiva é um movimento da sensibilidade do tempo presente que vai do passado ao futuro numa única direção. As imagens dos tempos aqui implicam movimento do presente dos corpos. Uma vez que o pensamento abandona o movimento das imagens presente, ele se volta para as repetições infinitas do tempo. A imagem do pensamento é o pensamento em contato com o passado e o futuro, porém esses tempos não estariam submetidos ao movimento como se dava nas filosofias antigas: “o tempo se manifesta

<sup>16</sup> DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. p. 127.

<sup>17</sup> *Ibidem*.



com relação ao movimento<sup>18</sup>. Ao falar de imagem do pensamento, de acordo com Claudio Ulpiano, Deleuze rompe com a ideia de história da filosofia.

Com esse conceito de imagem do pensamento, Deleuze dialoga com o cinema, com a literatura e com a música, na medida em que essas artes só se efetuariam enquanto práticas singulares.

### **Conclusão**

Essas singularidades são verdadeiros acontecimentos transcendentais, o que Deleuze chama de quarta pessoa do singular. Pensar o sujeito contemporâneo é, portanto, para Deleuze, pensar as forças que emergem nessa quarta pessoa. Singularidade e liberdade; pensamento e a administração do caos; metafísica do tempo e das potências. O conceito de plano de imanência em Gilles Deleuze, resume toda a ideia desse trabalho: voltar o pensamento para essa realidade abstrata onde o pensamento não se opera por conceito mas pelo tempo puro. Esse tempo puro emerge numa terceira síntese, onde não mais o hábito ou a memória governam, mas um instante como retorno, um caráter incondicionado, uma diferença pura, uma imagem do futuro que não é o depois, mas um antes negativo.

### **Referências bibliográficas**

COMTE-SPONVILLE, André. *Uma Educação Filosófica*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

\_\_\_\_\_. *Crítica e clínica*. São Paulo: Editora 34, 2011.

\_\_\_\_\_. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

---

<sup>18</sup> DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. p. 283.

ULPIANO, Claudio. *Gilles Deleuze: A grande aventura do pensamento*. Rio de Janeiro:  
Funemac Livros, 2013.

## **Compaixão e Responsabilidade: Um diálogo entre Schopenhauer e Lévinas**

Carla Larissa Almeida Dias

**Resumo:** Diante dos desafios éticos da contemporaneidade, a proposta desse trabalho é aproximar o pensamento de Arthur Schopenhauer e Emmanuel Lévinas acerca da fundamentação de nossas ações. Tratando-se de uma análise bibliográfica, no primeiro momento iremos analisar a concepção de compaixão em Schopenhauer e de responsabilidade em Lévinas e, posteriormente, faremos aproximações entre seus pensamentos. Mesmo sendo os dois pensadores pertencentes a escolas filosóficas diferentes, em épocas distintas, pretendemos mostrar que é possível encontrar semelhanças entre eles, sobretudo no que tange a uma proposta ética e moral. Desse modo, discutir a concepção de Alteridade e suas inferências para a formação humana no mundo contemporâneo a partir do pensamento de Arthur Schopenhauer e Emmanuel Lévinas pode tornar-se uma alternativa às (im) possibilidades de discussões éticas na contemporaneidade.

**Palavras-chave:** Vontade; Compaixão; Alteridade.

### **Introdução**

Fundamentando-me na pertinência de reflexões éticas na contemporaneidade, na convicção de que a filosofia ocupa-se também de criticar a História e as ações humanas em seus variados aspectos e reconhecendo a necessidade de ponderar as relações éticas atuais, esse trabalho tenta mostrar a importância de conceber as relações éticas e morais a partir do conceito de alteridade.

À primeira vista pode causar estranheza pensar uma possível aproximação entre o pensamento de Arthur Schopenhauer, filósofo alemão, situado entre os grandes expoentes do idealismo e Arthur Lévinas, filósofo lituano, expoente da fenomenologia. Entretanto, vamos tentar mostrar que ambos apresentam uma preocupação ética-moral e pontuam alguns conceitos que podem dialogar entre si.

Essa investigação se justifica a partir da análise feita por Lévinas à noção moderna de sujeito e à conduta filosófica de neutralidade e universalidade do pensamento Ocidental, bem como da problematização de Schopenhauer acerca do egoísmo que move as ações humanas.

Faremos uma crítica à sociedade contemporânea e ao homem contemporâneo, bem como, às questões éticas ligadas a sua maneira de viver e se relacionar consigo mesmo e com o outro à luz do pensamento dos dois filósofos, explorando o conceito de alteridade, a fim apresentá-los como uma possibilidade de reflexão e diálogo acerca da conduta ética e moral: uma concepção ética voltada para alteridade, com objetivo de pensar o potencial subsídio que tal debate pode fornecer para o pensamento ético e filosófico ocidental.

### **Schopenhauer e a Ética da Compaixão**

Arthur Schopenhauer é um filósofo cujo pensamento se desenvolve em torno da metafísica. Segundo ele, embora suas obras tratassem de assuntos diversos e versassem sobre vários campos de conhecimento, todas as suas ideias são amparadas pela proposição de que a *vontade* é a essência do mundo. Para o filósofo, o mundo é *vontade* e esta, por sua vez, se manifesta como *representação*.

O filósofo parte da concepção kantiana de metafísica para inquirir sobre coisas que estão além da experiência. A metafísica kantiana trabalha com o que pode ser elucidado através do tempo e espaço, que seriam, segundo Kant, condições para o conhecimento e a experiência. Segundo o filósofo, é um engano presumir que aquilo que não se enquadra no tempo e no espaço só seja possível conceber a partir de uma experiência externa.

Schopenhauer acredita ter resolvido o problema metafísico deixado por Kant ao tomar o conceito kantiano de conhecer o *em si da coisa* e apresentá-lo como a *vontade*. Uma vez que, além da *coisa em si*, tudo é fenômeno, o autor não considera a *vontade* como integrante da ordem dos fenômenos, mas a autêntica *coisa em si*. Ou seja, o que para Kant seria fenômeno, Schopenhauer denomina *representação*.

A *representação* é uma *vontade* escondida na individuação. Ela é exposta pelos *princípios da individuação e da razão* à medida em que a *representação* é o próprio mundo do jeito que ele se revela, na multiplicidade do que é criado pelo humano, instituído e planejando em favor do tempo e do espaço.

Desse modo, entendemos por *princípio da individuação* o tempo e o espaço, dos quais decorrem os fenômenos em suas formas de individuação e multiplicidade. Já por *princípio da razão*, entende-se a possibilidade de compreender e expor os fenômenos que se realizam no tempo e espaço.

É importante pontuar que a razão, embora seja responsável por organizar as *representações* do mundo, ela não “existe” de fato, uma vez que *a coisa em si* é a *vontade* e todo o restante consiste apenas em *representações*.

Desse modo, o autor mostra que *a coisa em si* não se encontra além da experiência, demonstrando que a chave de decifração do enigma do mundo está no nosso corpo, cujo reconhecimento se dá de forma intuitiva e imediata. É no corpo que intuitivamente reconhecemos algo que não se submete àquelas condições kantianas, e, portanto, não pertence à ordem dos fenômenos: a *vontade*.

Assim sendo, a *vontade* não é uma particularidade humana, mas abrange toda variedade de seres vivos. Trata-se de uma vontade desmedida, incondicional que impulsiona todo ser vivente. Ou seja, para Schopenhauer, não conhecemos o mundo em si, conhecemos a *representação* daquilo que nossos sentidos percebem e nos apresentam: os fenômenos. Cada fenômeno (humano, animal ou vegetal), pode ser concebido como um tipo de objetivação da vontade. Conforme o próprio filósofo:

Ora a palavra Vontade designa aquilo que nos deve descobrir, como uma palavra mágica, a essência de toda a coisa na natureza, e não uma desconhecida, ou a conclusão indeterminada dum silogismo. É qualquer coisa de imediatamente conhecido, e conhecido de tal maneira que nós sabemos e compreendemos melhor o que é a Vontade do que qualquer outra coisa.<sup>1</sup>

A *vontade*, por sua vez, ultrapassa os limites do simples querer e configura uma concepção metafísica, na qual tudo o que existe não depende das formas de representação. Trata-se de um ímpeto desmedido existente em todo ser vivo, que se revela através da razão, mas não é comandado por ela. Uma vez que a finalidade da *vontade* é seu deleite, ela não está no âmbito da razão.

---

<sup>1</sup> SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e Representação*. Trad. M.F. Sá Carneiro. Porto: Rés-Editora, s.d., p.148.

Isso significa que, para além daquilo que podemos pensar efetivamente, existe um significado mais profundo do mundo que se apresenta a nós a partir do corpo. O corpo seria a chave de leitura para a decifração do enigma do mundo. Isto é, a *vontade* se manifesta fora do espaço e do tempo e para além dos fenômenos. Apenas no corpo é possível que encontremos a essência de suas expressões.

Desse modo, podemos afirmar que o humano é *vontade*, que se expressa pelas *representações*.

Desse modo, Schopenhauer desconstrói o arquétipo tradicional que afirma ser o humano um animal racional autônomo apto a arbítrios tão somente guiado por sua racionalidade. Ao contrário disso, o que move o humano é a *vontade* de viver, um impulso total e irracional, impellido por paixões e desejos que o governam ininterruptamente.

[...] Cada coisa no mundo age de acordo com aquilo que ela é de acordo com sua natureza, na qual, por isso, todas as suas manifestações já estão contidas como ‘potentia’ (segundo a possibilidade), mas acontecem como ‘actu’ (na realidade), quando causas exteriores as produzem; por meio do que, pois, aquela própria natureza se manifesta. Este é o caráter empírico. Em contrapartida, seu último fundamento interno não acessível à experiência, é o caráter inteligível, quer dizer, a essência em-si desta coisa.<sup>2</sup>

Ou seja, somos movidos pela *vontade* numa necessidade incessante de realizar coisas. Entretanto, o mundo não permite que a *vontade* se realize em sua totalidade. Toda satisfação é temporária e serve apenas de largada para um novo estímulo de buscar coisas que só nos satisfazem momentaneamente, gerando o desejo de sempre realizar alguma outra coisa, num fluxo sem fim até a morte. Assim sendo, ao investigar o enigma do mundo, Schopenhauer constata que a essência do universo é o sofrimento causado pela alternância entre tédio e dor, uma vez que o mundo não permite a realização plena da *vontade*.

O sofrimento ocasionado pela *vontade* não acaba. O homem trava uma luta contra a *vontade*, saindo sempre derrotado. A felicidade não é infindável e, assim como o sofrimento, o contentamento não é encontrado na existência dos fatos, mas na abstração do pensamento.

---

<sup>2</sup> SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 96.

Uma vez que essencialmente somos *vontade* e a vida é caracterizada pelo fluxo dos anseios, buscamos e desejamos constantemente aquilo que não temos, lastimamos aquilo que perdemos ou tentamos preservar aquilo que porventura conseguimos. Ou seja, a vida é o encadeamento de dor e sofrimento perpassado por alguns momentos de alegria e prazer, nessa constante e interrupta demanda de bem-estar, que jamais será alcançada plenamente. Na oscilação entre decepções e desejos, prazer e sofrimento é que a *vontade* se revela. E a *vontade* nos leva ao sofrimento.

Schopenhauer nos apresenta a vida como *vontade* absoluta que busca afirmar-se ininterruptamente, constituída de angústia e dor, alheia a individuação, provocando, desse modo, o sofrimento do outro e de si. Isto é, um corpo dotado de *vontade* vê o outro como meio de obter seu próprio prazer e bem-estar.

Frente às dores e sofrimentos do mundo, o filósofo propõe, então, conhecer essa *vontade* que nos move a fim de encontrar maneiras mais eficazes de nos relacionarmos com o mundo e com o outro. As possibilidades apresentadas por ele são a *contemplação estética* e o *ascetismo*. A primeira sugere que o homem consiga se libertar da *vontade*, transcendendo sua percepção de mundo através da arte, da experiência estética, da contemplação do belo, conseguindo assim, eliminar todo sofrimento.

A outra possibilidade, o ascetismo, propõe a *negação da vontade* como meio de suprimir o sofrimento de forma mais constante. O ascetismo é uma elevação do humano a uma etapa superior desse movimento de suplantar as dores e o sofrimento do mundo. Ou seja, o humano deve negar a *vontade*, aniquilando sua vontade e instintos, buscando o nada.

Schopenhauer sugere, então, uma significação moral para o mundo, uma conduta ética aplicável. Sua proposta ética baseia-se na análise de nossas ações e as razões que levam os seres humanos a transformarem a *vontade* em ação. Em *Sobre o fundamento da moral*, o filósofo nos orienta na reflexão dos três modos básicos de agir, relacionando cada um deles a uma natureza de estímulo: o egoísmo, a crueldade e a compaixão.

O egoísmo faz com que as ações do homem sejam direcionadas exclusivamente para bem do próprio indivíduo, a crueldade faz com que as ações do indivíduo sejam movidas pelo desejo do mal ao outro e a compaixão motiva as ações do indivíduo tendo como finalidade o bem-estar do próximo.

O egoísmo e a crueldade afastam os homens, entretanto, a compaixão os aproxima. A compaixão se apresenta como possibilidade de busca da justiça e da caridade, pois ela seria uma virtude inata e o princípio fundamental da ética schopenhauriana.

Por isso, desejo, em oposição à forma referida do princípio moral kantiano, estabelecer a seguinte regra: com cada pessoa com que tenhamos contato, não empreendamos uma valorização objetiva da mesma conforme valor e dignidade, não consideremos portanto a maldade da sua vontade, nem a limitação do seu entendimento, e a incorreção dos seus conceitos, porque o primeiro poderia facilmente ocasionar ódio, e a última, desprezo; mas observemos somente seus sofrimentos, suas necessidades, seu medo, suas dores. Assim, sempre teremos com ela parentesco, simpatia e, em lugar do ódio ou do desprezo, aquela compaixão que unicamente forma a ágape pregada pelo evangelho.<sup>3</sup>

Assim sendo, ao compreender o enigma do mundo e perceber a *vontade* como natureza comum a todos os seres humanos, perceberíamos que o sofrimento de um indivíduo é igualmente comum a todos. Ou seja, conceberíamos a dor do outro, paulatinamente, anexa a nossa própria dor. Seria possível, assim, suplantar o princípio da individuação, fato que nos permitiria, gradualmente, experimentar justiça, bondade e compaixão.

A compaixão em Schopenhauer está relacionada à concepção da essência da vida como sofrimento, atrelado à tristeza e a dor. Desse modo, ele propõe uma experiência ética baseada no que para ele seria o seu verdadeiro fundamento: a compaixão.

À medida que o sujeito se encontra com o outro e o reconhece como parte da mesma essência. O princípio moral de uma atitude é a ligação com o outro. Nesse sentido, compaixão se apresenta como superação da individualidade a partir da experiência de empatia, de se colocar no lugar do outro, de perceber as dores do outro como sendo as suas próprias dores. Trata-se de uma experiência metafísica, que neutraliza a diferença entre o eu e outro, anulando as dores da existência e o egoísmo. Sendo assim, a identificação com o ou mal-estar do outro – o que está fora de mim, o não-eu – impulsiona o sujeito a agir eticamente:

---

<sup>3</sup> SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos para a Sabedoria na Vida*. São Paulo: Melhoramentos, 1983. p.188.



[...] a participação totalmente imediata, independente de qualquer outra consideração, no sofrimento de um outro e, portanto, no impedimento ou supressão deste sofrimento, como sendo aquilo em que consiste todo o contentamento e todo bem-estar e felicidade. Esta compaixão sozinha é a base efetiva de toda a justiça *livre* e de toda a caridade *genuína*. Somente quando uma ação dela surgiu é que tem valor moral, e toda ação que se produz por quaisquer outros motivos não tem nenhum.<sup>4</sup>

Compaixão seria, então, não determinar minha vontade sobre a vontade do outro, agindo de modo que eu a não provoque sofrimento ao outro, abstando-me de atitudes injustas, agindo de forma caridosa. Está ligada à negação da *vontade*.

A negação da *vontade* revela-se na justiça e caridade. Significa conceber que eu e o outro somos o mesmo. Trata-se de possibilidade de extinguir a desigualdade entre os seres humanos, uma experiência instantânea de reconhecimento do outro. Desse modo, a compaixão refere-se a uma experiência de caráter metafísico, na medida em que necessita admitir o outro como pertencente à mesma natureza.

Schopenhauer estabelece, então, três associações para demonstração metafísica de sua ética. A primeira é a associação entre a consciência e a compaixão, na qual ele elucida que a compaixão reside uma realidade incontestável da consciência, uma experiência natural e direta, independente de cultura, educação, mitos, dogmas, religiões, doutrinas ou pressupostos.

A partir do conhecimento de nós mesmos, a consciência se manifesta, provocando bem-estar ou mal-estar em nós mesmos, de acordo com o sentimento que tenha movido nossa *vontade*. Assim sendo, a culpa ou mérito devem ser avaliados pela consciência a partir do que somos – e não do que fazemos. E, de acordo com Schopenhauer, julgamos de acordo com essa mesma medida também os outros cujo caráter só incompletamente conhecemos e de modo igualmente empírico como o nosso caso individual.<sup>5</sup>

Ao partir da noção do que é um humano bom, temos a segunda associação, que parte princípio da individuação. O egoísmo – oposto da compaixão - determina o nível da diferença entre o humanos bom e os demais, bem como do humano que não é classificado como tão bom assim e os demais. No primeiro caso a diferença é ínfima, enquanto no

---

<sup>4</sup> SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. p. 135.

<sup>5</sup> Cf. BRITTO, Wilson Viera de. *O fenômeno da compaixão na ética em Arthur Schopenhauer*. Belo Horizonte 2011. 94 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte, Belo Horizonte, 2011. p. 64.

segundo a diferença é profunda. Assim, é possível afirmar, de acordo com o filósofo, que a diferença que nos separa do outro nos separa também do seu bem-estar ou mal-estar.<sup>6</sup>

A terceira associação se dá pela experiência de compaixão e seu princípio metafísico, partindo do conceito de *Tat Tvam Asi* – “você é isso”, concepção presente na cultura hindu – que propõe a existência de uma essência una e idêntica em todas as coisas. Ou seja, todos os seres vivos apresentam a mesma essência, o que faz com que a separação e diversidade sejam apenas fenômenos.

Considerando que a essência de todos os seres vivos é a mesma, a distinção entre o outro e eu é indicada pelo conceito hindu de *Maya*. Desse modo, a gênese da metafísica da moral reside no reconhecimento da sua essência, de si mesmo, diretamente no próximo. Logo, como efeito desse reconhecimento, surgiria o sentimento que motivaria todas as nossas ações: a compaixão, o único autêntico fundamento moral.

É possível concluirmos, então, que o bem-estar ou mal-estar como propósito de cada ação é o que move a *vontade*. Entretanto, se uma ação pretende promover o bem-estar ou mal-estar de quem a executa, esta é de caráter egoísta. Portanto, “o egoísmo e o valor moral simplesmente excluem-se um ao outro”.<sup>7</sup> Sendo assim, o valor moral de uma ação encontra-se na relação com os outros.

O sentimento de compaixão é apresentado como fundamento de toda ação moral, baseando-se no humano de bom caráter, aquele cuja bondade autêntica de sua natureza legitima sua essência no próximo, suprime a diferença entre o “outro” e “eu”. Participando do sofrimento do outro, atua para a extinção dele, procurando o bem-estar desse outro.

Segundo Schopenhauer, é na compaixão que se processam todas as virtudes. Pelo sofrimento do próximo é possível observar as virtudes que motivam nossas ações éticas. Em primeiro lugar, a virtude da justiça, que se apresenta em nossa oposição aos nossos impulsos perversos e egoístas, impedindo-nos de sermos a razão do sofrimento do outro. Num grau superior, aparece a virtude da caridade, que se manifesta, movida pela compaixão, em nosso desejo de ajudar o próximo. A essas duas virtudes Schopenhauer

---

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> *Ibidem*. p. 66.

chama de cardeais, “porque delas provêm praticamente todas as restantes e teoricamente derivam delas.”<sup>8</sup>

A compaixão apresenta-se, então, a partir da identificação do sofrimento como essência comum a todos os seres vivos. Seria um sentimento inato ao caráter de todo ser humano. Entretanto, nem todas as pessoas são capazes de reconhecer isso e negar a *vontade* e se tornarem compassivos. A inexistência de compaixão revelada em algumas pessoas é explicada por um acontecimento inato de caráter. Do mesmo modo, o humano que faz acepção quanto à manifestação da compaixão não foi capaz de compreender que todo ser vivo é resultado de uma *vontade* irrestrita e indomável – essência comum a todos - que faz com que a vida seja angústia e sofrimento.

Assim, ao conceber a compaixão a partir de uma relação fundamentada na alteridade, admitimos que ela seja o verdadeiro fundamento da moral que se desdobra nas virtudes da *justiça e caridade*.

### **Lévinas e a Ética da Responsabilidade**

O pensamento de Emmanuel Lévinas tem sua gênese integralmente no conceito de totalidade, que guiou a civilização ocidental a almejar o poder e a dominação por meio do esforço contínuo de inovações científicas e tecnológicas. Sendo um judeu, sobrevivente do terror dos campos de concentração nazistas, o filósofo apresenta o desconforto de um século marcado pela dominação do homem sobre outro homem, a partir de suas próprias experiências.

De acordo com Lévinas, temos uma sociedade na qual o sujeito encontra-se cativo de si mesmo, apegado a sua ambição de poder e de produção de consumo, que acaba por disseminar e reproduzir um modelo competitivo e egocêntrico, pautado numa razão centrada e compreendida em si mesma.

A tradição filosófica do Ocidente, segundo Lévinas, esteve a maior parte de sua história, respaldada numa reflexão sobre o ser pautada no totalitarismo da guerra e/ou no sujeito autônomo, não havendo espaço para a discussão sobre a alteridade: “A filosofia

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 68.

ocidental foi, na maioria das vezes, uma ontologia: uma redução do outro ao Mesmo, pela intervenção do termo médio e neutro que assegura a inteligência do ser.”<sup>9</sup>

Para Lévinas a História da Filosofia "pode interpretar-se como uma tentativa de síntese universal, uma redução de toda a experiência (...) a uma totalidade em que a consciência abrange o mundo, não deixa nada fora dela, tornando-se, assim, pensamento absoluto.”<sup>10</sup>

Para Carrara,

Lévinas sustenta a ideia de que a Ontologia só pensa a alteridade, reduzindo-a ao registro do Mesmo, chegando mesmo a vê-la como filosofia do poder e como egologia. Mesmo a tradição fenomenológica que privilegiou o ver teria permanecido ainda no reino do Mesmo já que a visão é ainda procura de uma adequação. A ética se oferece então como uma metafenomenologia que permite fugir à totalização, mostrando que somente ela é respeitadora da alteridade. A ética se oferece como a filosofia primeira, sendo capaz de preservar tanto a unicidade do eu como de respeitar a alteridade de outrem, mantendo a pluralidade. Por isso, ela precede a Ontologia<sup>11</sup>.

Lévinas rompe com a tradição filosófica, centrada no *eu* e na ontologia ao propor uma nova forma de pensar a filosofia, concebendo a ética – e não a ontologia - como filosofia primeira. Desta forma, o filósofo nos convida a responsabilidade absoluta e incontestável não apenas pelo outros, não obstante todos os outros, afastando assim o egoísmo das relações humanas.

Temos, no filósofo, a oportunidade de pensar a Alteridade como preâmbulo da cultura ética, a partir da relação do sujeito com o outro ser humano, em oposição a um modelo de egoísmo ético. Isso possibilita uma meditação sobre a dimensão da Alteridade, que nos orienta, através da educação e da ética em direção à uma existência mais humanitária na sociedade contemporânea.

Um dos temas centrais de sua filosofia é o *rostro*, responsável por extinguir as relações totalitárias, ao propor uma construção ética onde o *eu* volta suas atenções para o *outro*.

---

<sup>9</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Trad. José Pinto Ribeiro. Rev. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70. s.d. p.31.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 67.

<sup>11</sup> CARRARA, Ozanan Vicente. “Ética e Ontologia em Emmanuel Lévinas”. *Revista Estudos Filosóficos*, v. 1, p. 33-50, 2012. p. 33.

- Outro é rosto; mas outrem, igualmente, fala-me, e eu falo-lhe. Será que o discurso humano não é também uma maneira de romper com o que chama ‘totalidade’? – Certamente. Rosto e discurso estão ligados. O rosto fala. Fala porque é ele que torna possível e começa todo discurso.<sup>12</sup>

Na ontologia, a relação entre o *eu* e o *outro* é baseada no uso ou jugo do *outro*. Constitui-se na neutralização do outro para compreendê-lo; na limitação do *Outro* ao *Mesmo*. Trata-se de uma filosofia do poder:

A relação com o ser, que atua como ontologia, consiste em neutralizar o ente para o compreender ou captar. Não é, portanto, uma realização com o outro como tal, mas a redução do Outro ao Mesmo. Tal é a definição da liberdade: manter-se contra o outro, apesar de toda realização com o outro, assegurar a autarquia de um eu. A tematização e a conceptualização, aliás, inseparáveis, não são paz com o Outro, mas supressão ou posse do Outro. A posse afirma de fato o Outro, mas no seio de uma negação da sua independência. ‘Eu penso’ redunda em ‘eu posso’ – numa apropriação daquilo que é, numa exploração da realidade.<sup>13</sup>

É o rosto que extingue a totalidade, pois conduz o *eu* para fora de si, transcendendo a si mesmo. É no rosto que se encontra a possibilidade de uma prática filosófica baseada na alteridade, respeitando o outro. A proposta de uma ética fundamentada na Alteridade, seguindo o pensamento de Lévinas, é uma suspensão da subjetividade atrelada à totalidade, propondo a intercadência da razão sustentada no *Eu* a partir do conceito de ideia de infinito.

Ao apresentar um novo referencial, qual seja, a *alteridade absoluta*, Lévinas desvela o referencial da filosofia ocidental, ou seja, a “egologia” que pode ser sintetizado na seguinte máxima socrática: “nada receber senão o que de algum modo já está em mim”. Para ele o pensamento ocidental incorporou e distribuiu uma resistência ao *outro* como *outro*, provocando o retorno do *Ser* a si mesmo; a razão envolveu este *outro* e tornou-o um objeto conceituado.<sup>14</sup>

O *rostro* oportuniza a abertura da alteridade ética, apresentando-se como uma manifestação do *infinito* que convida o *eu* à *responsabilidade*. Enquanto *infinito*, o *outro*

<sup>12</sup> LÉVINAS. *Ética e Infinito*. Trad. João Gama. Rev. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1982. p.79

<sup>13</sup> LÉVINAS. *Totalidade e Infinito*, p. 33.

<sup>14</sup> Gomes, Carla Silene Cardoso Lisboa Bernardo. *Lévinas e o outro: a ética da alteridade como fundamento da justiça*, p. 49.

é *transcendente* ao *mesmo*, fato que impede que o *eu* possa dominá-lo e, conseqüentemente, que situações de totalidade se instaurem.

O termo transcendência significa precisamente o facto de não se poder pensar Deus e o ser conjuntamente. Da mesma maneira, na relação interpessoal, não se trata de pensar conjuntamente o eu e o outro, mas de estar diante. A verdadeira união ou a verdadeira junção não é uma junção de síntese, mas uma junção do frente a frente.<sup>15</sup>

É possível afastar o egocentrismo das relações humanas, na medida em que o rosto do *Outro* se revela, transportando o *Eu* para fora de sua individualidade. Ao olhar para *rosto* somos tomados pela *responsabilidade* pelo *Outro*. A relação com outrem é a única que introduz a dimensão de transcendência e nos conduz para uma relação totalmente diferente da experiência no sentido sensível do termo, relativa e egoísta.<sup>16</sup>

O rosto é manifestação, semblante, linguagem. Ele ultrapassa as relações em que prevalecem as necessidades do *Eu*, quebra a ordem do retorno ao *Mesmo*. Ele nos aproxima do *Outro*.

O laço com outrem só se aperta como responsabilidade, quer estas seja, aliás, aceite ou rejeitada, se saiba ou não como assumi-la, possamos ou não fazer qualquer coisa de concreto por outrem. Dizer: eis-me aqui. Fazer alguma coisa por outrem. Dar. Ser espírito humano é isso. A encarnação da subjetividade humana garante a sua espiritualidade (não vejo como os anjos poderiam dar ou como entreajudar-se). Dia-conia diante de todo o diálogo: analiso a relação inter-humana como se, na proximidade com outrem – para além da imagem que faço de outro homem -, o seu rosto, o expressivo no outro (e todo corpo humano é, neste sentido mais ou menos, rosto), fosse aquilo que me manda servi-lo. Emprego esta fórmula extrema, o rosto pede-me e ordena-me. A sua significação não é uma ordem significada. Preciso que, se o rosto significa uma ordem a meu respeito, não é da maneira como um signo qualquer significa o seu significado; esta ordem e a própria significância do rosto.<sup>17</sup>

Em vista disso, a *responsabilidade* não é apenas um atributo da subjetividade, não se apresenta como um *para si*, mas *para o outro*. A partir do momento em que o outro me olha, mesmo que não tenha assumido qualquer responsabilidade a seu respeito, torno-me responsável por ele. É para além da responsabilidade do que pessoalmente faço. Ela é inicialmente por *outrem*, o que me responsabiliza pelo sua própria *responsabilidade*.

<sup>15</sup> LÉVINAS. *Ética e Infinito*, p. 69.

<sup>16</sup> LÉVINAS. *Totalidade e Infinito*, p.172.

<sup>17</sup> LÉVINAS. *Ética e Infinito*, p. 89-90.

Isto quer dizer que, não adianta atribuir significado para as coisas do mundo porque, ao fazer isso, estamos limitando o *outro* a uma formulação imposta pelo nosso *ser*. O importante é abandonar o *eu* e se responsabilizar eticamente pelo outro, ou seja, *ser-para-o-outro*.

Ao se deparar com o *rostro*, o *Eu* é desafiado a perceber as necessidades do *Outro* e superar o próprio egoísmo ao renunciar seus próprios anseios. Com isso em vista, Lévinas indica uma possibilidade de se construir uma ética voltada para relações humanas que contemplem e respeitem o Outro, a partir de uma cultura de responsabilidade pelo Outro, da compreensão deste como sendo uma extensão de si mesmo.

A questão de Lévinas é de que, se nossas interações sociais não forem sustentadas pelas relações éticas com as outras pessoas, então o pior pode acontecer, ou seja, o fracasso em reconhecer a humanidade do outro. Isso, para Lévinas, é o que aconteceu com no Holocausto e em outras incontáveis calamidades do século XX, em que a outra pessoa torna-se um rosto sem face na multidão, alguém por quem o transeunte simplesmente passa, alguém cuja vida ou morte é, para mim, um problema indiferente.<sup>18</sup>

Desse modo, podemos dizer que o pensamento do filósofo nos convida a um novo conceito de filosofia, produto de uma relação do *Eu* e o *outro*, de onde surge a proposta ética de Lévinas, baseada na alteridade, que proclama uma *responsabilidade* pelo outro.

O conceito de *responsabilidade* é apresentado como eixo fundamental da subjetividade ética. Lévinas afirma que entende “a responsabilidade como responsabilidade por outrem, portanto, como responsabilidade por aquilo que não fui eu que fiz, ou não me diz respeito; ou que precisamente diz respeito, é por mim abordado como rosto.”<sup>19</sup>

Nessa perspectiva, o pensamento de Lévinas traz uma significativa contribuição, enquanto crítica a essa sociedade, denunciando problemas historicamente construídos sob o pretexto de progresso e uma provocação acerca de uma transformação viável, baseada em relações éticas e morais pautadas na alteridade.

### Schopenhauer e Lévinas: Algumas aproximações

<sup>18</sup> CRITCHLEY, Simon. “Introdução a Emmanuel Lévinas”. In: HADDOCK-LOBO, Rafael. *Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Editora Loyola, 2006.

<sup>19</sup> LÉVINAS. *Ética e Infinito*. p. 87.

Schopenhauer e Lévinas, apesar de pertencerem a escolas filosóficas diferentes, aproximam-se na medida em que se interessam pelo aspecto moral do comportamento humano, pensando a alteridade como motivação. O primeiro evidencia sua teoria a partir do conceito de *compaixão* e, o segundo, apoiado na compreensão de *responsabilidade*.

Todo pensamento schopenhaueriano se desenvolve a seguindo os passos da metafísica tradicional, embora verse por diversos temas dentro de diversas áreas do conhecimento. Entretanto, o filósofo que propõe a superação dos ‘enganos’ cometidos por Kant no que tange ao conhecimento e a experiência é bastante influenciado pela sabedoria oriental, apreciada no budismo e hinduísmo, entre outros.

De outro lado, o pensamento levinasiano propõe uma mudança na maneira que a tradição filosófica concebe a filosofia. Para ele a ética, e não a ontologia, é a filosofia primeira, e partir dela todas as outras questões filosóficas podem se desenvolver. Seu pensamento é bastante influenciado pela experiência do nazismo – da qual é sobrevivente – e do judaísmo, muito embora consiga expressar suas aspirações filosóficas sem recorrer explicitamente a essa bibliografia.

É possível, então, já reconhecer que há neles alguma semelhança. Ambos trazem para a filosofia ocidental elementos e questões inspiradas em outras tradições.

Contudo, ambos pensam sobre as ações humanas e tentam estabelecer orientações para se relacionar com outros. Schopenhauer fundamenta sua proposta na *compaixão* e Lévinas na *responsabilidade*. As duas concebendo o outro como parte fundamentação desse processo: uma ética da alteridade.

Para Schopenhauer, nossas ações são representações da *vontade* cega e incontrolável que é comum a todos os seres vivos. A vontade é a raiz metafísica do mundo e ela que determina a conduta humana. É também responsável por todo sofrimento, uma vez que o homem passa a vida tentando satisfazê-la. E, concebendo que existência é sofrimento, podemos orientar nossa reflexão acerca do fundamento da moral a partir da natureza dos nossos estímulos: egoísmo, crueldade e *compaixão*.

O egoísmo e crueldade nos levam ao individualismo e a provocar o mal-estar do outro, afastando os humanos uns dos outros. Já a *compaixão* tem a finalidade de proporcionar bem-estar aos outros, aproximando-os. Sendo assim, Schopenhauer propõe a superação do imperativo categórico kantiano, substituindo-o pela *compaixão*.



Lévinas, por sua vez, critica a sociedade em que vivemos, pois o sujeito é estimulado a viver apegado a si mesmo, suas ambições de poder e consumo e submetido a experiências de dominação do homem sobre outro homem. Ele critica a tradição filosófica do ocidente afirmando que essa esteve a maior parte de sua história condicionada a uma reflexão pautada nos modelos totalitários da guerra ou no sujeito autônomo, disseminando e reproduzindo assim, um modelo competitivo e egocêntrico de relações, centrado e compreendido a partir do *Eu*. Uma filosofia do poder, que estimula o individualismo e o egoísmo.

Sua proposta ética se desenvolve a partir do relacionamento com o *Outro*, trazendo para o *Eu* a *responsabilidade* sobre o próximo, em oposição ao modelo de um egoísmo ético. Nesse contexto, apresenta o *rostro* como possibilidade de superar as relações totalitárias. Ao olhar o *rostro*, o *Eu* é desafiado a superar seu egoísmo ao perceber as necessidades do *Outro* e renunciar seus próprios anseios em favor do *Outro*. Assim, podemos dizer que Lévinas nos propõe um novo conceito de filosofia, baseado na relação face-a-face, que proclama a *responsabilidade* pelo outro como fundamento ético.

Aqui, encontramos mais uma semelhança entre o pensamento dos dois filósofos: a superação do egoísmo e individualismo. O humano pode se libertar do sofrimento quando concebe a conduta ética a partir do princípio de alteridade e da negação do que Schopenhauer chama de princípio de individuação e Lévinas de indiferença ao apelo do outro.

A *compaixão* nos permite perceber que a *vontade* é natureza comum a todos os seres vivos. Através dela somos capazes de perceber que as dores de um indivíduo são comuns a todos os outros. O “eu” se reconhece no “outro”, aproximando-os. Desse modo, é possível superar o egoísmo e o individualismo substituindo-os pela empatia. Assim, o humano ético, movido pela *compaixão*, é capaz de experimentar a realidade íntima do outro.

A *responsabilidade* apodera-se do sujeito quando este encontra o *rostro* do *Outro*, desafiando-o a contemplar as necessidades desse *Outro*, por compreendê-lo como *extensão de si*. O encontro com o *rostro* é capaz de orientar o *eu* para fora de si, percebendo-se parte do *Outro*, suspendendo toda subjetividade subordinada à totalidade, mostrando-se responsável pelo bem-estar do outro, à medida que, luta para que não exista

dominação de homem sobre homem, e as relações seja movidas pela contemplação e respeito pelo *Outro*.

O egoísmo é que produz um mal-estar que separa e afasta drasticamente os humanos uns dos outros. Entretanto, ao perceber a unidade metafísica entre todos os seres, o humano experimenta um sentimento de aproximação interpessoal, onde podemos observar a passagem do não-eu ao eu, do *Eu* ao *Outro* como *extensão de si*. Em Schopenhauer através da *compaixão* e, em Lévinas, por intermédio da *responsabilidade*.

Isto posto, a *compaixão* como fundamento moral assume um sentido altruísta, sem interesses, que ocasionam ações que visem o bem-estar do outro, e não o próprio. A percepção do sofrimento no *rosto* nos dirige nas ações éticas fundamentadas na caridade e *responsabilidade*.

Desse modo, a gênese da justiça e da moralidade se apresenta tanto na *compaixão* quanto na *responsabilidade*, que mesmo não sendo sinônimas, apresentam em seus conceitos muitas semelhanças, além de evocarem o mesmo objetivo: relações humanas baseadas na alteridade.

A *compaixão* que nada mais é que o reconhecimento, no outro, de uma natureza essencial compartilhada: a vontade. Fundamentado nisso, posso diminuir a desigualdade entre o eu e o outro. A *responsabilidade* motivada pelo olhar ao *rosto* e permite identificá-lo como *extensão de si*, tornando o *Eu* incumbido de eliminar o sofrimento do *outro*, abreviando a distância entre o *Outro* e *Eu*.

Somente na identificação com o sofrimento do outro, o homem é que impulsionado agir eticamente. O sujeito compassivo não causará mal ao outro, pois percebe o sofrimento do outro também em si. Desse modo, ele se sentirá responsável pelo outro e suas ações serão movidas pela caridade buscando o bem-estar do outro e superando toda forma de totalitarismo e egoísmo.

Em síntese, os dois filósofos apontam caminhos semelhantes para as ações éticas, baseando-as na alteridade. Contudo, somente na conduta cotidiana, nas experiências práticas, nas relações (humanas) isso pode ser vivenciado. Os problemas morais e éticos da contemporaneidade podem ser amenizados a partir de relações livres do egoísmo e da dominação, baseadas na caridade, *compaixão* e *responsabilidade*.

### Referências bibliográficas

BRITTO, Wilson Viera de. *O fenômeno da compaixão na ética em Arthur Schopenhauer*. Belo Horizonte 2011. 94 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte, Belo Horizonte, 2011. [Orientador Prof. Paulo Roberto Margutti Pinto]. Disponível in: [www.faculdadejesuita.edu.br/documentos/011111-WILSONBRITTO.prn.pdf](http://www.faculdadejesuita.edu.br/documentos/011111-WILSONBRITTO.prn.pdf). Acesso em: 24 jul.17.

CARRARA, Ozanan Vicente. *Ética e Ontologia em Emmanuel Lévinas*. Revista Estudos Filosóficos, v. 1, p. 33-50, 2012. Disponível in: [www.ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/revistaestudosfilosoficos/art3\\_rev8.pdf](http://www.ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/revistaestudosfilosoficos/art3_rev8.pdf). Acesso em: 20 jul.17.

GOMES, Carla Silene Cardoso Lisbôa Bernardo. *Lévinas e o outro: a ética da alteridade como fundamento da justiça*. 2008. 90 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008. [Orientador: Florian Fabian Hoffmann]. Disponível em: [www.dominiopublico.gov.br/download/teste/arqs/cp113166.pdf](http://www.dominiopublico.gov.br/download/teste/arqs/cp113166.pdf) Acesso em: 20 jul.17.

HADDOCK-LOBO, Rafael. *Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Lévinas*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2006.

LÉVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Trad. João Gama. Rev. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1982.

\_\_\_\_\_. *Totalidade e Infinito*. Trad. José Pinto Ribeiro. Rev. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70. s.d.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos para a Sabedoria na Vida*. São Paulo: Melhoramentos, 1983.

\_\_\_\_\_. *O Mundo como Vontade e Representação*. Trad. M.F. Sá Carneiro. Porto: Rés-Editora, s.d.

\_\_\_\_\_. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

## **Ensino de filosofia e teoria da autodeterminação: Uma análise da motivação de aluno de ensino médio**

Leonardo Luís Costa e Silva Giorno

### **Introdução**

O Ensino de Filosofia no Brasil tem sido uma preocupação dos professores de Filosofia que se intensificou ainda mais a partir de sua entrada, em 2008, no currículo do Ensino Médio como disciplina obrigatória. Questionamentos sobre a sua real importância e uma visão da Filosofia como um saber acessível apenas para poucas pessoas, somados a uma compreensão de ser essa uma disciplina secundária em relação a outras áreas tradicionalmente consolidadas, afligem os docentes que tem de lecionar para alunos desmotivados, que não encontram na Filosofia um lugar significativo e indispensável para sua formação básica. Neste sentido, alguns dos problemas de pesquisa que orientaram este trabalho foram: como se dá a motivação em alunos para aprender Filosofia no Ensino Médio? Alunos que apresentam interesse por estudar Filosofia são motivados intrinsecamente ou extrinsecamente? Qual o papel motivacional do professor na aprendizagem do aluno? Há outros fatores de motivação que influenciam neste processo? As hipóteses propostas vão em direção da consideração que os alunos participantes desta pesquisa apresentariam tendência para uma motivação intrínseca, haja vista que a seleção da amostra seguiu o critério de escolha daqueles alunos que demonstravam um maior interesse por estudar Filosofia. Além disso, acredita-se que: o papel do professor no processo de aprendizagem é essencial e um determinante motivacional.

Para a realização desta investigação, utilizou-se uma entrevista semiestruturada e um questionário, aplicados em uma escola pública e em uma escola privada do Rio de Janeiro, com uma amostra de 12 alunos distribuídos entre o 1º e o 3º ano do Ensino Médio. Os instrumentos buscavam averiguar a motivação dos alunos para o estudo de Filosofia no Ensino Médio, comparando sua entrada e sua saída desse segmento. Os dados produzidos sugerem uma forte relação entre a aprendizagem de Filosofia e a motivação

intrínseca e reiteram a importância do papel motivacional do professor para o aprendizado do aluno. Este trabalho, tendo apresentado as relações entre os aspectos motivacionais para aprender e as aulas de Filosofia, contribui para a compreensão dos fatores e contextos que motivam alunos do Ensino Médio a estudarem Filosofia, fornecendo, assim, pistas para a prática docente e para a elaboração do currículo escolar desse segmento de ensino.

### **Motivação e aprendizagem escolar**

A noção sobre motivação, aqui adotada, pode ser sintetizada na ideia enunciada por Bzuneck<sup>1</sup>, que recorre à origem latina da palavra *motivação* derivada do verbo *movere*, cujo substantivo é *motivum*. Por essa perspectiva etimológica, motivação é aquilo que move, põe em movimento, uma pessoa por causa de alguma ação ou pensamento. Esta noção inicial permite compreender que, quando se fala de motivação, deve-se entendê-la em sua área específica – no caso deste estudo, o campo da educação - em seu movimento próprio, que possui suas particularidades e idiossincrasias. Diversas pesquisas têm sido realizadas nos últimos anos envolvendo o conceito de motivação na aprendizagem escolar. Esta é uma das razões pela qual muitas confusões são feitas quando se trata de motivação na escola. Carraher, Carraher e Schliemann (1982) explicam que a compreensão vai desde aqueles que entendem, por exemplo, o fracasso escolar como responsabilidade única do aluno, que não se esforçou para buscar sua aprovação, até o entendimento daqueles que procuram culpabilizar apenas a escola ou o professor por não adequar a prática docente à realidade do aluno. Aderimos, todavia, à noção de que “no âmbito escolar, a motivação é o fator interno que impulsiona o aluno para estudar, iniciar os trabalhos e perseverar neles até o fim”<sup>2</sup>, e que esse é um processo que envolve diversos atores e inúmeras configurações, já que não se pode focar em apenas uma única causa. É a partir desta perspectiva que se desenvolve uma teoria fundada na concepção de um indivíduo ativo, capaz de se autodeterminar à medida que vai se relacionando com seu meio: “A base inicial para a Teoria da Autodeterminação é a concepção do ser humano

---

<sup>1</sup> BZUNECK, J. A. “A motivação do aluno orientado a metas de realização”. In BORUCHOVITCH, E.; BZUNECK, J. (orgs.). *A motivação do aluno: Contribuições da psicologia contemporânea*. 4ª ed. Petrópolis, Vozes: 2009, p. 9-36. p. 9.

<sup>2</sup> BORUCHOVITCH, E.; NEVES, E. “A Motivação de Alunos no Contexto da Progressão Continuada”. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, v.20, n.1, p. 77-85, jan./abr. 2004. p. 79.

como organismo ativo, dirigido para o crescimento, desenvolvimento integrado do sentido do *self* e para integração com as estruturas sociais”<sup>3</sup>

A Teoria da Autodeterminação foi iniciada por Deci e Ryan (1985), com a finalidade de aprofundar os estudos envolvendo motivação, personalidade e aprendizagem. Os pesquisadores desenvolveram essa temática dividindo as motivações em dois tipos, intrínseca e extrínseca, como descrevem Boruchovitch e Neves:

A motivação intrínseca configura-se como uma tendência natural para buscar novidades e desafios. O indivíduo realiza determinada atividade pela própria causa, por considerá-la interessante, atraente ou geradora de satisfação. É uma orientação motivacional que tem por característica a autonomia do aluno e a auto-regulação de sua aprendizagem. Já a motivação extrínseca tem sido definida como a motivação para trabalhar em resposta a algo externo à tarefa, como a obtenção de recompensas externas, materiais ou sociais, em geral, com a finalidade de atender solicitações ou pressões de outras pessoas, ou de demonstrar competências e habilidades<sup>4</sup>.

Guimarães e Boruchovitch (2004) apresentam uma revisão histórica da Teoria da Autodeterminação, a partir das contribuições originais de Deci e Ryan (2000), em que contam sobre o trabalho que eles realizaram acerca da motivação intrínseca. Para esses pesquisadores a motivação intrínseca é capaz de fazer com que a pessoa realize atividades autotélicas, ou seja, atividades que se encerram em si mesmas, que não possuem uma finalidade fora de si e que não precisam de nenhuma razão externa para serem realizadas. Um exemplo que ilustra uma ação voltada para alcançar algo externo na área da aprendizagem é quando o aluno estuda para tirar uma boa nota ou para receber uma mesada dos pais. Contrapondo-se ao behaviorismo de Skinner (1998), que acreditava que o ser humano age a partir do sistema estímulo-resposta e que, para alcançar o comportamento desejado, bastava oferecer o reforço adequado, a Teoria da Autodeterminação dá ao aluno papel principal neste processo, na medida em que tira o foco exclusivo do ambiente. O indivíduo seria regulado também pelas atividades que realiza em busca de uma satisfação interna, independentemente de qualquer disposição externa (WHITE, 1975; deCHARMS, 1984). As autoras também ressaltam que tais

---

<sup>3</sup> GUIMARÃES, S.; BORUCHOVITCH, E. “O Estilo Motivacional do Professor e a Motivação Intrínseca dos Estudantes: Uma perspectiva da Teoria da Autodeterminação”. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 2004. p. 144.

<sup>4</sup> BORUCHOVITCH, E.; NEVES, E. “A Motivação de Alunos no Contexto da Progressão Continuada”. 2004. p. 79.

motivações intrínsecas, embora provenham de dentro e para lá se voltem, não estão vinculadas a nenhuma necessidade fisiológica, como sugeriu Maslow (1970). Apoiados nisso, Deci e Ryan (2000) propõem uma autodeterminação humana, a partir da qual o ser humano é capaz de determinar as suas próprias ações e escolhas. A Teoria da Autodeterminação, no que diz respeito ao meio escolar, “focaliza a promoção do interesse dos estudantes pela aprendizagem, a valorização da educação e a confiança nas próprias capacidades e atributos”<sup>5</sup>.

Algumas pesquisas já apontam que há uma diminuição da motivação, de um modo geral, à medida que os alunos avançam nas séries escolares do Ensino Fundamental<sup>6</sup>. Embora as pesquisas que envolvem motivação e aprendizagem estejam sendo realizadas com maior empenho há poucas décadas, - sobretudo nas últimas duas décadas, no caso do Brasil - ainda são insuficientes para darem conta de compreendermos o modo como se dá a motivação do aluno para aprender e os fatores que influenciam esse processo (BORUCHOVITCH et al., 2006). No entanto, Guimarães e Boruchovitch distinguem três necessidades psicológicas que são pressupostos para a motivação intrínseca e que são fundamentais “para um ótimo desenvolvimento e saúde psicológica”<sup>7</sup>. A primeira é a necessidade de autonomia que, pela própria etimologia da palavra, se pode entender que se trata das normas (*νόμος*) que são feitas pela própria pessoa (*αὐτο*). Nesta condição, o indivíduo tem independência para agir por si mesmo, sem se deixar determinar por causas externas. É evidente que todas as ações humanas são tomadas a partir das influências externas sofridas, dos valores recebidos, das palavras que se ouve de todas as pessoas ao longo da vida, sobretudo da família. Quando o filho nasce, os pais projetam expectativas sobre eles que acabam por se tornar profecias autorrealizadoras<sup>8</sup>; ou seja, ainda que a criança não necessariamente tenha alguma aptidão para alguma meta, pode acabar

<sup>5</sup>. GUIMARÃES, S.; BORUCHOVITCH, E. “O Estilo Motivacional do Professor e a Motivação Intrínseca dos Estudantes: Uma perspectiva da Teoria da Autodeterminação”, p. 144.

<sup>6</sup> MARTINELLI, S. C; SISTO, F. F. “Motivação de estudantes: um estudo com crianças do ensino fundamental”. *Avaliação Psicológica*, v. 9, n. 3, p. 413-420, 2010, p. 416.

<sup>7</sup> GUIMARÃES, S.; BORUCHOVITCH, E. “O Estilo Motivacional do Professor e a Motivação Intrínseca dos Estudantes: Uma perspectiva da Teoria da Autodeterminação”, p. 145.

<sup>8</sup> *Profecia auto-realizadora* foi um conceito desenvolvido pelo sociólogo Robert Merton (1968) em que a crença sobre algo, ainda que não seja verdadeira, pode levar as pessoas a realizarem ações que possibilitem sua concretização. Um exemplo dado por Merton é a circulação de notícias falsas sobre uma possível crise econômica de um banco, que levam seus correntistas a retirarem todo seu dinheiro de suas contas. Essa ação leva a falência do banco, tal como os falsos boatos haviam previsto.

desenvolvendo-a de maneira esplêndida graças às crenças de que ela seria capaz de cumprir aquele objetivo, como a prática de esportes ou o aprendizado de algum instrumento musical, por exemplo (SEIDL-DE-MOURA, 2011). Consequentemente, os cuidados parentais também se voltam para ajudar a efetivar as projeções lançadas sobre os filhos. Keller, Demuth e Yovsi (2008) consideram, na verdade, que as crenças parentais são forças motivacionais para ação (SEIDL-DE-MOURA et al., 2009). Portanto, essa autonomia não se trata de uma independência total, como se o indivíduo fosse capaz de sozinho criar suas próprias ideias, mas sim de uma autonomia onde o sujeito, a partir de tudo aquilo que recebeu e a partir de seu próprio discernimento, escolhe o que é melhor para si conforme sua própria vontade. Nos Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Médio (MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO, 2000) é possível encontrar um alinhamento das orientações propostas pelo documento com o entendimento de um ensino promotor de uma aprendizagem autorregulada, que passa por uma aprendizagem motivadora e significativa que seja capaz de promover a autonomia do aluno. Outra necessidade psicológica que está diretamente relacionada com a motivação intrínseca é a competência, isto é, a capacidade de o indivíduo interagir com seu meio de forma eficaz. A satisfação gerada a partir do processo de se conseguir lidar com as pessoas e as complexidades que estão a sua volta é estritamente intrínseca. No entanto, esse sentimento de competência não acontece dissociado da autonomia. Ou seja, para que o indivíduo se perceba como um sujeito que atua proficuamente, ele precisa, antes de tudo, sentir-se como um ser autônomo, que executa suas ações de modo livre. Uma terceira necessidade descrita pelas autoras, que contribui para o desenvolvimento da motivação intrínseca, é o vínculo. Quando o filho se sente acolhido, reconhecido, aceito e amado pelos pais, ele apresenta uma motivação maior para desenvolver suas atividades. Esta relação pais-filhos pode ser comparada à do professor-aluno, pois à medida que o aluno cria laços fortes com seu professor, ele se sente mais intrinsecamente motivado. Embora essa terceira necessidade psicológica não seja um aspecto basilar da autodeterminação, uma vez que não depende unicamente do sujeito para acontecer, quando é prejudicada, abala profundamente a motivação intrínseca do aluno. Neste sentido, fica evidente a relevância do papel que o professor representa para o aluno e o quanto essa relação influencia no seu aprendizado.



O perfil motivacional do professor pode variar “em um *continuum* de altamente controlador a altamente promotor de autonomia”<sup>9</sup>. O professor que adota um perfil mais controlador é aquele que institui um padrão que deve ser seguido por todos os alunos. Para isso, ele oferece recompensas para os que correspondem satisfatoriamente aos objetivos por ele estipulados e estabelece um sistema de sanções para os que se desvirtuarem. Já o professor que possui um perfil que promove mais a autonomia do aluno é aquele que prefere uma relação mais horizontal com ele, permitindo que possa escolher seu próprio caminho e construir suas próprias opiniões. Guimarães e Boruchovitch apresentam ainda em quais aspectos o estilo motivacional do professor pode influenciar na vida escolar do aluno:

Resultados de pesquisas, realizadas com alunos desde o ensino fundamental até o nível universitário, indicam que alunos de professores com estilo motivacional promotor de autonomia demonstram maior percepção de competência acadêmica, maior compreensão conceitual, melhor desempenho, perseveram na escola, aumentam sua criatividade para as atividades escolares, buscam desafios, são emocionalmente mais positivos, menos ansiosos, buscam o domínio e são mais intrinsecamente motivados, quando comparados a alunos de professores com estilo motivacional controlador<sup>10</sup>.

Silvana Mesquita (2016), em pesquisa realizada com 341 alunos do 3º ano do Ensino Médio de uma escola pública de prestígio na Baixada Fluminense, verificou que há um número significativo de alunos que não se interessam pela escola e não aprendem. Ela ressalta que é preciso valorizar os anseios e as expectativas dos jovens de hoje, que não são mais os mesmos das gerações passadas, quando a relação professor-aluno se dava de modo que o primeiro era o que transmitia o conhecimento e o segundo permanecia em uma postura de passividade.

Escalas de estratégias de aprendizagem vêm sendo construídas (BORUCHOVITCH et al., 2006) com o intuito de servirem como instrumentos de intervenção para o aperfeiçoamento das atividades pedagógicas, buscando melhorar o desempenho escolar dos alunos. Teóricos da Autodeterminação têm cada vez mais verificado em suas pesquisas a importância de uma metodologia da problematização, em

---

<sup>9</sup> GUIMARÃES, S.; BORUCHOVITCH, E. “O Estilo Motivacional do Professor e a Motivação Intrínseca dos Estudantes: Uma perspectiva da Teoria da Autodeterminação”, p. 147.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 148.

que o aluno “aprenda a aprender” (NEVES; NEVES, 2010; MARINI; BORUCHOVITCH, 2014). As intervenções metacognitivas precisam estar associadas à tomada de consciência do aluno sobre o seu próprio processo de aprendizado. (BORUCHOVITCH et al., 2006; NEVES; NEVES, 2010). Não é suficiente que o aluno apenas tenha o conhecimento das diversas possibilidades de estratégias que ele pode utilizar para aprender, mas é preciso que antes conheça a si mesmo, aos seus limites, dificuldades e ao seu potencial, para que possa perceber qual estratégia é mais adequada e eficaz para aplicar consigo mesmo. Assim, fica claro que um ensino standardizado, que padroniza a mesma estratégia de aprendizagem para todos os alunos, não é tão proveitoso quanto se o próprio aluno for o ator principal neste processo, conciliando, ele mesmo, as melhores estratégias para si. No entanto, é preciso insistir, não se trata aqui de tornar o aluno independente para que fique apartado dos demais atores que estão à sua volta, como que se pudesse a partir daí gerar o conhecimento *ex nihilo*; pelo contrário, sua autonomia consiste em autorregular as contingências que são dadas a partir dos estímulos que recebe do seu meio. Estar em contato com outros colegas de classe contribui para a troca de experiências, visto que um aluno pode cooperar no desenvolvimento do outro, compartilhando suas dificuldades e os meios que utiliza para superá-las. Nesse processo, o professor tem importância primordial, pois será dele o papel de buscar despertar a criatividade e a curiosidade do aluno (NEVES; NEVES, 2010) para que possa não somente iniciar, mas persistir, durante todo o percurso que o ajudará na construção do conhecimento.

Marini e Boruchovitch (2014), em pesquisa realizada com 107 estudantes de um curso de Pedagogia, identificaram que quase 90% dos alunos costumam pensar sobre sua aprendizagem ou sobre como aprendem. Além disso, uma parcela dos estudantes disse que pensar sobre seu próprio processo de aprendizagem pode ser útil para melhorar a aprendizagem, outros disseram acreditar também que isso pode ser útil para poderem ensinar melhor quando forem professores e alguns viram como algo positivo para poder identificar suas dificuldades. As estratégias de aprendizagem mencionadas pelos participantes foram: realizar pesquisas; realizar leituras; fazer grifos, anotações e resumos; controlar o comportamento, o ambiente e a atenção; pedir ajuda, e realizar releitura. Contudo, quando questionados sobre o que são estratégias de aprendizagem,

apenas 39,25% se aproximaram da definição esperada. Muitos confundiram as estratégias de aprendizagem que são utilizadas pelo próprio aluno, com estratégias de ensino, que são as utilizadas pelo professor. Isso também é notório em estudo realizado por Santos e Boruchovitch (2011) com professoras do ensino fundamental, em que “mais de 80% das participantes apresentaram concepções de estratégias de aprendizagem equivocadas.”<sup>11</sup>. Marini e Boruchovitch (2014) também constataram que esses alunos demonstraram ter aprendido muito mais a utilizar estratégias de aprendizagem com parentes e colegas do que propriamente com seus professores universitários. Verificaram que o ensino dessas estratégias pela família ou por outras pessoas do círculo de amizade desses alunos “não é intencional, tampouco tem como foco ensinar a autorregulação da aprendizagem.”<sup>12</sup> e, por causa disso, não se comparam ao ensino dessas estratégias quando feito pelos professores.

Neves e Neves constataram que alunos do Ensino Superior não souberam responder às questões referentes ao seu próprio aprendizado: “os alunos universitários entrevistados não sabem explicar como se adquire conhecimento, o que é conhecimento e o que é conhecer o conhecer.”<sup>13</sup> Isso significa dizer que os participantes não tinham uma profunda consciência a respeito de como se dava o processo de seu aprendizado, ignorando a possibilidade de uma metacognição. Por outro lado, verificou-se que os participantes consideraram importantes as metodologias de problematização utilizadas para comensurar o aprendizado e, assim, identificar as melhores estratégias para estudar de maneira mais eficaz. Os autores concluem ainda que o Ensino Superior precisa sofrer alterações em sua organização que possibilitem promover no aluno a autorregulação. Essas mudanças que passam por uma reestruturação do “tempo, espaço, avaliação, currículo, trabalho coletivo, formação contínua dos professores e gestão escolar”<sup>14</sup> podem ser estendidas à escola básica, que deve também se adequar para propiciar um ensino motivador. Além dessas reformas organizacionais, os autores chamam atenção para

---

<sup>11</sup> SANTOS; BORUCHOVITCH *apud* MARINI, J; BORUCHOVITCH, E. “Estratégias de Aprendizagem de Alunos Brasileiros do Ensino Superior: Considerações sobre Adaptação, Sucesso Acadêmico e Aprendizagem Autorregulada”. *Revista E-Psi*, ano 4, v. 1, p. 102-126, 2014. p.116.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 119.

<sup>13</sup> NEVES, E; NEVES, A. “A Metodologia da Problematização e a Capacidade Metacognitiva de Estudantes Universitários”. *Congresso Internacional*. São Paulo, Brasil, 8-12 fev. 2010. p. 7.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 9.

outros cuidados que são, na verdade, muito mais importantes quando se pensa na promoção da autorregulação do aluno, tal como o papel do professor, que deve procurar “ser sensível às necessidades internas e perspectivas pessoais do aluno e propicie, em sala de aula, um clima encorajador de iniciativa e de autoexpressão”<sup>15</sup>.

### O ensino de Filosofia

Aspis (2004) expõe as complexidades do ensino de Filosofia, que passam desde a heterogeneidade das escolas brasileiras até os limites não explícitos da obrigatoriedade da Filosofia na escola básica<sup>16</sup>, problema tão atual com a nova reforma do Ensino Médio. São inúmeras as compreensões sobre como se deve ensinar Filosofia e até mesmo sobre a própria noção do que seja a Filosofia. Se o professor de Filosofia pensa sobre essas questões, para a autora, isso já é um grande passo na construção de um ensino de qualidade. A Filosofia é ainda uma obra inacabada, em composição, tal que cada aprendiz é seu próprio criador. Daí é que se diz que “nunca se realizou uma obra filosófica que fosse duradoura em todas as suas partes. Por isso não se pode em absoluto aprender filosofia, porque ela ainda não existe”<sup>17</sup>, ressalta-se ainda, nessa mesma linha de pensamento, que não há filosofia sem o filosofar, do mesmo modo que não é possível filosofar sem estar em contato com a filosofia, uma vez que o “ensino de filosofia deve ser produção de filosofia, deve ser filosofar”<sup>18</sup>. Ela alerta ainda que os tempos atuais em que se encontra a humanidade impedem o florescer desse processo do filosofar. Cotrim e Fernandes consideram que o retorno da filosofia para o currículo da escola básica, em 2008, indicou um novo modelo de educação que o país projetou para o seu futuro. Uma educação que ensinasse os seus alunos a pensar, e que estivesse fundada na “promoção da autonomia e da cidadania plena dos indivíduos que a constituem”<sup>19</sup>. Só assim seria

---

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> À época em que foi escrito o artigo, em 2004, ainda não havia sido promulgada a lei 11.684/08 que tornava obrigatório o ensino de Filosofia no Ensino Médio. Contudo, com a reforma do Ensino Médio em 2016, a reflexão de Aspis tornou-se novamente atual.

<sup>17</sup> KANT, Immanuel *apud* ASPIS, R. “O professor de filosofia: o ensino de filosofia no ensino médio como experiência filosófica”. *Cad. Cedes*, Campinas, v. 24, n. 64, p. 305-320, set./dez. 2004, p. 308.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> COTRIM, G; FERNANDES, M. *Fundamentos de Filosofia* (Manual do Professor). 2ª ed. São Paulo: Saraiva, 2013. p. 404.

possível alcançar uma sociedade que privilegia valores fundamentais como a justiça, a liberdade e a solidariedade.

Gallo (2006) afirma que os professores de Filosofia devem se preocupar com três aspectos importantes sobre o ensino de Filosofia: i) “atenção ao filosofar como ato/processo”, ii) “atenção à história da filosofia” e iii) “atenção à criatividade”. Ou seja, é preciso entender que o ensino de Filosofia não se trata de aprender apenas sobre sua história e sobre o pensamento dos filósofos, mas se existe uma trajetória histórica que chegou até aqui, filósofo após filósofo, significa que a Filosofia é um processo vivo e dinâmico e que só se entra em contato com ela quando se experiencia o ato do filosofar. Por outro lado, não é possível partir do zero, uma vez que muitos já nos antecederam na prática do pensar. Toda temática a ser aprofundada, mesmo que trate de um problema muito original do qual se acredite que ninguém ainda tenha falado, já foi abordada por diversas obras capazes de fundamentar e orientar o pensamento. “Foi Alfred North Whitehead que, certa vez, observou não constituir todo o pensamento filosófico do Ocidente senão comentários de rodapé à obra de Platão<sup>20</sup>” ou ainda como na expressão bíblica "*nihil novi sub sole*" ("não há nada de novo sob o sol"). É justamente essa enantiose que move o aluno-filósofo: a busca por algo novo, ao mesmo tempo em que sabe que nada é puramente novidade na seara da Filosofia. Por último, a Filosofia é também ato criativo, é produzir, é atualizar, é inventar, é dar à luz a um novo pensamento, depois de ter esmoído tudo o que disseram aqueles que nos precederam. Esses três elementos são imprescindíveis para que o ensino de Filosofia seja de fato profícuo e pode-se dizer que são, em certa medida, correlatos à racionalidade, à memória e à imaginação, respectivamente, tendo a linguagem como a dimensão que transpassa por entre todas elas.

## Metodologia

A pesquisa foi realizada em duas escolas do subúrbio do Rio de Janeiro: uma privada, aqui cognominada de escola Alfa e uma da rede pública, cognominada escola

---

<sup>20</sup> HORTA, J. “O canto do cisne”. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*, Belo Horizonte, n. 38, p. 183-196, 2000. p. 183. A famosa frase de Whitehead sugere que todo pensamento que se desenvolveu posteriormente e se desenrola até os dias de hoje, na verdade, é apenas uma releitura daquilo de que os filósofos antigos já haviam falado.

Beta, a fim de preservar a identidade das instituições. Além dos nomes das escolas, os nomes dos participantes também são fictícios, assim como os das pessoas por eles citadas, a fim de preservar as identidades dos participantes e dos demais envolvidos. Os alunos serão identificados neste trabalho por um pseudônimo, seguido do número correspondente à série escolar e da letra grega referente à sua escola. Assim, a aluna Renata do 3º ano da escola Beta, por exemplo, será cognominada Renata-3β. Participaram um total de 12 alunos do Ensino Médio, sendo 6 de cada escola. Destes, 3 alunos estavam cursando o 1º ano e 3 alunos estavam no 3º ano. Os alunos participantes tinham entre 15 e 18 anos, não havendo defasagem idade-série. A amostra foi selecionada a partir de indicações dos professores, que levaram em conta aqueles que se destacavam na turma como os mais interessados e os que mais gostavam da disciplina de Filosofia. Assim, não se englobaria os alunos desmotivados, que não são objeto desta pesquisa.

Para percorrer esse caminho investigativo, dois instrumentos de pesquisa foram utilizados: 1) Escala de Motivação para Aprender Filosofia no Ensino Médio – um questionário psicométrico que foi adaptado para esta pesquisa e 2) uma entrevista semiestruturada. Os alunos, antes de serem entrevistados, responderam primeiro ao questionário EMA-Filosofia, que fora adaptado a partir de uma escala já previamente validada, a EMA-U (BORUCHOVITCH, 2008), que é usada para aferir a inclinação da motivação do aluno, se mais extrínseca ou mais intrínseca. Além destes instrumentos de medida, também se observou uma aula de cada um dos dois professores de Filosofia, buscando compreender melhor a prática de cada um deles e analisar o modo como esta prática pode interferir ou não na motivação do aluno.

A EMA-Filosofia foi composta por 20 perguntas, metade referente à motivação intrínseca e a outra metade referente à motivação extrínseca. A atribuição dos escores é feita de modo diferenciado: para questões sobre motivação intrínseca, o respondente obtém 4 escores se marcar a opção *concordo totalmente*, até 1 escore se marcar a opção *discordo totalmente*; enquanto que para questões de motivação extrínseca, ele obtém 1 escore se marcar a opção *concordo totalmente*, até 4 escores, caso marque a opção *discordo totalmente*. Deste modo, somando os escores obtidos em cada resposta, de acordo com a escala likert, o participante poderia alcançar um índice na EMA-Filosofia que varia de 20 a 80, considerando que quanto menor o índice alcançado, mais extrínseca

é a sua motivação e quanto maior o índice alcançado, mais intrínseca é a sua motivação. Para fins de análise, os alunos foram categorizados como tendo uma motivação mais intrínseca se obtiveram um índice acima de 50 escores e foram categorizados como tendo uma tendência mais para um perfil de motivação extrínseca se obtiveram um índice abaixo de 50 escores.

Para a análise dos dados, foram criadas categorias à medida que as ocorrências foram sendo identificadas com maior frequência ou que se tenha percebido relação com a literatura, neste caso, com a finalidade de examinar aquilo que pesquisas anteriores já haviam revelado. Ao todo, foram definidas 10 grandes categorias, de modo que cada uma reuniu uma série de subcategorias que procuraram agrupar as participações dos alunos.

## **Resultados**

Todos os alunos participantes obtiveram aprovação na disciplina de Filosofia, ao final do ano de 2017. Somando todas as médias globais dos alunos e dividindo pelo número de avaliações que eles tiveram ao longo do ano, obteve-se um coeficiente de rendimento de 7,65625 para toda a amostra, tendo todos os alunos ficado com média satisfatória em todas as etapas avaliativas ao longo do ano letivo. Dos 12 alunos participantes, 8 apresentaram tendência para motivação intrínseca e 4 para motivação extrínseca. Além de haver dois terços dos alunos com motivação intrínseca, a mediana da EMA-Filosofia de toda a amostra é 56, confirmando uma leve inclinação para a motivação intrínseca. Os alunos com motivação extrínseca obtiveram média global 7,35625 ao final do ano letivo, enquanto alunos com motivação intrínseca alcançaram uma média um pouco superior de 7,80625.

Na entrevista, ao serem perguntados sobre quantos tempos semanais de aula de Filosofia eles consideravam necessários, os alunos com motivação mais extrínseca sugeriram, pela moda, 2 tempos semanais de aula de Filosofia. Já aqueles que foram identificados com uma motivação mais intrínseca acreditam que o melhor é haver 3 tempos semanais, pela moda. Neste sentido, a categoria *O lugar da Filosofia na escola* revelou que alunos motivados intrinsecamente desejariam ter mais aulas de Filosofia do que os alunos mais motivados extrinsecamente.

A categoria *Motivação intrínseca* foi composta por 7 subcategorias: i) *Estudar para adquirir conhecimento*; ii) *Estudar para viver melhor*; iii) *Prazer em estudar*; iv) *Estudar por conta própria*; v) *Encarar desafios e dificuldades*; vi) *Estudar independente do tempo em que se alcançará resultados*; e vii) *Realizar atividades da melhor maneira*. Encontrou-se nos dados, 5 ocorrências de *Estudar para adquirir conhecimento*, como é o exemplo de Liana-3 $\alpha$ , ao ser perguntada sobre a realização dos trabalhos propostos pelo professor: “quando você faz o trabalho, você vai adquirindo conhecimento (...) Eu estudo também pra adquirir conhecimento”. Em *Estudar para viver melhor* houve 4 ocorrências. Essa subcategoria pode ser representada pelas palavras de Natália-3 $\beta$ , também ao responder por que considera importante fazer os trabalhos de Filosofia:

Sim, porque eu creio que tudo que a gente aprende na escola vai ser aproveitando algum dia nas nossas vidas. Fazer trabalho te ajuda a ser mais responsável, dá pra controlar melhor o seu tempo, a saber também resumir, porque filosofia tem muitos textos, muitas coisas complexas e então você precisa saber administrar aquilo e entender e também se fazer entender.

A subcategoria *Prazer em estudar* obteve 3 ocorrências. Eduardo-1 $\alpha$ , sem deixar de citar as exigências escolares da obtenção de um grau mínimo para ser aprovado, disse sobre o cumprimento das tarefas: “eu faço por causa da nota também, mas principalmente porque eu gosto.” Na subcategoria *Estudar por conta própria*, prática habitualmente utilizada por alunos intrinsecamente motivados, houve 3 ocorrências. Márcia-1 $\alpha$  relata sobre sua experiência em escrever em um *blog* pessoal sobre Filosofia:

Eu fazia mais sobre os filósofos que ele (o professor) explicava pra turma inteira, Só que eu comecei depois ‘vou fazer por minha conta’, aí eu fui e estudava os filósofos mais importantes da Sociologia, porque eu tentava relacionar o máximo possível de Sociologia com Filosofia, mas eu sempre gostei mais de Filosofia. Então, eu estudando Filosofia por minha conta.

Também 3 alunos integraram a subcategoria *Encarar desafios e dificuldades*, como é o caso de Eduardo-1 $\alpha$ : “É porque é uma parada que eu tenho, se tem um problema eu tento resolver de qualquer forma, mesmo sendo muito difícil, eu tento resolver (...). É, tento resolver da melhor maneira possível, eu tento chegar a um resultado, a uma solução”.



Outros 2 alunos trouxeram a noção de *Estudar independente do tempo em que se alcançará resultados* e um último apareceu em *Realizar atividades da melhor maneira*. Todas essas subcategorias manifestam a finalidade intrínseca da aprendizagem, que não subsiste em algo externo, mas que se encerra dentro do próprio indivíduo, gerando satisfação (BORUCHOVITCH; NEVES, 2004).

Ao todo, 7 alunos apresentaram algum fator que está relacionado à motivação extrínseca: 3 alunos estudam para alcançar as notas, 2 por causa da escola, 1 por causa do vestibular e um último prefere as tarefas mais simples. Essas atitudes que buscam alcançar determinada meta, em vista de conquistar alguma recompensa ou lograr alguma compensação externa é o que caracterizam a motivação extrínseca que foi amplamente estudada por Deci e Ryan (1985) e Boruchovitch e Neves (2004). Dos 7 alunos que apresentaram algum elemento de motivação extrínseca, 3 são alunos que na EMA-Filosofia alcançaram um índice mais inclinado à motivação intrínseca. Ou seja, é possível perceber com isso, que nenhuma pessoa é absolutamente motivada intrinsecamente ou extrinsecamente, de modo que cada indivíduo se comporta de maneira diferente dependendo das atividades que estão realizando e do contexto em que estão inseridos. O que se pode dizer, portanto, é que determinado aluno apenas se inclina mais para um perfil motivacional, podendo, todavia, haver momentos em que age de modo mais intrínseco e em outros momentos em que atua em vista de alguma realização extrínseca. Neste sentido cabe, aqui, fazer uma análise mais debruçada sobre dois casos de alunos que se destacaram pela sua singularidade. Em primeiro lugar, sobre o caso Yago, por ter sido, dentre todos, o aluno que apresentou uma maior tendência para a motivação intrínseca. Em seguida, sobre o caso Kelvin, por ter sido aquele que expressou uma maior tendência para a motivação extrínseca.

O aluno Yago do 3º ano está compreendido na parcela da amostra dos alunos da escola privada Alfa. Ele obteve 74 pontos na EMA-Filosofia, o que faz com que seja o aluno nesta pesquisa com maior motivação intrínseca. O professor declarou que Yago possui um diagnóstico de autismo. Entretanto, ao longo de toda a entrevista, o aluno afirmou ter Transtorno de Déficit de Atenção e Hiperatividade (TDAH). Ainda que professor e aluno tenham apresentado versões diferentes, o importante aqui é saber que o Yago tem um conjunto de sinais percebidos pelas pessoas a sua volta, como relatou o

professor e, segundo o Yago - como afirmam seus pais, e seu psicólogo, bem como ele mesmo, ao longo da entrevista - atesta sentir alguns sintomas que o dificultam a realizar determinadas atividades. O caso do Yago é especial porque permite observar um aluno com dificuldades evidentes e o modo como ele consegue superar seus obstáculos. Quando questionado se costuma estudar Filosofia apenas em sala de aula ou se fica pensando em algum assunto filosófico extraclasse e vai procurar saber mais sobre o assunto, Yago responde:

(...) procurar saber mais depende de como esteja meu estado (...) mental e emocional, sabe, porque se eu estiver assim com preguiça, cansado, (...) não estiver pensando de um jeito mais maduro, (...) se eu tiver gostando de uma pessoa, por exemplo, aí eu fico pensando mais na pessoa e me guio pelos sentimentos e acabo não tendo muito essa vontade de pesquisar sobre as coisas que eu tava antes interessado. Mas quando eu estou conseguindo prestar atenção direito, (...) consigo me organizar melhor, aí eu consigo pesquisar aquilo. Se eu não pesquisar isso agora, eu não vou pesquisar nunca, eu não vou conseguir ter essa postura depois, aí eu tomo uma atitude logo.

É possível perceber que seu índice de motivação intrínseca está associado diretamente a uma aprendizagem autorregulada, pois ele conhece suas próprias limitações e sabe que, se deixar para estudar depois, vai acabar se dispersando e não conseguirá retornar àquela questão. Para tal, Yago cria estratégias de aprendizagem que são personalizadas para atender às suas dificuldades no processo do aprender (NEVES; NEVES, 2010). Quando perguntado sobre a relação entre a Filosofia e o TDAH, outro fator motivacional que aparece de forma bastante clara em sua narrativa é a influência da família:

Sim, acho que ajuda bastante, porque assim, TDAH depois que eu fui conhecendo mais - minha mãe é psicóloga - depois que eu fui conhecendo mais da área eu fui perguntando pra ela, eu faço terapia, eu fui perguntando pra minha mãe também sobre a área que ela cursava, coisa sobre a Psicologia, sobre o meu transtorno, aí depois que fui conhecendo mais eu fui gostando, fui relacionando, fui entendendo muitas coisas mais e assim, que comecei a relacionar com poderes de super heróis, sabe, se você não sabe controlar o poder você se dá mal, se você sabe controlar você se dá bem melhor do que você se daria se não tivesse esse poder. Então eu acho que o TDAH é uma coisa que junto com a Filosofia e a Psicologia, essas coisas assim, eu consegui entender mais o que eu, o transtorno que eu tenho, se eu controlar eu posso me dar bem (...)

No terceiro ano, junto com meu pai, assim, que é grande filósofo também, formado em letras, sabe todas as coisas assim, e ele me ajudou a entender também muito, assim, a pensar mais sabe?

A influência de sua mãe (KELLER; DEMUTH; YOYSI, 2008; SEIDL-DE-MOURA et al., 2009; SEIDL-DE-MOURA, 2011) se revela até mesmo na Psicologia, carreira profissional que ele também pretende seguir. Percebe-se nessas falas que a Filosofia para o Yago é uma Filosofia com significado, que tem relação direta com sua vida, com seu dia-a-dia (MESQUITA, 2016), e que o ajuda a lidar com suas dificuldades, tornando-se um instrumento para viver melhor.

A fala a seguir, ao passo que revela o olhar que Yago tem sobre os outros alunos que não conseguem se concentrar, ao mesmo tempo revela sua consciência sobre si e de como faz para não desviar a sua atenção:

Eu acho que no momento (...) pra melhorar, parte da postura dos alunos para com as aulas (...) eles deviam saber se manter mais constantes, sabe, não se deixar levar pelos simples sentimento de tédio... tédio não... de ficar com sono, conseguir prestar atenção, se manter constante sua linha de raciocínio, pra não se distrair tão facilmente com a chegada dessa onda de distração, acabar se distraindo, ficar cansado, “ah, não vou prestar atenção na aula não, depois eu estudo em casa”, tipo isso, começar a olhar pras aulas como coisa necessária pra vida deles.

Assim, percebe-se que Yago é um aluno que consegue realizar uma aprendizagem autônoma (ASPIS, 2004; BORUCHOVITCH; NEVES, 2004; GUIMARÃES; BORUCHOVITCH, 2004; COTRIM; FERNANDES, 2013), a partir do conhecimento que estabelece de si e das suas necessidades, fazendo da Filosofia uma aprendizagem significativa (MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO, 2000).

O aluno Kelvin, do 3º ano, compõe a parcela da amostra dos alunos da escola pública, Beta. Ele obteve 29 pontos na EMA-Filosofia, o menor índice encontrado nesta pesquisa. A baixa pontuação, que o qualifica como sendo o aluno que possui a motivação mais extrínseca, está em concordância com o relato feito por ele na entrevista. Kelvin, embora seja um aluno que gosta de Filosofia, não vê na disciplina um interesse que o estimule a estudar. As razões por ele apresentadas passam por uma inconformidade com a didática do professor:

Pra falar a verdade, as aulas de Filosofia são bem chatas, muito chatas. Eu acho a matéria importante, mas poderia melhorar bastante coisa, uma coisa mais interessante, porque é uma coisa muito monótona, chata, que ninguém nem presta atenção direito, faz mais por obrigação, por ser uma matéria que reprova do que propriamente uma matéria que te faz pensar.

No entanto, ao explicar o porquê de não gostar da aula de sua professora, Kelvin atribui como causa da monotonia não propriamente as escolhas didático-pedagógicas feitas por ela, mas a sua discordância de um currículo pré-estabelecido, que privilegia um ensino de Filosofia mais conteudista e menos reflexivo: “Eu acho que ela é esforçada, mas como a matéria, nem é culpa dela em si (da professora), mas a matéria como ela é implantada, como querem que ela seja implantada é totalmente maçante, muito chata. Então a matéria dela acaba se tornando chata”.

Pode-se perceber que a concepção sobre o que é o ensino de Filosofia, seja do professor, da escola ou da academia, interfere consideravelmente na motivação do aluno para aprender. Quando perguntado sobre se a Filosofia deveria ser uma disciplina obrigatória, Kelvin revela a sua concepção sobre o que para ele deveria ser o ensino de Filosofia:

Hum... Deixa eu ver... acho que sim porque obriga a pessoa a ter um pensamento crítico e que é muito importante que todos tenham um pensamento crítico, né? Não só saibam coisas exatas, coisas humanas, mas tenham um pensamento crítico também, um pensamento próprio. Porque ter algo decorado é muito fácil, então é, você vira uma máquina e você não sabe o que que acontece e aí depois fica reclamando que o governo é fajuto. Entendeu?

A Filosofia de seu entendimento se identifica com aquela que acredita em um ensino que propicie a criticidade do estudante (GALLO, 2006), que promova no aluno a autonomia do pensar, pensar sobre si, pensar sobre o mundo e a realidade a sua volta, e que possibilite a construção de um pensamento próprio, de ser filósofo e não apenas reprodutor da filosofia clássica.

Contudo, nem o reconhecimento da importância da Filosofia na escola e nem seu desejo de cursar Ciências Sociais, área que ele considera muito próxima da Filosofia, fazem com que Kelvin seja um aluno intrinsecamente motivado. Ele estuda apenas para ser aprovado na disciplina: “Não, eu acho interessante, mas eu não estudo filosofia... Provavelmente eu vou estudar no futuro, mas hoje em dia não me dá prazer, nem alegria.”

### **Considerações finais**

Um primeiro achado desta pesquisa, a partir da aplicação do questionário EMA-Filosofia e dos índices de motivação obtidos, foi ter constatado que 4 dos 12 alunos participantes apresentaram motivação mais extrínseca, contradizendo a hipótese inicial de que todos os alunos indicados pelos professores como sendo interessados por estudar Filosofia teriam motivação intrínseca. Ademais, verificou-se que as notas obtidas por meio das avaliações escolares não definem o perfil de motivação do aluno, se mais intrínseco ou mais extrínseco, nem garantem que o aluno alcançou uma aprendizagem significativa. Na análise por motivação, os alunos mais intrinsecamente motivados, comparados aos mais extrinsecamente motivados i) sugeriram uma média maior de tempos de aula; ii) e obtiveram uma média das notas globais um pouco mais elevadas, revelando um melhor desempenho escolar. Dos 7 alunos que apresentaram algum elemento motivacional extrínseco, 3 foram classificados pela EMA-Filosofia como motivados intrinsecamente. Esses dados mostram que a motivação atua no indivíduo a partir de um *continuum* em que, em determinados momentos, ele se encontra motivado para certa tarefa e, em outros momentos, sua motivação muda de foco (DECI; RYAN, 2000).

Os casos analisados dos alunos Yago-3 $\alpha$  e Kelvin-3 $\beta$  apontaram algumas razões para suas respectivas motivações. No primeiro exemplo, verificou-se que um ensino significativo de Filosofia ajudou o aluno a compreender-se melhor e a experienciar uma aprendizagem autorregulada, justificando sua motivação intrínseca, enquanto Kelvin, por não se identificar com a didática do professor e com o currículo estabelecido, desenvolveu uma motivação mais extrínseca. Por essa perspectiva, a importância do papel motivacional do professor a fim de estabelecer vínculo (GUIMARÃES; BORUCHOVITCH, 2004) revela-se como um diferencial capaz de promover a autonomia do aluno e sua competência. O professor pode também ser um grande colaborador no favorecimento de autorregulação do aluno, ensinando o uso adequado de estratégias de aprendizagem (SANTOS; BORUCHOVITCH, 2011; MARINI; BORUCHOVITCH, 2014) e utilizando metodologias de problematização (NEVES; NEVES, 2010) que contribuam para surgimento de uma motivação mais intrínseca. Isso

é possível, no ensino de Filosofia, se as aulas forem não só para aprender filosofia, mas um espaço também para aprender a filosofar (ASPIS, 2004), ao mesmo tempo em que se promove no aluno uma formação para a cidadania (COTRIM; FERNANDES, 2013). Além disso, observou-se que um currículo engessado e pré-estabelecido sem nenhuma participação dos alunos pode desfavorecer motivacionalmente a aprendizagem, por não atender as expectativas dos alunos e não se voltar para sua realidade (MESQUITA, 2016).

### Referências bibliográficas

ASPIS, R. O professor de filosofia: o ensino de filosofia no ensino médio como experiência filosófica. *Cad. Cedes*, Campinas, v. 24, n. 64, p. 305-320, set./dez. 2004.

BORUCHOVITCH, E.; NEVES, E. A Motivação de Alunos no Contexto da Progressão Continuada. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, v.20, n.1, p. 77-85, jan./abr. 2004.

BORUCHOVITCH, E. et al. A Construção de uma Escala de Estratégias de Aprendizagem para Alunos do Ensino Fundamental. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, Brasília, v. 22 n. 3, p. 297-304, set./dez. 2006.

BORUCHOVITCH, E. Escala de motivação para aprender de universitários (EMA-U): propriedades psicométricas. *Aval. Psicol.*, Porto Alegre, v.7 n.2 ago. 2008.

BZUNECK, J. A. A motivação do aluno orientado a metas de realização. In BORUCHOVITCH, E; BZUNECK, J. (orgs.). *A motivação do aluno: Contribuições da psicologia contemporânea*. 4ª ed. Petrópolis, Vozes: 2009, p. 9-36.

CARRAHER, T. N; CARRAHER, D. W; SCHLIEMANN. Na vida, dez; na escola, zero: Os contextos culturais da aprendizagem da matemática. *Cad. Pesq*, São Paulo, v. 42, p. 79-86. ago. 1982. Disponível em: <<http://publicacoes.fcc.org.br/ojs/index.php/cp/article/view/1552/1551>> Acesso em: 20 jan. 2018.

COTRIM, G; FERNANDES, M. *Fundamentos de Filosofia* (Manual do Professor). 2ª ed. São Paulo: Saraiva, 2013.

DECHARMS, R. Motivation enhancement in educational settings. In.: AMES, C; AMES, R. (Orgs.). *Research on motivation in education, student motivation*. New York: Academic Press, 1984, p. 275-310.

DECI, E.; RYAN, R. *Intrinsic motivation and self-determination in human behavior*. New York: Plenum Press, 1985.

\_\_\_\_\_. The what and why of goal pursuits: Human needs and self-determination of behavior. *Psychological Inquiry*, v. 11, n. 4, 227-268, 2000.

GALLO, Sílvio. *A Filosofia e seu Ensino: Conceito e Transversalidade*. Rio de Janeiro: Ethica, v.13, n.1, p.17-35, 2006.

GUIMARÃES, S.; BORUCHOVITCH, E. O Estilo Motivacional do Professor e a Motivação Intrínseca dos Estudantes: Uma perspectiva da Teoria da Autodeterminação. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 2004. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/prc/v17n2/22466.pdf>> Acesso em: 08 ago. 2017.

HORTA, J. O canto do cisne. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*, Belo Horizonte, n. 38, p. 183-196, 2000. Disponível em: <<https://www.direito.ufmg.br/revista/index.php/revista/article/viewFile/1168/1101>>. Acesso em: 15 set. 2017.

KELLER, H.; Demuth, C.; Yovsi, R. The multi-voicedness of independence and interdependence: The case of the Cameroonian Nso. *Culture & Psychology*, v. 14, n.1, p. 115-144, 2008.

MARINI, J; BORUCHOVITCH, E. Estratégias de Aprendizagem de Alunos Brasileiros do Ensino Superior: Considerações sobre Adaptação, Sucesso Acadêmico e Aprendizagem Autorregulada. *Revista E-Psi*, ano 4, v. 1, p. 102-126, 2014.

MARTINELLI, S. C; SISTO, F. F. Motivação de estudantes: um estudo com crianças do ensino fundamental. *Avaliação Psicológica*, v. 9, n. 3, p. 413-420, 2010.

MASLOW, A. *Motivation and personality*. 2. ed. New York, Harper & Row, 1970.

MERTON, R. *Social Theory and Social Structure*. New York: Free Press, 1968.

MESQUITA, S. O papel central do professor de Ensino Médio na percepção dos alunos. In: XVIII ENDIPE Encontro Nacional de Didática e Prática de ensino. *Didática e Prática de ensino no contexto político contemporâneo: cenas da educação brasileira*. Cuiabá: Universidade Federal de Mato Grosso, 2016. v. 1. p. 5148-5152.

NEVES, E; NEVES, A. A Metodologia da Problematização e a Capacidade Metacognitiva de Estudantes Universitários. *Congresso Internacional*. São Paulo, Brasil, 8-12 fev. 2010.

BRASIL. MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. *Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Médio*, 2000. Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/blegais.pdf>>. Acesso em: 10 ago 2017.

SANTOS, O.; BORUCHOVITCH, E. Estratégias de aprendizagem e aprender a aprender: concepções e conhecimentos de professores. *Psicologia Ciência e Profissão*, v. 31, n. 2, 284-295, 2011.

SEIDL-DE-MOURA, M. Algumas reflexões sobre a psicologia do desenvolvimento e sua importância no estudo da mente e comportamentos humanos. In.: GONDIM, S.; CHAVES, A. (Orgs.) *Práticas e saberes psicológicos e suas conexões*. Salvador: UFBA, 2011, p. 163-206.

\_\_\_\_\_.; et al. Parenting Cultural Models of a Group of Mothers from Rio de Janeiro. *The Spanish Journal of Psychology*, vol. 12, n. 2, p. 506-517, nov. 2009.

SKINNER, B. *Ciência e comportamento humano*. São Paulo: Edart, 1974.

White, W.. Motivation reconsidered: The concept of competence. In.: MUSSEM, P.; CONGER, J.; KAGAN, J. (Orgs.), *Basic and contemporary issues in developmental psychology*. New York: Harper & Row, 1975, p. 266-230.



## A Fábrica do Empresário de Si

*E você na sua profissão precisa entrar 100% e não meio a meio. [...] Agora são 3h23 da manhã e pergunta se tem stop. O stop tem quando a pessoa não está fazendo o que ela gosta [...] Independente do seu limite, de sua profissão eu não tô no business meio a meio. Eu tô no business cem por cento [...] acordar todos os dias setado na intenção de ganhar. E é isso que os tops estão fazendo. Gabriel Goffi.*

*Trabalho e vida pessoal. Os dois tem que estar unidos. Os dois te quem andar juntos. A gente cresce numa sociedade onde falam que de segunda a sexta você te quem odiar o seu trabalho. Não da forma como eu vejo. A gente vê como sexta, sábado e domingo estão tirando minha paixão e minha arte. E eu não me conformo com isso. Automaticamente eu tô imerso 24h buscando formatos para eu me realizar cada vez mais. Gabriel Goffi.*

## Introdução

Numa conferência de 1979, denominada “*Omnes et Singulatim*”,<sup>1</sup> Foucault ressaltou a importância de estarmos alertas quanto aos excessos de poder praticados pela razão governamental. Esse tema foi abordado em seus cursos *Segurança, território, população* e *O nascimento da biopolítica*. Neles o autor estudou a composição das formas de governo das sociedades ocidentais modernas e seus desdobramentos na contemporaneidade. Em sua hipótese, ao absorver a prática do poder pastoral, concepção cristã que almeja guiar o indivíduo rumo à salvação e conjugá-la com a razão de Estado<sup>2</sup>, que revigora o poder estatal, a governança do século XVI se repercutiria de modo

---

<sup>1</sup> “A partir de Kant, o papel da filosofia foi o de impedir a razão de ultrapassar os limites do que é dado na experiência; mas, desde essa época – quer dizer, com o desenvolvimento dos Estados modernos e a organização política da sociedade –, o papel da filosofia foi também o de vigiar os abusos do poder da racionalidade política, o que lhe dá uma esperança de vida bastante promissora”. FOUCAULT, Michel. “*Omnes et Singulatim: uma Crítica da Razão Política*”, p. 356 (Ditos & Escritos IV).

<sup>2</sup> “a emergência de um certo tipo de racionalidade na prática governamental, um certo tipo de racionalidade que permitiria regrav a maneira de governar com base em algo que se chama Estado”. FOUCAULT, Michel. *O nascimento da biopolítica*, p.06.

individualizante e totalizante. Dessa operação surgiria o estado de polícia, no século XVII, que agregaria práticas pastorais no exercício do governo dos indivíduos que, por sua vez, se difundiu até nossos dias.

Para tratar da arte de governar em vigor em nossas sociedades contemporâneas, Foucault empregou o conceito de governamentalidade,<sup>3</sup> herdeira das técnicas pastorais cristãs, de condução do corpo e da alma, e do Estado de polícia. Essa concepção extrapola a compreensão do governo enquanto instituição que detém o monopólio do uso da força e abarca o conjunto de saberes, estratégias e recursos aplicados na coerção dos indivíduos. Sua genealogia remonta à razão de Estado, tipo de racionalidade a ser empregada no governo dos indivíduos pelo soberano, e à economia política, cerne do liberalismo como razão política.

O liberalismo como objeto de estudo desponta na analítica foucaultiana em *O nascimento da biopolítica*, dando continuidade às suas pesquisas sobre governamentalidade. Esse conceito viabilizou a análise do liberalismo enquanto um poder-saber, para além de uma teoria exclusivamente econômica ou política, como um “princípio e método de racionalização do exercício do governo – racionalização que obedece, e aí se encontra sua especificidade, à regra interna da economia máxima”<sup>4</sup>. Em oposição à lógica interna das artes de governar que visavam a expansão das forças estatais, o liberalismo almeja a redução da esfera de ação do Estado. E estabelece o mercado como ponto privilegiado para criticar os excessos do governo, posto que teria suas próprias leis internas que orientariam as ordenariam o mundo natural.

O interesse do autor incide, nessa conjuntura, sobre a racionalidade investida na condução das condutas, na gestão dos indivíduos no que se refere a sua subjetividade. A ele interessa “saber de que maneira nossos corpos, nossas condutas cotidianas, nossos comportamentos sexuais, nosso desejo, nossos discursos científicos e teóricos se relacionam a vários sistemas de poder, que são eles mesmos interligados entre si”<sup>5</sup>, ou

---

<sup>3</sup> “conjunto constituído pelas instituições, procedimentos, análises e reflexões, cálculos e táticas que permitem exercer esta forma bastante específica e complexa de poder, que tem por alvo a população, por forma principal de saber a economia política e por instrumentos técnicos essenciais os dispositivos de segurança”. Em FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p.143.

<sup>4</sup> FOUCAULT, Michel. *O nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 323.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 464.

seja, a maneira como o poder governamental fabrica indivíduos por meios de processos de subjetivação.

O indivíduo, nesse contexto é concebido enquanto *homo oeconomicus*, um sujeito de interesses, capacitado para competir e produzir numa economia de mercado. E o governo neoliberal produz esse tipo de sujeito econômico, constituído por motivações e propensões distintas do sujeito de direitos, característico da sociedade disciplinar e do poder soberano. A partir de seus interesses, suas escolhas seriam pensadas numa perspectiva econômica, raciocinando e calculando as opções que melhor lhe preparariam enfrentar e suportar adversidades de origem sociopolíticas.

Nessa tarefa, o gerenciamento dos recursos pessoais seria vital e Foucault lança mão da teoria do capital humano para exprimir a extensão da perspectiva econômica para o corpo social: o comportamento humano deveria seguir estratégias e investimentos que aumentassem sua capacidade de produção e consumo através da gestão de suas aptidões direcionada para a concretização de determinados objetivos. Por conseguinte, o sujeito deveria agir como um empreendedor de si mesmo.

O empreendedor de si é aquele que assume os riscos do mercado, que está apto para a livre e selvagem concorrência, valendo-se de seu capital humano para ser bem-sucedido e vencer. Nesse fito, o neoliberalismo disseminaria preceitos como competitividade, realização pessoal, integrando da vida pessoal e profissional e o aprimoramento perpétuo para manter-se eficaz e ser um forte concorrente.

Conforme os autores Dardot e Laval, “a empresa é promovida a modelo de subjetivação: cada indivíduo é uma empresa que deve se gerir e um capital que deve se frutificar”<sup>6</sup>. Assim, o neoliberalismo imprimiria uma subjetividade atrelada ao sucesso como valor supremo, introduzindo a cultura da avaliação e do resultado, impondo uma norma contábil, instaurando a competição como princípio político, mercantilizando as relações sociais, submetendo-as à regra da maximização do lucro e à realização de interesses particulares.

Isto posto, o aspecto comportamental expressa o estabelecimento da interpretação econômica sobre o agir humano, haja visto que considera as condutas racionais como

---

<sup>6</sup> DARDOT, Pierre. LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016. p. 378.

econômicas. A crítica foucaultiana resulta no entendimento de governo enquanto razão, que aplicaria técnicas para a condução do comportamento humano numa perspectiva dupla: subjetivação e assujeitamento, a saber, o governo de si e dos outros. No primeiro caso, o trabalho executado sobre si próprio visando a produção de um tipo específico de sujeito e o segundo, uma política sobre a vida do contingente populacional, uma biopolítica. Uma racionalidade governamental normalizadora e vigilante, afinada aos interesses mercadológicos, mesclando poder político e econômico no governo dos indivíduos.

### **A fábrica**

Dardot e Laval definem neoliberalismo, para além do fanatismo de mercado, como “o conjunto de discursos, práticas e dispositivos que determinam um novo modo de governo dos homens segundo o princípio geral da concorrência”<sup>7</sup>. Mais do que uma ideologia ou da política econômica, o neoliberalismo é compreendido enquanto racionalidade, que estruturaria e organizaria a conduta dos governados e as ações do governo. Para Foucault, seria uma racionalização econômica das políticas da vida para a constituição de uma sociedade empresarial: essa multiplicação da forma ‘empresa’ no interior do corpo social constitui, a meu ver, a política neoliberal. Trata-se de fazer do mercado, da concorrência e, por conseguinte, da empresa o que poderíamos chamar de poder enformador da sociedade<sup>8</sup>. (FOUCAULT, 2008, p.203).

Ao reconfigurar a sociedade conforme tais valores, a razão neoliberal dilapida, gradativamente, a ideia de democracia. Seus fundamentos são desconstruídos, ideias de cidadania, bem comum e de público são esvaziadas de sentido. Ela circunscreve a ideia de autonomia e liberdade em autonomia e liberdade para o consumo e para o mercado.

O ponto central dessa linha de raciocínio é o privilégio dado à economia, que passa a legitimar e ser a finalidade do governo. Este deve, fundamentalmente, proteger e amparar o crescimento econômico, que subordina o compromisso político com valores caros à democracia, como igualdade, inclusão, liberdade. Assim o governo deve

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>8</sup> FOUCAULT, Michel. *O nascimento da biopolítica*. p. 323.

funcionar da mesma maneira que uma empresa: priorizar competitividade e avaliação de créditos. Outros fins se tornam secundários. Essas práticas exemplificam as estratégias empregadas pela razão neoliberal na conversão da vida política em vida econômica, que desmantela gradativamente instituições, valores e práticas democráticas<sup>9</sup>.

Essas estratégias que visam o corpo social garantem, em grande parte, o êxito da razão neoliberal. A noção de racionalidade política utilizada implica na administração da conduta dos homens e para isso constitui um campo normativo vital para o exercício de governar, que, em suas especificidades, garante e alimenta relações entre os sujeitos. O neoliberalismo, silenciosamente, estabelece um modo empresarial de subjetivação, generalizando a competitividade como norma.

Para Dardot e Laval a razão neoliberal produz formas de existência, modos de viver, impõe valores mercadológicos aos indivíduos, justifica desigualdades, leva às pessoas a se comportarem como empresas.

As principais consequências dessa forma de conduta seriam o declínio de ações coletivas, da solidariedade e da cidadania, posto que o modelo empresarial de gestão, o risco de desemprego, a precariedade, a constante avaliação profissional e as dívidas, potencializam a concorrência entre as pessoas. Estas passam a ser medidas na polarização: os bem-sucedidos e os que desistem. Dessa forma, a proliferação do neoliberalismo alterou profundamente as relações sociais, as esferas da vida, a sociedade.

Para melhor apresentar suas hipóteses, os autores ressaltam a ideia foucaultiana de governo não como instituição, mas como atividade que dirige a conduta das pessoas através de dispositivos governamentais.

Para expressar essa concepção, Foucault utilizou o conceito de governamentalidade, citado anteriormente, que daria conta da pluralidade de táticas e recursos de um procedimento responsável pelo governo dos homens, regendo seus comportamentos.

Em *Segurança, território e população*, o filósofo definiu o referido conceito da seguinte maneira: “o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, cálculos e as táticas que permitem exercer de forma bem específica, embora

---

<sup>9</sup> BROWN, Wendy. “*Undoing the demos: neoliberalismo stealth revolution*. New York: Zone Books, 2015.

muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população”<sup>10</sup>. Ou seja, uma técnica de governo presente em domínios diversos, como escola, fábrica, exército. Sua finalidade seria a produção no indivíduo de uma relação consigo mesmo, um autogoverno. Em textos posteriores o escopo dessa noção é ampliado, sendo tanto a relação que o homem tem consigo quanto com os outros. Para esse fito, a liberdade seria compreendida em sentido foucaultiano, como “relação entre governantes e governados”<sup>11</sup>. Isto configura uma condição de possibilidade, na medida em que o governo deve agir sobre ela para que os sujeitos se conformem, por si mesmos, às normas.

Portanto, o neoliberalismo seria compreendido como o modo geral de governo pelo viés empresarial, que sistematiza o controle e orientação das condutas da população através da racionalidade de mercado e da instituição da concorrência como agente normalizador. Em última instância, cria uma realidade social. Esse processo opera por meio de ações e discursos que delimitam o que seria verdadeiro e o que seria falso, isto é, a partir do momento que constitui um regime de verdade.

Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua ‘política geral’ de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro<sup>12</sup>.

Para Foucault o mercado seria esse dispositivo<sup>13</sup> com essa capacidade desde o século XVIII. Assim, o poder de valorar algo como verdadeiro ou falso incide sobre a realidade e a compõe até, finalmente, se tornar uma espécie de senso comum. Com que frequência as pessoas falam sobre a rotina da vida numa perspectiva mercadológica e com um vocabulário empresarial: investir em si, focar em seus projetos, produzir resultados, planejar o futuro, organizar as tarefas. Todo um cálculo administrativo é elaborado e empregado para tratar, simplesmente, do cotidiano.

---

<sup>10</sup> FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*, p. 144.

<sup>11</sup> FOUCAULT, Michel. *O nascimento da biopolítica*, p. 86.

<sup>12</sup> FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979. p. 12.

<sup>13</sup> “o mercado deve ser revelador de algo que é como uma verdade”. FOUCAULT, Michel. *O nascimento da biopolítica*, p. 44).

Conforme Dardot e Laval, “a política neoliberal deve mudar o próprio homem [...] essas políticas devem chegar ao ponto de mudar a própria maneira como o homem concebe sua vida e seu destino”<sup>14</sup>. Logo, deve-se moldar as pessoas para as funções econômicas para que possam enfrentar a competitividade generalizada, assumir os riscos de desemprego, que tenham valores e uma maneira de ser afinadas à economia de mercado. “A lei não basta, são necessários também os costumes”<sup>15</sup>, escrevem os autores. E uma das principais estratégias de difusão do neoliberalismo seria a fabricação do indivíduo empresarial, aquele que governa a si em conformidade com o empreendedorismo, “princípio de conduta potencialmente universal essencial à ordem capitalista”<sup>16</sup>, sendo o trabalho considerado o meio, por excelência, para a realização pessoal.

Para produzir esse tipo de sujeito a sociedade deve seguir o molde da empresa. Para isso, mercantiliza as relações sociais, coloca a vida cotidiana numa perspectiva econômica, as relações humanas entram num cálculo administrativo, visando o aumento da eficácia e produtividade individual. A mentalidade as pessoas devem ser orientadas para o trabalho incessante, todo o tempo deve ser dedicado ao mesmo: em casa, nos fins de semana, feriados, qualquer “tempo livre” acaba sendo ocupado com preocupações projetos ou tarefas. Tudo isso em prol do sucesso.

Para alcançar esse nível de comprometimento de tempo integral, as empresas utilizam estratégias motivacionais e incentivo, produzindo toda uma cultura empresarial e o indivíduo que deseja o sucesso profissional deve governar a si mesmo como uma empresa.

### **O empresário de si**

A racionalidade neoliberal, através de sua norma, a empresa de si mesmo, produz um novo sujeito, distinto daquele domesticado e docilizado pela disciplina. Trata-se de um ser totalmente alinhado à atividade profissional que ele é impelido a executar. Um

---

<sup>14</sup> DARDOT, Pierre. LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*, p. 91.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 123.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 134.

sujeito ativo e entregue incondicionalmente à sua realização pessoal, que é fundida à empresa, de modo que veja seu trabalho na empresa como um trabalho para si mesmo, rumo à concretização de seus desejos.

Essa seria a originalidade da tecnologia neoliberal: o vínculo que ela cria entre o modo como o indivíduo é dirigido e a forma como ele mesmo se conduz em conformidade com valores e princípios específicos.

A racionalidade neoliberal cria um modo de pensar e agir de cuidado incessante sobre si, para manter-se mais eficaz, mais competitivo, mais flexível e em formação perpétua, aperfeiçoando seus saberes e capacidades para ser capaz de assumir e sobreviver aos riscos e à concorrência do mercado. Suas decisões são pensadas numa lógica de cálculo de investimentos e custos.

Conforme Foucault, “a economia já não é, portanto, a análise da lógica histórica de processo, é a análise da racionalidade interna, da programação estratégica da atividade dos indivíduos”<sup>17</sup>. Isso tudo para que esse sujeito esteja adaptado às técnicas de gestão que mensuram sua produtividade, avaliam sua conduta e seu comprometimento, sob a ameaça de punições no emprego ou comprometimento de sua carreira.

Essas técnicas de gestão expressam um tipo de poder exercido no íntimo das pessoas, exigindo uma entrega total pela empresa, uma motivação extraordinária para a satisfação do cliente ou para que as metas empresariais sejam alcançadas. Desse modo, o comprometimento pessoal com o trabalho é avaliado constantemente.

Por conseguinte, todo um modo de ser é exigido, atitudes e comportamentos que são replicados e valorizados nas crianças, nos alunos, nos trabalhadores. Assim uma ética é postulada, a partir da empresa, que é tomada como referência para o corpo social, “estabelecendo uma correspondência íntima entre o governo de si e o governo das sociedades, a empresa define uma nova ética”<sup>18</sup>. Portanto, uma ética do empreendedor, que associa o sucesso à batalha, elogia valores guerreiros, como força, vigor, luta, vitória. Essa ética neoliberal extrapola os limites da empresa, pois o sucesso profissional se confunde com a vida pessoal.

---

<sup>17</sup> FOUCAULT, Michel. *O nascimento da biopolítica*, p. 307.

<sup>18</sup> DARDOT, Pierre. LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*, p. 332.



Nesse sentido, tal ética prescreve a autoajuda, “ajuda-te a ti mesmo”, o incessante aprimoramento sobre si, a formação por toda a vida. Esses preceitos entram no cálculo estratégico a ser aplicado nas decisões pessoais, com o objetivo de manter um alto nível de “empregabilidade”.

Nesse ponto cumpre ressaltar os autores trabalham com uma noção expandida de empresa, concebida como uma organização constituída por diversas empresas de si. Isto é, pessoas com estratégias e objetivos de realização pessoal, que veem a si mesma como um empreendedor que disponibiliza seus serviços ao mercado.

A noção de empresa de si implica a supressão entre os limites da vida pessoal e profissional. A empresa é tomada como modo de subjetivação, como modalidade ética de desenvolvimento por toda vida, num intenso processo de valorização individual. Isso porque a gestão da empresa de si implica uma série de práticas específicas que visam o aumento das potencialidades. Seja através de um capital social, como no cultivo de relações de amizade e casamento, seja na busca por formação e experiências que gerem algum aprimoramento. Até mesmo o lazer e o consumo devem contribuir para a realização pessoal, posto que a vasta oferta de escolhas para o mercado exige uma aplicação incessante para se manter competitivo nesse campo.

Essa série de práticas refletiriam um modo de agir, prescrito para o pleno desenvolvimento de si, visando a realização pessoal. Diversas técnicas, como o *coaching* e programação neurolinguística, vendem um “saber” que visam o autocontrole, o domínio sobre as emoções em situações de estresse, a melhor forma de se relacionar com a equipe, com o chefe ou os subordinados.

O objetivo é tornar o indivíduo mais operacional e adaptado para situações de tensão. Esses procedimentos possuem técnicas psicológicas, modos de argumentação e todo um léxico próprio, como *mindset*, *network*, *profiling*, etc. Essas técnicas visariam a transformação do sujeito a partir de determinados princípios básicos, estabelecidos a partir da empresa, que teria uma função pedagógica rumo ao sucesso. Ademais legitimaria os bem-sucedidos, que passam ocupar um lugar de sábios e mestres, posto que conheceriam o caminho para o êxito.

Assim, “trata-se de construir, com o auxílio da psicologia e da ética, técnicas de governo de si que são parte interessada do governo da empresa [...] a gestão neoliberal de

si mesmo consiste em fabricar para si mesmo um eu produtivo”<sup>19</sup>. Através dessas técnicas se impõe uma lógica de avaliação e responsabilidade, de constante exigência sobre si, já que a fonte da eficácia é o próprio sujeito, de modo que a motivação teria papel fundamental.

Já que o sujeito o único responsável pelo sucesso, assim também o é no caso do fracasso. Isto é, a realização pessoal deve ser vista como valor supremo e meta a ser alcançada, sendo critério para as escolhas e decisões. Assim é produzido todo um mercado em torno da gestão de si, do desenvolvimento pessoal, que visam a transformação da pessoa em todos os domínios da sua vida, toda subjetividade.

Por conseguinte, esses seriam os modos de operação da razão neoliberal, que constrói o mercado como realidade, que universaliza sua norma, a concorrência, e postula a empresa como modelo de subjetivação. Para Dardot e Laval:

o neoliberalismo não destrói apenas regras, instituições, direitos. Ele também produz certos tipos de relações sociais, certas maneiras de viver, certas subjetividades. Em outras palavras, o que está em jogo é nada mais nada menos que a forma de nossa existência, isto é, a forma como somos levados a nos comportar, a nos relacionar com os outros e com nós mesmos<sup>20</sup>.

Assim, a razão neoliberal se mantém e permanece, apesar das crises que produz e de seu teor perverso para a maior parte da população. Sua face criadora garante sua longevidade. Sua expansão global e por todas as esferas de nossas vidas o coloca numa dimensão algo onipresente, profundamente enraizada em nossas existências. Em vista disso, a superação dessa condição exige uma compreensão crítica dos modos de funcionamento dessa racionalidade para que novas formas políticas e novas subjetividades sejam produzidas. Nesse sentido, Dardot e Laval apontam para outra racionalidade, marcada pela cooperação: a razão comum.

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 344.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 16.

### **Referências bibliográficas**

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

\_\_\_\_\_. *O nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Segurança, território, população*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

DARDOT, Pierre. LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016.

BROWN, Wendy. *Undoing the demos: neoliberalism's stealth revolution*. New York: Zone Books, 2015.

## **A liberdade de expressão em John Stuart Mill: Uma análise das implicações do argumento de infalibilidade e da permissibilidade das mais diversas formas de discurso**

Karoline de Oliveira

**RESUMO:** A discussão em torno dos possíveis limites para a liberdade de expressão é um assunto que parece cada vez mais evidente nas democracias contemporâneas, embora ela tenha surgido com grande vigor durante o período da modernidade. O filósofo liberal inglês John Stuart Mill (1806-1873) defende, no segundo capítulo do seu célebre ensaio *Sobre a liberdade*, que a liberdade de expressão deve ser protegida. Para defender sua posição, Mill se utiliza de dois argumentos fortes, a saber: a) proibir qualquer discurso é equivalente a presumir *infalibilidade*, isto é, negar a possibilidade de que nós e não o outro podemos estar equivocados em relação a algo; b) ainda que saibamos que aquele a quem se pretende silenciar o discurso está errado, permitir que ele se expresse é a nossa chance de lhe mostrar seus erros através do livre debate de ideias. Apesar desses argumentos se mostrarem fortes e interessantes, serão eles capazes de encerrar debates a respeito dos discursos de ódios contra minorias sociais ou mesmo sobre casos de vazamentos de arquivos confidenciais do governo, tal como o ocorrido no caso do site *Wikileaks*? O filósofo australiano Henry John McCloskey (1925-) responde a essa questão negativamente. O objetivo deste trabalho é analisar tais questões e levar os argumentos de Mill às últimas consequências para verificar se eles se sustentam.

**Palavras-chave:** liberdade de expressão, infalibilidade, individualidade

**ABSTRACT:** The discussion around possible limits to freedom of expression is a subject that seems increasingly evident in contemporary democracies, although it has emerged with great vigor during the period of modernity. The English liberal philosopher John Stuart Mill (1806-1873) argues, in the second chapter of his celebrated essay *On Liberty*, that freedom of expression must be protected. To defend his position, Mill uses two strong arguments, namely, that a) prohibiting any speech is tantamount presuming infallibility, that is, denying the possibility that we and not the other may be wrong about something, and b) in the other hand, even if we know they are wrong, allowing them to express themselves is the only chance to show them their mistakes through the free debate of ideas. While these arguments are strong and interesting, will they be able to close debates about hate speeches against social minorities or even leaks of confidential government files, such as the *Wikileaks* case? The Australian philosopher Henry John McCloskey (1925-) answers this question negatively. The

purpose of this paper is to analyze such questions and take Mill's arguments to the ultimate consequences to see if they are sustained.

**Keywords:** freedom of speech, infallibility, individuality

## **Introdução**

Um dos grandes marcos da modernidade foi, sem dúvida, o que o filósofo americano John Rawls (1921-2002) chamou de “fato do pluralismo”, isto é, a perda de unidade e a multiplicação de doutrinas irreconciliáveis que surgiram a partir da Reforma Protestante iniciada por Martinho Lutero (1483-1546). A partir de então, o desafio da filosofia política repousa sobre a questão de descobrir como – e se – é possível ordenar as sociedades contemporâneas sem estabelecer um mínimo de unidade. Nesse sentido, com o surgimento de novas visões de mundo, cabe questionar de que modo é possível tratar a questão da liberdade de expressão preservando ao mesmo tempo o direito ao livre discurso e a proteção dos direitos dos grupos sociais minoritários.

Apesar de haver uma forte tendência em associar a reivindicação por liberdade de expressão à uma luta que ocorre apenas quando um povo se encontra sob o jugo de um governo despótico, esse parece ser um daqueles assuntos que jamais se esgotam e o debate sobre os seus limites continua sendo palco para calorosas discussões mesmo nas democracias contemporâneas. Escândalos como os vazamentos de documentos oficiais do governo feito por grupos como o *Wikileaks*, o surgimento de grupos hackers como o *Anonymous* e alguns discursos de ódio, de alcance internacional, proferidos por alguns grupos de “extrema-direita” nos fazem questionar se a liberdade de expressão deve ser defendida como um direito absoluto.

O filósofo liberal inglês John Stuart Mill (1806-1873) é um dos nomes mais lembrados quando se fala sobre a liberdade de pensamento em discussão. No segundo capítulo de seu ensaio *Sobre a Liberdade* (1859), ele faz uma célebre defesa da liberdade de expressão e apresenta uma argumentação que repousa, principalmente, mas não exclusivamente, no argumento da *presunção de infalibilidade* – a ideia de que, ao silenciar um discurso, o que está por trás é a pretensão do censorador de ser o detentor da verdade absoluta.

Apesar de sua argumentação ser consistente e elaborada de maneira a permitir que até mesmo aqueles que não estão familiarizados com a sua filosofia possam acompanhá-la e até mesmo concordar com ela, há quem discorde de que os argumentos apresentados por Mill sejam suficientes para presumir que a liberdade de expressão deva ser absoluta e aceita sem restrições. O filósofo australiano Henry John McCloskey (1925-) é um dos que pensam assim. Para ele, a ideia de que um único princípio geral seja capaz de indicar com precisão quais e quando as interferências são necessárias e desejáveis na liberdade de expressão, como propunha Mill, é algo bastante controverso. Para McCloskey, os argumentos liberais mais avançados permitem que a necessidade dessas interferências seja determinada a partir de situações e fatos concretos e não com base em um princípio geral abstrato.

### **O direito à liberdade de expressão com base no argumento da infalibilidade humana**

O segundo capítulo de *Sobre a Liberdade*,<sup>1</sup> intitulado “Da liberdade de discussão e pensamento”, inicia-se com Mill afirmando não julgar mais necessário defender a liberdade de imprensa contra governos tirânicos, visto que já a pressupomos como uma conquista “permanente”. Apesar disso, ele demonstra preocupação com relação à liberdade de expressão mesmo em casos em que um governo esteja em pleno acordo com os interesses do povo e não deseje de forma alguma coagi-lo, pois, para Mill, negar ao povo o direito de exercer a liberdade de expressão diretamente ou por meio de atitudes governamentais é um ato ilegítimo independente da forma de governo vigente.

Ainda no início do segundo capítulo, Mill apresenta um argumento que pode soar contraditório à tradição utilitarista que integra. Enquanto em uma visão utilitarista clássica a maximização da felicidade do maior número de pessoas é o único critério moral para julgar se uma ação é correta, ao defender o direito ao exercício da liberdade de discurso, Mill afirma:

---

<sup>1</sup> MILL, John Stuart. *Sobre a Liberdade*, São Paulo: L&PM, 2016.

Se todos os seres humanos à exceção de um, fossem da mesma opinião e apenas uma pessoa fosse de opinião contrária, a humanidade não estaria mais justificada em silenciar essa pessoa do que estaria ela, se detivesse o poder, em silenciar toda a humanidade<sup>2</sup>.

Nesse sentido, quando Mill afirma que a quantidade não importa quando se trata de silenciar um discurso, ele parece estar indo contra o ideal utilitarista de que a felicidade do maior número de pessoas deve ser levada em conta como critério para decidir entre o que é correto fazer. Entretanto, se observarmos as suas palavras, ele afirma que continua defendendo a utilidade como critério moral a ser observado, porém ele argumenta que

(...) deve ser a utilidade no sentido mais amplo, fundada nos interesses permanentes do homem como ser de progresso. Sustento que tais interesses autorizam a sujeição da espontaneidade individual ao controle externo apenas no que se refere àquelas ações individuais que concernem ao interesse de outras pessoas<sup>3</sup>.

Há três questões importantes aqui. Em primeiro lugar, temos a posição de Mill a qual afirma que ninguém está autorizado a silenciar um discurso independentemente de ele constituir uma opinião minoritária. Em segundo lugar, temos a posição de que devemos observar a utilidade em seu sentido mais amplo, considerando os interesses do humano como um ser de progresso, o que faz com que muitos estudiosos da obra milliana o classifiquem como um utilitarista de regra. Por fim, em terceiro lugar, temos o posicionamento de Mill, baseado no *princípio de liberdade*, de que a espontaneidade individual só deve ser submetida ao controle externo naquelas ações que concernem aos interesses de outra pessoa.

Embora à primeira vista essas posições possam parecer inconciliáveis, Mill argumenta de forma a tentar torná-las complementares. A fim de defender a sua primeira posição, a qual afirma que silenciar qualquer discurso não é algo aceitável, o filósofo inglês se propõe a analisar duas hipóteses do que o silenciamento de um discurso pode representar, que são desdobramentos do *argumento de infalibilidade*. A primeira hipótese é a de que a opinião a ser silenciada por meio da autoridade pode ser verdadeira. Quanto a isso, Mill afirma:

---

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 24.

É claro que os que desejam suprimi-la negam sua verdade, mas eles não são infalíveis. Não têm qualquer autoridade para decidir a questão por toda a humanidade e privar todas as outras pessoas dos meios de julgar. Recusarem ouvidos a uma opinião por terem certeza de que ela é falsa é supor que a certeza deles é igual a uma certeza absoluta. Todo silenciamento de um debate é uma pretensão de infalibilidade<sup>4</sup>.

Somado a isso, o filósofo inglês acrescenta um ponto importante ao debate: só faz sentido pressupor que uma opinião é verdadeira se houver a possibilidade de contestá-la. A segunda hipótese é a de a opinião censurada ser falsa. Nesses casos, Mill afirma que mesmo que a opinião a ser censurada esteja errada, os erros podem ser corrigidos através não só da experiência, mas também da discussão. Portanto, o erro tem também um caráter didático. Para exemplificar como o confronto e o questionamento de pensamentos dominantes é importante, Mill usa o caso de Isaac Newton (1643-1727): “Se não se tivesse permitido questionar até mesmo a filosofia newtoniana, a humanidade não poderia sentir a completa segurança que sente agora em relação à sua verdade”<sup>5</sup>.

Nesse sentido, parece que se o *argumento da infalibilidade* fosse aplicado apenas aos casos em que as opiniões a serem contestadas fossem crenças factuais, isto é, crenças que comportam a possibilidade de serem verdadeiras ou falsas, boa parte dessa discussão seria um pouco mais facilmente resolvida a favor de Mill. Contudo, um ponto importante levantado por McCloskey é que, nas áreas em que a intolerância é mais comumente praticada, a questão não se resume meramente a verdadeiro ou falso, como nos casos de crenças religiosas, valores morais e até mesmo de preconceito racial.

### **A insuficiência do *argumento da infalibilidade humana* para a permissão das mais diversas formas de discursos**

Ainda que muitas vezes se possa enxergar a defesa da liberdade de expressão feita por Mill como irrestrita e absoluta, é preciso reconhecer – e McCloskey o faz – que o filósofo inglês não é assim tão radical. No início do capítulo 3 de *Sobre a Liberdade*, ele deixa claro que:

---

<sup>4</sup> *Ibidem* p. 33-34.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 39.



Ninguém pretende que as ações sejam livres como as opiniões. Pelo contrário até mesmo as opiniões perdem a sua imunidade quando são expressas em circunstâncias tais que convertem essa sua expressão em franca instigação a alguma ação perniciosa. A opinião de que os comerciantes de trigo matam pobres de fome ou que a propriedade privada é um roubo deve ser manter intocada, sem ser molestada, quando é simplesmente divulgada pela imprensa, mas pode a justo título de incorrer em punição quando exposta oralmente a uma turba exaltada reunida diante do estabelecimento de um cerealista ou divulgada entre a mesma turba na forma de um cartaz<sup>6</sup>.

A partir dessa visão, seria um erro inferir que marchas supremacistas como a ocorrida em Charlottesville, no Estado americano de Virgínia, teriam o apoio de Mill. Segundo a rede notícias BBC:

Os participantes do protesto desta sexta-feira [11 de agosto de 2017] carregavam bandeiras dos Confederados e gritavam palavras de ordem como: "Vocês não vão nos substituir", em referência a imigrantes; "Vidas Brancas Importam", em contraposição ao movimento negro Black Lives Matter; e "Morte aos Antifas", abreviação de "antifascistas", como são conhecidos grupos que se opõem a protestos neonazistas.<sup>7</sup>

Em relação a isso, Mill é enfático ao afirmar que as ações que causem danos a terceiros sem uma causa justificável não só podem como devem ser controladas seja por sentimentos contrários ou mesmo pela interferência ativa da humanidade. Aqui, surgem duas questões importantes. Por um lado, seria preciso descobrir quem seria capaz de definir quando uma ação que cause danos a terceiros é justificável e, por outro lado, parece que há algo que está além do *argumento de infalibilidade* que precisa ser levado em consideração para se discutir os limites da liberdade de expressão, e é esse o ponto de McCloskey quando afirma:

Se, alternativamente, o argumento é usado para apoiar um direito qualificado à liberdade de expressão, ou seja, se for reconhecer que existem bens e valores que não sejam crenças verdadeiras que podem anular as reivindicações de crenças verdadeiras, tais como bens e valores como felicidade humana, justiça, respeito pelas pessoas, então os proponentes do argumento seriam obrigados a permitir muitos outros motivos para restringir a liberdade de expressão do que os observados por Mill ou pelos princípios liberais contemporâneos<sup>8</sup>.

Diante disso, parece que a restrição à liberdade de expressão se faz necessária nos casos em que as opiniões confrontadas não pertencem à dinâmica da falseabilidade e que

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 87-88.

<sup>7</sup> Disponível em: <http://www.bbc.com/portuguese/internacional-40910927>.

<sup>8</sup> MCCLOSKEY, H. J. "Liberty of expression, its grounds and limits". In: *Inquiry*, n.13, 1970. p. 224.

de alguma forma entendemos que há outros bens que não apenas a verdade que também devem ser levados em consideração. Consideremos o caso dos vazamentos feitos pelo australiano Julian Paul Assange, fundador do site *Wikileaks*, o qual publicou abusos governamentais, tais como o tratamento dado pelo governo americano aos prisioneiros de Guantánamo, assim como, os documentos secretos do Exército americano sobre a Guerra do Afeganistão e tantos outros casos.

Para considerar Assange um herói ou um criminoso precisamos recorrer a julgamentos de valor que estão além da dinâmica verificacional. Se o consideramos um herói, é por pressupormos que a dignidade humana está acima do que pode representar os perigos de arriscar a segurança da soberania de uma nação. Por outro lado, se o consideramos um criminoso, esse julgamento provavelmente repousa na ideia de que a liberdade de expressão não deve ser irrestrita, e que ameaçar a soberania de um país é sempre injustificável.

A posição de McCloskey quanto a isso é que a restrição à liberdade de expressão é uma questão que admite graus. Isso significaria dizer que uma mesma opinião poderia ser admitida em um artigo acadêmico, mas não em um programa de televisão, por exemplo. Assim, para McCloskey, poderia ser admissível censurar a liberdade de expressão em um meio, mas não em outro e, nesse sentido, ele e Mill parecem estar de acordo – basta retornarmos ao exemplo dos comerciantes de milho. Quanto à argumentação de Mill de que qualquer restrição à liberdade de expressão significaria privar toda a humanidade da verdade ou daquilo que pode ser verdade, McCloskey afirma: “Isso não é assim. Para governantes de um país, suprimir uma visão verdadeira como falso não é privar a humanidade da verdade. Muitas vezes, a visão suprimida é a que é protegida da intolerância em outro país”<sup>9</sup>.

A posição de McCloskey é a de que o próprio utilitarismo, do qual Mill faz parte, pressupõe que uma defesa da liberdade de expressão deve levar em consideração muito mais do que a verdade ou a possibilidade de verdade de uma opinião: “(...) o dano feito ou prevenido tem que ser pesado contra a verdade perdida, e aos riscos e danos envolvidos na supressão, mesmo temporariamente, da verdade”<sup>10</sup>. O filósofo australiano questiona

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 225.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 227.

ainda quais seriam os grandes males de limitar a liberdade de expressão daqueles que insistissem em professar teorias de que a Terra é plana, falsas teorias médicas ou falsidades sobre os efeitos do tabagismo. Nesses casos, ele assume estar inclinado a aceitar que limitar tais discursos não configuraria nenhum mal para a humanidade.

Ainda no que diz respeito à censura de certas opiniões, há quem afirme que defender o direito de todos terem direito a expressar suas próprias opiniões não passa de um slogan vazio, como é o caso do professor americano de ciência política da Universidade de Virgínia, Collin Bird:

Mesmo se estivermos falando simplesmente de crenças pessoais em vez de sobre ações e condutas das pessoas, alegações do tipo que todos merecem suas próprias opiniões, que devemos nos abster de julgá-las ou que as visões dos indivíduos merecem respeito igual são insustentáveis. Presumivelmente, é-se merecedor das próprias opiniões à medida que se tem fundamentos adequados para aceitá-las. Se for assim, dizer então que são igualmente merecedores de suas opiniões implica que todos têm fundamentos igualmente bons para as crenças que proclamam. Mas isso não pode estar certo; há simplesmente estupidez e besteira demais para isso ser remotamente plausível<sup>11</sup>.

Assim, Bird recorre à questão da fundamentação de uma opinião ou crença pessoal como sendo aquilo que autorizaria ou não as pessoas a serem livres para expressá-las. Contudo, novamente cairíamos no problema de saber quem seria encarregado de julgar a legitimidade de tais fundamentos. Dentro dessa perspectiva, McCloskey acusa o *argumento da infalibilidade* de ser insuficiente para garantir uma liberdade de expressão absoluta, bem como, ser incapaz de definir claramente os casos em que as exceções devem ser aplicadas. Desse modo, em sua visão, ele não passa de um princípio liberal geral que atribui valor às crenças verdadeiras, mas que também deve observar bens e valores como o bem-estar e a felicidade humana, o autodesenvolvimento, a justiça e tantos outros valores imprescindíveis para o bom funcionamento das sociedades contemporâneas.

## Conclusão

---

<sup>11</sup> BIRD, COLIN. *Introdução à Filosofia Política*. São Paulo: Midras, 2011. p. 266.

A partir da argumentação apresentada parece ficar evidente que, ao apresentar o *argumento da infalibilidade humana* como um apelo para a defesa da liberdade de expressão, Mill não deixa claro como esse argumento pode funcionar quando as opiniões em choque não são crenças factuais. Podemos inferir a partir de seus escritos que a liberdade de expressão deve ser garantida e que todos têm direito a ela, porém ele deixa claro que há uma grande diferença entre a liberdade de ter uma opinião e a de agir de acordo com ela quando isso envolve danos a terceiros. Em sua visão, se o indivíduo se abstém de molestar aos outros e busca agir de acordo com a sua inclinação e julgamento em coisas que dizem respeito apenas a ele mesmo, as mesmas razões que garantem que a tal opinião é livre devem garantir que ele possa agir de acordo com ela. Dessa forma, parece claro que a liberdade de expressão para Mill não é de forma alguma absoluta e irrestrita, pois está condicionada ao *princípio de liberdade*.

O grande problema que é levantado por McCloskey é que apenas o *argumento da infalibilidade humana* não é suficiente para encerrar a discussão sobre os limites da liberdade de expressão, uma vez que nas áreas mais controversas a questão não se resume a verdadeiro ou falso e, ainda, mesmo recorrendo ao *princípio de liberdade*, segundo o qual só se pode interferir nas ações dos indivíduos quando estes estiverem causando danos a terceiros, ele parece ser bastante vago, pois podem haver casos em que isso não fica tão evidente.

No caso do Julian Assange, por exemplo, a atitude de divulgar dados secretos de governos está certamente causando danos a terceiros, contudo, se recorrermos ao utilitarismo, o número de pessoas beneficiadas pela descoberta desses arquivos não legitimaria tal atitude? E ainda, se formos mais longe e considerarmos a utilidade em relação aos interesses permanentes do humano como um ser de progresso, como propõe Mill, não estaria Assange fazendo um bem à humanidade? Se a resposta for positiva, o próprio Mill teria de concordar com ela. Entretanto, é ele mesmo quem afirma que as ações não são tão livres quanto as opiniões, e que só estamos autorizados a agir de acordo com as nossas crenças se elas não interferirem nos interesses de terceiros, o que Assange claramente faz. Assim, o *argumento da infalibilidade humana* e mesmo o *princípio de liberdade* não parecem ser suficientes para dar conta desse tipo de questão. Dessa forma,

McCloskey parece estar com a razão ao propor que, nesses casos, os limites da liberdade de expressão devem ser definidos observando caso a caso.

### **Referências bibliográficas**

BIRD, COLIN. *Introdução à Filosofia Política*, São Paulo: Midras, 2011.

MCCLOSKEY, H. J. “Liberty of expression, its grounds and limits”. In: *Inquiry*, n.13, 1970.

MILL, John Stuart. *Sobre a Liberdade*, São Paulo: L&PM, 2016.

\_\_\_\_\_. *A Liberdade/Utilitarismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

RAWLS, John. *O Liberalismo Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

RYAN, Alan. *The Philosophy of John Stuart Mill*. London: Macmillan Press Ltd., 1998.

SENRA, Ricardo. Sou nazista, sim: o protesto da extrema-direita dos EUA contra negros, imigrantes, gays e judeus. Disponível em: <http://www.bbc.com/portuguese/internacional-40910927>.

SIMÕES, MAURO CARDOSO. *A filosofia Moral de John Stuart Mill: Utilitarismo e Liberalismo*. São Paulo: Ideias & Letras, 2016.

## O Problema da Exclusão das Cores no Contexto do *Tractatus Logico-Philosophicus*

André Moreira Fernandes Ferreira

**Resumo:** O presente artigo possui como objetivo explicitar o problema da exclusão das cores no contexto da obra *Tractatus Logico-Philosophicus*, de Ludwig Wittgenstein. Para que nós possamos atingir esse objetivo, dividiremos a nossa exposição em três partes distintas. Na primeira parte de nossa exposição, abordaremos algumas concepções tractarianas acerca do mundo, ressaltando a relevância da noção de 'objeto simples' para a caracterização da sintaxe lógica proposta por Wittgenstein em seu *Tractatus Logico-Philosophicus*. Na segunda parte de nossa exposição, abordaremos a maneira como Wittgenstein compreende a noção de 'linguagem' e qual o papel da sintaxe lógica no contexto de sua obra. Na terceira e última parte de nossa exposição, nós trataremos da formulação do problema das cores e indicaremos que a formulação desse problema não é trivialmente concebível quando nós pressupomos a noção sintática de 'identidade', contida no *Tractatus Logico-Philosophicus*.

### Introdução

O presente artigo possui como objetivo explicitar o problema da exclusão das cores no contexto da obra *Tractatus Logico-Philosophicus*, do filósofo Ludwig Wittgenstein. Para que nós possamos atingir esse objetivo, dividiremos a nossa exposição em três partes distintas. Na primeira parte de nossa exposição, abordaremos algumas concepções tractarianas acerca do mundo, ressaltando a relevância da noção de 'objeto simples' para a caracterização da sintaxe lógica proposta por Wittgenstein, em seu *Tractatus Logico-Philosophicus*. Na segunda parte de nossa exposição, abordaremos a maneira como Wittgenstein compreende a noção de 'linguagem' e qual o papel da sintaxe lógica no contexto de sua obra. Na terceira e última parte de nossa exposição, nós trataremos da formulação do problema das cores e indicaremos que a formulação desse problema não é trivialmente concebível quando nós pressupomos a noção sintática de 'identidade', contida no *Tractatus Logico-Philosophicus*. Concluiremos o presente artigo ressaltando a possível existência de uma petição de princípio enquanto empregamos o problema da exclusão das cores como uma justificativa para o abandono ou para a ideia

de complementação da sintaxe lógica do *Tractatus Logico-Philosophicus*.

### **Algumas considerações acerca do mundo**

No prefácio ao *Tractatus Logico-Philosophicus* (TLP), Wittgenstein afirma que a obra trata de 'problemas filosóficos', demonstrando que a formulação desses problemas repousa sobre o mau entendimento da lógica de nossa linguagem. A obra, diz o autor, pretende traçar um limite para o pensar, ou melhor, para a expressão dos pensamentos. Segundo o autor, esse limite somente poderia ser traçado no interior da linguagem, sendo tomado como contrassenso tudo aquilo que se encontra para além desse limite. Sem dúvidas, no TLP, a nossa linguagem é tomada como um dos principais temas da reflexão de Wittgenstein. Quando nos deparamos com as considerações de Wittgenstein em seu TLP, imediatamente nos damos conta da relação estabelecida entre a linguagem e o mundo. Essa relação pode ser observada já nos primeiros aforismos da obra, cuja temática abordada na reflexão de Wittgenstein é muitas vezes tomada como 'ontológica'.<sup>1</sup> Veremos, a partir de agora, algumas noções fulcrais para compreensão do ponto de vista de Wittgenstein.

De acordo com Wittgenstein, o mundo é tudo o que é o caso.<sup>2</sup> E o que é o caso, ou seja, o fato, é a existência de estados de coisas.<sup>3</sup> Esses estados de coisas são definidos por Wittgenstein como uma concatenação de objetos logicamente simples.<sup>4</sup> Seria essencial a esses objetos (coisas) poderem ser parte constituinte de algum estado de coisas. Quando temos em vista essas definições iniciais, que constituem os primeiros aforismos do TLP, talvez uma das principais perguntas que podemos nos levantar seja a seguinte: esses objetos simples seriam entidades metafísicas que devem ser compreendidas de forma independente dos estados de coisas? Apesar de ser essencial a um objeto simples poder ser parte constituinte de um estado de coisas, seria equivocado compreendê-lo como completamente desvinculado do estado de coisas. Nesse sentido, os objetos simples não devem ser tomados como entidade independente dos estados de

---

<sup>1</sup> GLOCK, H-J. *Dicionário Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 357.

<sup>2</sup> WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Edusp, 2010. TLP, 1.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 2.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 2.01.

coisas. Nas palavras de Wittgenstein:

A coisa é auto-suficiente, na medida em que pode aparecer em todas as situações possíveis, mas essa forma de auto-suficiência é uma forma de **vínculo** com o estado de coisas, uma forma de **não ser auto-suficiente**. (**É impossível que palavras intervenham de dois modos diferentes, sozinhas e na proposição**)<sup>5</sup>.

Tendo em vista a passagem acima, nos parece claro que Wittgenstein não compreende os objetos simples como entidades totalmente desvinculadas de estados de coisas. Um dos aspectos mais interessantes da passagem acima, e que pode ser interpretado como uma justificativa para o ponto de vista de Wittgenstein, é a utilização do 'princípio do contexto'. O princípio do contexto é concepção filosófica de acordo com a qual nós nunca devemos nos perguntar pelo significado de uma palavra em isolamento, mas apenas no contexto de uma proposição. Essa máxima é atribuída frequentemente ao filósofo Gottlob Frege, sendo enunciada em sua obra *Os Fundamentos da Aritmética*. Segundo Frege, nós não devemos nos perguntar pelo “[...] significado de uma palavra isoladamente, mas apenas no contexto de uma proposição”.<sup>6</sup> Como uma espécie de paráfrase ao princípio fregeano, Wittgenstein acabou por estendê-lo ao 'âmbito ontológico' do TLP. Dessa maneira, não devemos nos perguntar pelo seja um 'objeto em isolamento', mas apenas no contexto de um estado de coisas. É exatamente isso que Wittgenstein pretende significar com a afirmação de que 'é impossível que palavras intervenham de dois modos diferentes, sozinhas e na proposição'. Logo, podemos concluir que, se somente a proposição tem sentido e somente no contexto da proposição um nome tem significado,<sup>7</sup> então podemos afirmar que somente um estado de coisas pode ser figurado e somente no contexto de um fato que um objeto pode ser nomeado.

Uma vez que estamos brevemente familiarizados com o ponto de vista segundo o qual não devemos compreender um objeto de modo completamente independente do estado de coisas, devemos nos voltar agora ao modo como Wittgenstein justifica a 'existência' desses objetos simples. Ao compreender os objetos como 'logicamente simples', Wittgenstein tem por finalidade ressaltar o aspecto de sua indecomponibilidade. Isto é, os objetos são desprovidos de complexidade lógica. O que exatamente

---

<sup>5</sup> Ibidem, 2.0122.

<sup>6</sup> FREGE, G. *The Foundations of Arithmetic*. New York: Basil Blackwell, 1960. p. xxii.

<sup>7</sup> WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*, 3.3.



significamos quando dizemos que os objetos são desprovidos de complexidade lógica? Do ponto de vista tractariano, afirmar que os objetos são desprovidos de complexidade lógica, significa afirmar, em certo sentido, que os seus respectivos nomes nada representam ou nada figuram na realidade. Caso os seus nomes representassem ou figurassem algo na realidade, os objetos seriam dotados de complexidade lógica, não sendo logicamente simples do ponto de vista lógico. Existe dessa maneira uma estreita relação entre a linguagem e o mundo. Wittgenstein afirma que a totalidade dos objetos são a 'substância do mundo' e que, exatamente por esse motivo, esses objetos não podem ser compostos. A principal justificativa que Wittgenstein oferece para a existência da 'substância do mundo' está intrinsecamente relacionada à figuração. De acordo com Wittgenstein, se o mundo não tivesse uma substância, seria impossível traçarmos uma figuração do mundo. Assumir isso, do ponto de vista de Wittgenstein, seria assumir que ter ou não ter sentido uma proposição dependeria de ser ou não verdadeira uma outra proposição. Assim, nas palavras do próprio Wittgenstein:

Os objetos constituem a substância do mundo. Por isso não podem ser compostos<sup>8</sup>.

Se o mundo não tivesse substância, ter ou não sentido uma proposição dependeria de ser ou não verdadeira uma outra proposição<sup>9</sup>.

Seria então impossível traçar uma figuração do mundo (verdadeira ou falsa)<sup>10</sup>.

Tendo em vista as passagens citadas acima, fica evidente, principalmente em 2.0211, que a existência dos objetos é uma consequência da independência lógica das proposições elementares. Como a passagem afirma que se o mundo não tivesse uma substância, o sentido de uma proposição dependeria da verdade ou da falsidade de uma outra proposição, segue-se que, se uma proposição tem sentido (se a proposição possui um valor de verdade que não é *inferido* de outras proposição), então a proposição assume o seu valor de verdade por meio da figuração de um estado de coisas. Dessa forma, Wittgenstein pretende ressaltar uma espécie de vínculo entre linguagem e mundo, que pode ser inferida por meio da independência lógica das proposições elementares. A partir

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, 2.021.

<sup>9</sup> *Ibidem*, 2.0211.

<sup>10</sup> *Ibidem*, 2.02112.

de agora, voltar-nos-emos ao modo como Wittgenstein compreende a noção de 'linguagem' e qual o papel desempenhado pela sintaxe lógica para a formulação do problema da exclusão das cores.

### **A linguagem e o papel da sintaxe lógica no escopo do *Tractatus***

De acordo com Wittgenstein, a totalidade das proposições constituem a linguagem.<sup>11</sup> Como as proposições são tomadas como figurações da realidade,<sup>12</sup> segue-se que as proposições que compõem a linguagem também são figurações da realidade que estas representam. Tendo isso em vista, talvez a primeira questão que possamos nos formular seja a seguinte: o que é uma figuração? Segundo Wittgenstein, a figuração é uma *representação* de uma situação, isto é, da existência ou da inexistência de estados de coisas. Assim como um estado de coisas é uma concatenação entre objetos, a figuração é uma concatenação dos elementos da figuração. Dessa maneira, aos objetos correspondem, na figuração, os elementos da figuração; sendo essa relação denominada por Wittgenstein de 'relação afiguradora'. O que permite essa relação afiguradora é a equivalência da forma lógica entre a figuração e o afigurado. Nas palavras de Wittgenstein:

A figuração representa a situação no espaço lógico, a existência e inexistência de estados de coisas<sup>13</sup>.

Aos elementos da figuração substituem nela os objetos da figuração<sup>14</sup>.

A relação afiguradora consiste nas coordenações entre os elementos da figuração e as coisas<sup>15</sup>.

Na figuração e no afigurado deve haver algo de idêntico, a fim de que um possa ser, de modo geral, um figuração do outro<sup>16</sup>.

O que a figuração deve ter em comum com a realidade para poder afigurá-la à sua maneira – correta ou falsamente – é sua forma de afiguração<sup>17</sup>.

---

<sup>11</sup> *Ibidem*, 4.001.

<sup>12</sup> *Ibidem*, 4.01.

<sup>13</sup> *Ibidem*, 2.11.

<sup>14</sup> *Ibidem*, 2.131.

<sup>15</sup> *Ibidem*, 2.1514.

<sup>16</sup> *Ibidem*, 2.161.

<sup>17</sup> *Ibidem*, 2.17.

Uma vez que estamos cientes de que a linguagem é apenas um caso do processo de figuração, devemos nos voltar agora, brevemente, ao modo com essa relação é possível. De acordo com Wittgenstein, o que toda figuração, independentemente de qual seja a sua forma, deve ter em comum com a realidade para poder figurá-la é a forma lógica, isso é, a forma da realidade. Desse modo, podemos notar qual é o papel da lógica, qual o papel que a sintaxe lógica cumpre no decorrer da obra. Conforme afirmamos na primeira parte deste presente artigo, a obra de Wittgenstein aborda os problemas filosóficos e demonstra que tais problemas repousam sobre a não-compreensão da lógica de nossa linguagem. Nesse sentido, para evitarmos os contrassensos dos quais a filosofia está repleta, nós deveríamos empregar uma *notação* que os exclua. Segundo Wittgenstein, a notação não deve empregar o mesmo sinal para símbolos diferentes e nem empregar superficialmente, de modo descuidado, sinais que designem de maneira diferentes. Assim, sempre que alguém pretendesse dizer algo de metafísico,<sup>18</sup> devemos indicar que este alguém não conferiu significado a certos sinais das suas proposições. Logo, a lógica assumiria o papel ou a função de estabelecer as 'condições de possibilidade' daquilo que pode ser dito, assumindo assim um papel 'transcendental'. Dessa maneira, nas palavras de Wittgenstein:

O que toda figuração, qualquer que seja a sua forma, deve ter em comum com a realidade para poder de algum modo – correta ou falsamente – afigurá-la é a forma lógica, isto é, a forma da realidade<sup>19</sup>.

Para evitarmos esses equívocos [filosóficos], devemos empregar uma notação que os exclua, não empregando o mesmo sinal em símbolos diferentes e não empregando superficialmente da mesma maneira sinais que designem de maneiras diferentes. Uma notação, portanto, que obedeça à gramática *lógica* – à sintaxe lógica. (A ideografia de Frege e Russell é uma tal notação, que não chega, todavia, a excluir todos os erros.)<sup>20</sup>

O método correto em filosofia seria propriamente este: nada dizer, senão o que se pode dizer; portanto, proposições da ciência natural – portanto, algo que nada tem a ver com filosofia; e então, sempre que alguém pretendesse dizer algo de metafísico, mostrar-lhe que não conferiu significado a certos sinais em suas proposições<sup>21</sup>.

---

<sup>18</sup> 'Metafísico' no sentido de tentar expressar, por meio de proposições, algo acerca da 'natureza do mundo' ou algo acerca da 'substância do mundo'.

<sup>19</sup> *Ibidem*, 2.18

<sup>20</sup> *Ibidem*, 3.325

<sup>21</sup> *Ibidem*, 6.53

A lógica não é uma teoria, mas uma imagem especular do mundo. A lógica é transcendental<sup>22</sup>.

Dando à lógica um papel fulcral ao projeto tractariano de estabelecer os limites do que pode ser dito, Wittgenstein passa a esclarecer melhor aquilo que compreende por 'lógica'. De acordo com o autor, a proposição é a expressão de uma concordância ou discordância com as possibilidades de verdade das proposições elementares.<sup>23</sup> Essas proposições elementares são tomadas por Wittgenstein como uma determinada concatenações entre os nomes logicamente simples, enquanto elementos de uma figuração. A possibilidade de verdade das proposições elementares são as condições de verdade e de falsidade das proposições logicamente mais complexas do que estas.<sup>24</sup> Assim, a partir de um esquema semelhante aos sistemas formais contemporâneos em lógica clássica, as condições de verdade das proposições podem ser tornadas explícitas por meio das conhecidas 'tabelas de verdade'.<sup>25</sup> De modo semelhante aos sistemas lógicos mais contemporâneos, Wittgenstein faz uso de operadores lógicos para exibir a complexidade lógica das proposições, que são compreendidas como funções de verdade das proposições elementares.<sup>26</sup> Para cada um número  $n$  de proposições elementares, existem  $2^n$  grupos possíveis de condições de verdade. Entre esses grupos de possíveis de condições de verdade, há dois casos extremos. Existe um caso em que a proposição é verdadeira para todas as possibilidades de verdade das proposições elementares. Por outro lado, existe também o caso em que a proposição é falsa para todas as possibilidades de verdade das proposições elementares. No primeiro caso, podemos dizer que as condições de verdade são tautológicas e no segundo caso, podemos dizer que as condições de verdade são contraditórias. Assim, nas palavras de Wittgenstein:

Entre os grupos possíveis de condições de verdade, há dois casos extremos.  
Num dos casos, a proposição é verdadeira para todas as possibilidades de verdade das proposições elementares. Dizemos que as condições de verdade são *tautológicas*.  
No segundo caso, a proposição é falsa para todas as condições de verdade: as condições de verdade são *contraditórias*.  
No primeiro caso, chamamos uma proposição de tautologia; no segundo caso, de

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, 6.13

<sup>23</sup> *Ibidem*, 4.4.

<sup>24</sup> *Ibidem*, 4.41.

<sup>25</sup> *Ibidem*, 4.31.

<sup>26</sup> *Ibidem*, 5.

contradição<sup>27</sup>.

As funções de verdade de um número qualquer de proposições elementares podem ser inscritas num esquema da seguinte espécie:

(V V V V) (p,q) Tautologia (Se p, então p; e se q, então q.) ( $p \supset p \cdot q \supset q$ )

(F V V V) (p,q) em palavras: Não ambos p e q. ( $\sim (p \cdot q)$ )

(V F V V) (p,q) em palavras: Se q, então p. ( $q \supset p$ )

(V V F V) (p,q) em palavras: Se p, então q. ( $p \supset q$ )

(V V V F) (p,q) em palavras: p ou q. ( $p \vee q$ )

(F F V V) (p,q) em palavras: Não q. ( $\sim q$ )

(F V F V) (p,q) em palavras: Não p. ( $\sim p$ )

(F V V F) (p,q) em palavras: p ou q, mas não ambos. ( $p \cdot \sim q : \sim p \cdot q$ )

(V F F V) (p,q) em palavras: Se p, então q; e se q, então p. ( $p \supset q$ )

(V F V F) (p,q) em palavras: p

(V V F F) (p,q) em palavras: q

(F F F V) (p,q) em palavras: Nem p nem q. ( $\sim p \cdot \sim q$  ou  $p \mid q$ )

(F F V F) (p,q) em palavras: p e não q. ( $p \cdot \sim q$ )

(F V F F) (p,q) em palavras: q e não p. ( $q \cdot \sim p$ )

(V F F F) (p,q) em palavras: q e p. ( $q \cdot p$ )

(F F F F) (p,q) Contradição (p e não p; e q e não q.) ( $p \cdot \sim p \cdot q \cdot \sim q$ )

Entre as possibilidades de verdade dos argumentos de verdade da proposição, chamo aquelas que a verificam de *fundamentos de verdade* da proposição<sup>28</sup>.

De acordo com Wittgenstein, os fundamentos de verdade comuns a um determinado conjunto de proposições for também os fundamentos de verdade de uma proposição, podemos afirmar que a verdade dessa proposição se segue daquelas. Por exemplo, se a verdade de uma proposição 'q' se segue da verdade de uma outra proposição, digamos, 'p', podemos dizer que 'q' segue-se de 'p'. Desse modo, nós podemos afirmar que Wittgenstein compreendia a noção de 'fundamentos de verdade' de modo semelhante ao que alguns sistemas lógicos clássicos contemporâneos chamam de 'modelo'. E se analisarmos as passagens 5.11, 5.12 e 5.121, nós notaremos que Wittgenstein já tinha em mente algo muito próximo da noção de 'consequência lógica', *mutatis mutandis*. Nessas passagens, Wittgenstein afirma o seguinte:

Se os fundamentos de verdade comuns a um certo número de proposições forem todos também os fundamentos de verdade de uma determinada proposição, diremos que a verdade desta se segue da verdade daquelas<sup>29</sup>.

Em particular, a verdade de uma proposição 'p' segue-se da verdade de uma outra 'q' se todos os fundamentos de verdade da segunda são fundamentos de

<sup>27</sup> *Ibidem*, 4.46.

<sup>28</sup> *Ibidem*, 5.101.

<sup>29</sup> *Ibidem*, 5.11.

verdade da primeira<sup>30</sup>.

Os fundamentos de verdade de uma estão contidos nos de outra; p segue-se de q<sup>31</sup>.

Segundo Wittgenstein, as proposições da lógica são tautologias.<sup>32</sup> Desse modo, quando afirmarmos que as proposições da lógica são tautologias, nós afirmamos também que essas proposições nada dizem (são proposições analíticas). Tais proposições nada dizem porque não afirmam algo sobre o mundo, não representam uma situação possível no espaço lógico. A proposição representa a existência e a inexistência de certos estados de coisas.<sup>33</sup> Portanto, se o que a figuração representa é o seu sentido,<sup>34</sup> e se a proposição é uma figuração da realidade,<sup>35</sup> então o que a proposição representa é o seu sentido.<sup>36</sup> Como a tautologia e a contradição não são figurações da realidade, segue-se que elas não representam nada, sendo destituídas de sentido. Assim, as proposições da lógica apenas *mostram* as relações sintáticas necessárias ao funcionamento de nossa linguagem.<sup>37</sup> Nas palavras de Wittgenstein:

Tautologia e contradição não são figurações da realidade. Não representam nenhuma situação possível. Pois aquela admite *toda* situação possível, esta não admite *nenhuma*. Na tautologia, as condições de concordância com o mundo – as relações representativas – cancelam-se mutuamente, de modo que ela não mantém nenhuma relação representativa com a realidade<sup>38</sup>.

A proposição mostra o que diz; a tautologia e a contradição, que não dizem nada.

A tautologia não tem condições de verdade, pois é verdadeira incondicionalmente; e a contradição, sob nenhuma condição.

Tautologia e contradição não têm sentido.

(Como o ponto de que partem duas flechas em direções opostas.)

(Nada sei, p.ex. a respeito do tempo, quando sei que chove ou não chove.)<sup>39</sup>.

Uma vez que estamos familiarizados com a maneira como Wittgenstein compreende a linguagem e qual o papel da sintaxe lógica cumpre no espaço do TLP, nos

---

<sup>30</sup> *Ibidem*, 5.12.

<sup>31</sup> *Ibidem*, 5.121.

<sup>32</sup> *Ibidem*, 6.1.

<sup>33</sup> *Ibidem*, 4.1.

<sup>34</sup> *Ibidem*, 2.221.

<sup>35</sup> *Ibidem*, 4.021.

<sup>36</sup> *Ibidem*, 4.2.

<sup>37</sup> *Ibidem*, 6.124 e 6.126.

<sup>38</sup> *Ibidem*, 4.462

<sup>39</sup> *Ibidem*, 4.461.

voltaremos agora ao que alguns comentadores chamam de 'o problema da exclusão das cores'.<sup>40</sup> Agora que possuímos um arcabouço teórico suficiente para a compreensão do problema, abordaremos essa questão mais de perto, concluindo com algumas consequências alcançadas por meio da noção de 'identidade', contida no TLP.

### **O problema da exclusão das cores: uma petição de princípio?**

Conforme vimos nas duas primeiras partes deste presente artigo, podemos notar que a relação entre as passagens ditas 'ontológicas', do TLP,<sup>41</sup> e as noções linguísticas abordadas por Wittgenstein estão em profunda consonância graças ao papel que a sintaxe lógica assume no âmbito da obra. O problema da exclusão das cores parece pôr em xeque um dos principais pressupostos lógicos contidos no TLP. O chamado 'problema da exclusão das cores' parece trazer como consequência o total abandono da ideia de 'independência lógica' das proposições elementares. O abandono de tal pressuposto central para a sintaxe lógica do TLP, segundo alguns comentadores, acarretaria o próprio abandono da sintaxe tractariana, tomada, a partir disso, como incompleta. Nesse sentido, o problema da exclusão das cores representaria “[...] o canto de cisne do atomismo lógico”,<sup>42</sup> que acabaria se alastrando no ano de 1929 por meio do artigo *Algumas Observações Sobre a Forma Lógica*, onde uma 'crise do extensionalismo' é proclamada.<sup>43</sup> Normalmente, a passagem utilizada para a formulação do problema é a passagem 6.3751 do TLP. Essa passagem é um comentário feito por Wittgenstein tendo por finalidade a exemplificação de uma máxima defendida pelo filósofo na passagem anterior, 6.375. Nessa passagem, Wittgenstein afirma que “Assim como há apenas necessidade *lógica*, há também apenas impossibilidade *lógica*”<sup>44</sup>. Nas palavras de Wittgenstein, para exemplificar seu ponto de vista:

---

<sup>40</sup> HACKER, P. M. S. *Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein*. Oxford: Calendon Press, 1986. p. 108; GLOCK, H-J. *Dicionário Wittgenstein*. p. 106; ALLAIRE, E. “Tractatus' 6.5731”. In: COPI, I.; BEARD, R. (Eds.). *Essays on Wittgenstein's Tractatus*. New York: The Macmillan Company, 1966, p. 189-194 e p.189.

<sup>41</sup>GLOCK, H-J. *Dicionário Wittgenstein*. p. 357.

<sup>42</sup>PAULO FARIA, 1989 FARIA, P. *Forma Lógica e Interpretação: Wittgenstein e o Problema das Incompatibilidades Sintéticas*, 1929-30 [dissertação de mestrado]. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1989. p. 64.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>44</sup> *Ibidem*, 6.375.

Que, p.ex., duas cores estejam ao mesmo tempo num lugar do campo visual é impossível e, na verdade, logicamente impossível, pois a estrutura lógica das cores o exclui. Pensemos na maneira como essa contradição se apresenta na física; mais ou menos assim: uma partícula não pode ter, ao mesmo tempo, duas velocidades; isso quer dizer que pode estar, ao mesmo tempo, em dois lugares; isso quer dizer que partículas que estejam em lugares diferentes a um só tempo não podem ser idênticas. (É claro que o produto lógico de duas proposições elementares não pode ser nem uma tautologia e nem uma contradição. O enunciado de que um ponto do campo visual tem ao mesmo tempo duas cores diferentes é uma contradição)<sup>45</sup>.

Apesar de ser tomado como um exemplo que, supostamente, reforçaria a tese de que somente haveria necessidade e, portanto, impossibilidade lógica, o exemplo fornecido acabou se tornando um aparente contraexemplo ao modo com Wittgenstein caracterizava a sintaxe lógica do tractariano. Com base no exemplo de Wittgenstein, poderemos supor duas sentenças. A primeira delas seria 'a é verde' e a segunda dessas sentenças seria 'a é vermelho'. De acordo com a passagem 6.3751, a conjunção de duas proposições elementares não pode ser nem uma tautologia e nem uma contradição. Portanto, em uma formalização grosseira, podemos dizer que, tomando 'a é verde' e 'a é vermelho' como 'p' e 'q', respectivamente, obteremos o seguinte resultado:  $(p \wedge q)$  é uma contradição.<sup>46</sup> Assim, se a sentença  $(p \wedge q)$  for entendida como uma contradição, então essa contradição deveria ser exibida por meio do procedimento típico de decisão do TLP, as tabelas de verdade. Portanto, a tabela correspondente seria a seguinte:

(p	∧	q)
v	f	v
f	f	v
v	f	f
f	f	f

Uma vez que a tabela deve mostrar a contradição entre as sentenças que expressam as atribuições cromáticas distintas ao mesmo objeto, obtemos duas alternativas a partir do que foi exposto. As alternativas são: 1) as sentenças que expressam atribuições cromáticas não são proposições elementares ou 2) as sentenças que expressam atribuições

<sup>45</sup> *Ibidem*, 6.3751.

<sup>46</sup> Resultado semelhante ao que Wittgenstein chega em meados de 1929.



cromáticas são, de fato, elementares. A primeira alternativa, que está em consonância com a passagem 6.3751, impõe a Wittgenstein o ônus da prova. Nesse caso, caberia a Wittgenstein mostrar a partir da sintaxe lógica tractariana a exclusão formal entre as duas sentenças<sup>47</sup>. A segunda alternativa fere a tese da independência lógica das proposições elementares. A primeira alternativa nos sugere que a análise lógica das sentenças que expressam atribuições cromáticas está incompleta. A segunda alternativa nos sugere que a sintaxe lógica tractariana não exhibe a relação verofuncional entre proposições elementares.<sup>48</sup> É importante salientar, no entanto, que as duas alternativas estão em dissonância com os ideais tractarianos, uma vez que sugerem, na melhor das hipóteses, ou uma modificação, com a finalidade de complementação da sintaxe lógica, ou um abandono da sintaxe lógica desenvolvida no TLP.

Tendo em vista esse problema, podemos afirmar que a noção de 'consequência lógica' contida no TLP também se torna problemática. Se tomarmos a proposição  $(p \wedge q)$  como uma contradição, então a sua negação,  $\neg(p \wedge q)$ , deve ser tomada como uma tautologia. Portanto, se dá tautologia  $\neg(p \wedge q)$ , derivarmos a tautologia  $(p \rightarrow \neg q)$ , podemos afirmar que  $p \models \neg q$ . Para além desse problema que envolve a noção de 'consequência lógica', podemos extrair algumas consequências curiosas. Se  $\neg(p \wedge q)$  for uma tautologia, então  $(\neg p \vee \neg q)$  também deve ser tomada como uma tautologia. Uma vez que a proposição 'a não é verde ou a não é vermelho' é uma tautologia, nós podemos obter a estranha conclusão de que é impossível que 'a' seja nem verde e nem vermelho.<sup>49</sup> Essa conclusão, além de poder ser estendida para outras cores, pode ser estendida aos casos nos quais as sentenças expressam graus de gradação. Como exemplo, suponhamos que 'p' signifique 'a tem 1,75 de altura' e que 'q' signifique 'a tem 1,80 de altura'. Nesse sentido, a sentença  $(p \wedge q)$  seria uma contradição e a sua negação, uma tautologia. Se  $\neg(p \wedge q)$  for uma tautologia,  $(\neg p \vee \neg q)$  seria também uma tautologia. Logo, nós obteríamos a seguinte conclusão: é impossível que 'a' tenha nem 1,75 de altura e nem 1,80 de altura.<sup>50</sup> Dessa forma, com esses problemas em mente, Wittgenstein supostamente teria

<sup>47</sup>Devemos ressaltar que a exclusão é uma consequência da 'estrutura lógica das cores' (TLP, 6.3751).

<sup>48</sup>Que nem deveria existir, por princípio.

<sup>49</sup>Isso é:  $(\neg p \downarrow \neg q)$  é uma contradição.

<sup>50</sup>Isso é:  $(\neg p \downarrow \neg q)$  é uma contradição.

se voltado ao esforço de fornecer uma revisão da notação tractariana com o intuito de evitar a formulação de contrassensos em nossa linguagem.<sup>51</sup>

Agora que estamos brevemente familiarizados com o problema da exclusão das cores, devemos apontar a possibilidade da não-trivialização do problema. Concluiremos nosso artigo afirmando que o problema exposto acima não deve ser tomado como critério ou causa para o abandono da sintaxe lógica do TLP, uma vez que a formulação do problema repousa sobre uma violação da sintaxe lógica. Isso é: sustentaremos aqui que tomar o problema da exclusão das cores como uma justificativa para o abandono da sintaxe lógica do TLP é uma petição de princípio, uma vez que, para a formulação do problema, já devemos supor o abandono da sintaxe lógica do TLP. Portanto, nós devemos mostrar brevemente como a formulação desse problema está em dissonância com a noção de 'identidade' desenvolvida no TLP, como uma crítica ao modo como Russell a compreende no *Principia Mathematica* (PM).

Nas duas primeiras partes deste presente artigo, abordamos a relação existente entre as concepções 'ontológicas' do TLP e a sua relação com a linguagem. Essa relação se mantém no caso dos objetos/nomes, figuração/fato e também no caso da identidade de objetos/identidade de símbolos. De acordo com Wittgenstein, dois objetos que possuam a mesma forma lógica, e desconsiderando as suas propriedades externas, são diferentes 'apenas por serem diferentes'. Em nosso cotidiano, nós podemos, com base em suas propriedades, destacar um objeto e indicá-lo, por meio de uma descrição (talvez apontando para o objeto em questão). Ou então, ao contrário, podem existir objetos que tenham todas as propriedades em comum, sendo assim impossível utilizarmos uma descrição para indicá-los ou apontar para algum deles, uma vez que se uma coisa não se distingue por *nada*, não podemos distingui-la, caso contrário, ela estaria distinguida. Nas palavras de Wittgenstein:

Dois objetos da mesma forma lógica – desconsideradas suas propriedades externas – diferenciam-se um do outro apenas por serem diferentes<sup>52</sup>.

Ou uma coisa possui propriedades que nenhuma outra possui, podendo-se então, sem mais, destacá-la das outras por meio de uma descrição e indicá-la; ou, pelo contrário, há várias coisas que possuem todas as suas propriedades em comum, sendo então

<sup>51</sup> Esse é o principal empenho de Wittgenstein a partir de 1929.

<sup>52</sup> WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*, 2.0233.

impossível apontar para uma delas.

Pois se uma coisa não é distinguida por nada, não posso distingui-la, pois, caso contrário, ela passaria a estar distinguida<sup>53</sup>.

As passagens 2.0233 e 2.02331 afirmam que podemos considerar a distinção entre os objetos de duas maneiras distintas. Podemos diferenciar os objetos pelas suas propriedades, descrevendo-os e indicando-os, ou então diferenciá-los 'por eles mesmos'. Chamaremos aqui a primeira maneira de distinguir os objetos de 'diferença qualitativa' e a segunda maneira de distinguir os objetos de 'diferença quantitativa'. Com base nessas passagens, podemos afirmar que Wittgenstein não aceita a validade irrestrita da 'identidade dos indiscerníveis' ou da 'lei de Leibniz'. Isso significa que Wittgenstein não admite a inferência da diferença ou da identidade quantitativa entre objetos por meio da diferença ou igualdade qualitativa entre os objetos. Nas passagens 5.53 e 5.5302 do TLP, podemos notar como Wittgenstein aborda a questão de um ponto de vista linguístico/notacional. Segundo Wittgenstein:

Expresso a igualdade do objetos por meio da igualdade do sinal, e não com a ajuda de um sinal de igualdade. A diferença dos objetos, por meio da diferença dos sinais<sup>54</sup>.

A definição de Russell para '=' não é satisfatória, porque não se pode, segundo ela, dizer que dois objetos têm todas as propriedades em comum. (Mesmo que essa proposição nunca seja correta, ela tem, todavia, *sentido*)<sup>55</sup>.

De acordo com a passagem 5.53, nós podemos exprimir a diferença ou a igualdade dos objetos por meio da diferença ou da igualdade do sinal, e não com o uso do sinal de diferença ou igualdade (e muito menos com o auxílio de algum símbolo funcional que simbolize uma propriedade externa). A passagem 5.5302 deixa clara a possibilidade de dois objetos serem qualitativamente idênticos mesmo sendo quantitativamente diferentes. De acordo com o autor do TLP, a definição de Russell para a '=' é equivocada, pois, no PM, Russell compreende a identidade em consonância com a 'identidade dos indiscerníveis'.<sup>56</sup> Nesse sentido, fica clara a maneira como a noção de 'identidade' na

---

<sup>53</sup> *Ibidem*, 2.02331.

<sup>54</sup> *Ibidem*, 5.53.

<sup>55</sup> *Ibidem*, 5.5302.

<sup>56</sup> A definição de Russell para identidade é fornecida em \*13-01. Segundo essa definição:  $x = y . = : (\phi) : \phi ! x . \supset . \phi ! y$  Df. A definição afirma que x e y são idênticos quando toda função predicativa que satisfaz x também satisfaz y.

notação tractariana difere da noção de 'identidade' proposta por Russell. Do ponto de vista de Wittgenstein, nenhum símbolo funcional possui a capacidade expressiva de garantir a identidade ou a diferença dos argumentos de uma função. Dessa forma, Wittgenstein acaba concluindo que o sinal de '=' não é algo essencial ao funcionamento de uma notação,<sup>57</sup> passando a compreender a identidade como uma mera *regra notacional*.<sup>58</sup> Agora que estamos familiarizados com a maneira de Wittgenstein compreender a noção de 'identidade' no TLP, devemos abordar, novamente, o problema da exclusão das cores, expondo a nossa conclusão.

Ao nos depararmos com o problema da exclusão das cores, tendo em mente a discussão notacional acerca da noção de 'identidade', dificilmente não tomamos como problemático o ponto de vista segundo o qual a questão da exclusão das cores seja um critério, ou uma causa, para a reformulação, ou para o abandono, da sintaxe lógica do TLP. Nos parece claro que a formulação do problema deve supor, em alguma medida, a possibilidade da inferência lógica quantitativa entre os objetos por meio da diferença qualitativa entre os mesmos objetos. Dois objetos que sejam qualitativamente diferentes, um por ser verde e outro por ser vermelho, deveriam, no contexto de formulação do problema, ser quantitativamente distintos, uma vez que é logicamente impossível que um mesmo objeto, quantitativamente considerado, possua duas cores distintas. No ano de 1900, em sua exposição crítica acerca da filosofia de Leibniz, Russell nos fornece um importante *insight*. Ao descrever a filosofia de Leibniz, Russell afirma o seguinte:

Onde a diferença de lugar *aparece*, deve *existir* diferença de predicados, sendo a última uma verdade da qual a primeira é uma expressão confusa. Assim, asserir que duas substâncias não podem ocupar o mesmo lugar ao mesmo tempo é asserir uma proposição logicamente subsequente à Identidade dos Indiscerníveis<sup>59</sup>.

O *insight* de Russell é sustentar que: a afirmação de que duas substâncias, no contexto da filosofia de Leibniz, não podem estar em um mesmo lugar ao mesmo tempo é asserir uma proposição *subsequente* à identidade dos indiscerníveis. No contexto do TLP, os termos são outros, evidentemente. Nos termos do TLP, a formulação do problema

---

<sup>57</sup> *Ibidem*, 5.533.

<sup>58</sup> *Ibidem*, 4.241.

<sup>59</sup> RUSSELL, B. A. *Critical Exposition of The Philosophy of Leibniz*. London and New York: Routledge, 2005.. p. 66.

da exclusão das cores parece supor, de alguma maneira confusa ou indireta, uma espécie de inferência dissonante à sintaxe contida na obra. É interessante notarmos como a formulação do problema possui uma semelhança com certos pressupostos lógicos que o TLP rejeita. A formulação do problema da exclusão das cores, pelo menos na maneira como apresentada neste presente artigo, parece supor a possibilidade de inferência da diferença quantitativa por meio da diferença qualitativa entre objetos. Assim, se afirmássemos que o objeto 'a' é verde e que existe um 'x', tal que 'x' seja vermelho, então devemos inferir necessariamente que 'x' é quantitativamente diferente de 'a', visto que é impossível, quantitativamente, um mesmo objeto ser verde e vermelho. Essas observações podem, evidentemente, ser estendidas aos enunciados que expressam graus de gradações, conforme o exemplo que forcemos acerca da altura de um objeto. Aparentemente, a formulação do problema da exclusão das cores supõe que possamos diferenciar os objetos por meio de propriedades, sem nos atentarmos ao fato de que os objetos podem ser iguais ou diferentes apenas 'por eles mesmos', e não em virtude de suas qualidades ou em virtude do uso do sinal de '='.

Tendo em vista o que expomos no presente artigo, sustentamos que se a formulação do problema da exclusão das cores, nos termos em que formulamos, repousa sobre uma violação da sintaxe lógica do TLP, então esse problema não pode ser tomado como um critério ou uma causa para o abandono da sintaxe lógica do TLP, uma vez que, nesse caso, a formulação do problema supõe o que pretende justificar. A filosofia de Wittgenstein certamente foi tomando outros rumos a partir do ano de 1929. Apesar de tomar a temática da incompatibilidade entre cores e graus de gradações como um ponto crucial em suas reflexões, a partir de 1929, o autor do TLP nunca enxergou as cores como um desafio à notação do TLP na época em que redigia a obra. O debate acerca da exclusão das cores, sem dúvidas, consiste em um dos principais temas de reflexão acerca do 'período intermediário' da filosofia de Wittgenstein. Dessa forma, é interessante reconhecermos a relevância do tema para o desenvolvimento de sua filosofia. Os desdobramentos dessas questões e das suas respectivas conclusões, no entanto, estão para além do escopo do presente artigo.

## Conclusão

O presente artigo teve como objetivo explicitar o problema da exclusão das cores no contexto da obra *Tractatus Logico-Philosophicus*. Para atingir esse objetivo, dividimos a nossa exposição em três partes distintas. Na primeira parte, abordamos algumas concepções tractarianas acerca do mundo, ressaltando a relevância da noção de 'objeto simples' para a caracterização da sintaxe lógica proposta por Wittgenstein. Na segunda parte, abordaremos a maneira como Wittgenstein compreende a noção de 'linguagem' e qual o papel desempenhado pela sintaxe lógica no contexto de sua obra. Na terceira e última parte, nós tratamos da formulação do problema da exclusão das cores e indicamos que a formulação desse problema não é trivialmente concebível quando pressupomos a noção sintática de 'identidade', contida no *Tractatus Logico-Philosophicus*. Nesse sentido, concluímos o presente artigo ressaltando a possível existência de uma petição de princípio envolvendo o emprego do problema da exclusão das cores como justificativa para o abandono ou para a ideia de complementação da sintaxe lógica do *Tractatus Logico-Philosophicus*.

## Referências bibliográficas

- ALLAIRE, E. "Tractatus' 6.5731". In: COPI, I.; BEARD, R. (Eds.). *Essays on Wittgenstein's Tractatus*. New York: The Macmillan Company, 1966, pp. 189-194.
- FARIA, P. *Forma Lógica e Interpretação: Wittgenstein e o Problema das Incompatibilidades Sintéticas, 1929-30* [dissertação de mestrado]. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1989.
- FREGE, G. *The Foundations of Arithmetic*. New York: Basil Blackwell, 1960.
- GLOCK, H-J. *Dicionário Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- HACKER, P. M. S. *Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein*. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- RUSSELL, B. *Principia Mathematica*. Vol. 1. Cambridge University Press, 1910.
- \_\_\_\_\_. *A Critical Exposition of The Philosophy of Leibniz*. London and New York: Routledge, 2005.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Edusp, 2010.

\_\_\_\_\_. "Some Remarks on Logical Form". In: COPI, I.; BEARD, R. (Ed.).  
Essays on Wittgenstein's Tractatus. New York: The Macmillan Company, 1966, pp. 31-  
38.

\_\_\_\_\_. *Wittgenstein's Nachlass*. The Bergen Electronic Edition. Oxford,  
2000.

## **Outras Redes: Poder e Sociedade de Controle em Neuromancer de William Gibson**

Ítalo do Nascimento Oliveira Borba

### **Poder e controle**

#### **Poder**

Questionar as circunstâncias da relação entre tecnologias e políticas de controle é empreender uma investigação sobre o poder, como se estrutura o seu exercício e quais são os seus limites e instrumentos. Uma apresentação breve do conceito de poder e seu funcionamento em determinadas sociedades é tema dessa secção. A análise dessa problemática deve articular um conceito de poder que seja capaz de depreender tal complexidade. Dessa forma, a concepção de poder de Michel Foucault é indispensável para o tema. O autor propõe a estrutura de um poder difuso, que transita sempre num jogo de forças, o poder em última instância é relação, não atributo.

É preciso não tomar o poder como um fenômeno de dominação maciço e homogêneo de um indivíduo sobre os outros, de um grupo sobre os outros, de uma classe sobre as outras; mas ter bem presente que o poder não é algo que se possa dividir entre aqueles que o possuem e o detém exclusivamente e aqueles que não o possuem. O poder deve ser analisado como algo que circula, ou melhor, como algo que só funciona em cadeia. Nunca está localizado aqui ou ali, nunca está nas mãos de alguns, nunca é apropriado como uma riqueza ou um bem. O poder funciona e se exerce em rede. Nas suas malhas os indivíduos não só circulam mas estão sempre em posição de exercer este poder e de sofrer sua ação; nunca são o alvo inerte ou consentido do poder, são sempre centros de transmissão. Em outros termos, o poder não se aplica aos indivíduos, passa por eles<sup>1</sup>.

Tal conceituação pode demonstrar uma percepção singular do poder como processo, não como recurso. O instrumento de dominação que o poder utiliza é importante, porém não mais que o processo que ele realiza. O poder dificilmente pode ser isolado em acontecimento ou fato, pois ele é parte de uma cadeia, de um contexto socio-

---

<sup>1</sup> FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. 13ª ed. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1998. p. 193.



histórico, uma rede. O seu exercício é dinâmico, indivíduos podem exercer ou sofrer sua ação, a caracterização engessada de dominantes e dominados não consegue atingir uma analítica profícua, portanto, essas categorizações limitam a necessidade de perceber a capilaridades das microrrelações de poder. Essa perspectiva teórica descaracteriza uma concepção tradicional que o poder existe numa estrutura hierárquica estática, num movimento de sentido uniforme: de cima para baixo. Como processo, seu desenvolvimento admite atividades, procedimentos, mecanismos, dispositivos. Apesar da proposta de entender as questões que concernem a difusão e produção desse poder na sociedade, o objetivo de Foucault não é estabelecer uma teoria geral disso<sup>2</sup>, mas aprofundar as suas nuances, investigar como os seus campos produzem subjetividades na medida em que determinam comportamentos e constroem indivíduos dóceis.

Foucault mostra que não é assim, nem disso, que procede o poder: ele é menos uma propriedade que uma estratégia, e seus efeitos não são atribuíveis a uma apropriação, mas a disposições, a manobras, táticas, técnicas, funcionamentos. Ele se exerce mais do que se possui, não é o privilégio adquirido ou conservado de classe dominante, mas o efeito de conjunto de suas proposições estratégicas<sup>3</sup>.

Assim como ressalta Deleuze, o poder em Michel Foucault é percebido através de mecanismos, funcionamentos, táticas que são tão estáveis quanto as suas relações promovem e somente podem ser entendidos inseridos em sua própria lógica, se quisermos falar assim, de historicidade. Outro postulado do poder, primordial para o tema, é a localização. A premissa estabelece que o poder está localizado no aparelho do Estado, pois até os poderes “privados” seriam também efeito desse poder. Entretanto, o autor aponta para o poder exercido na sociedade e por ela, sendo o Estado efeito de seu processo<sup>4</sup>. As estratégias que o poder condiciona são reproduzidas pela própria sociedade, sendo causa e efeito de um processo dinâmico de origem e destinos. As relações de poder para Foucault não determinam uma essência, ou seja, são operatórias e transitórias.

Foucault ainda critica a proposição que o poder age por violência. Uma relação que se utiliza da violência ou repressão, torna-se uma relação de força, escravidão, não

---

<sup>2</sup> FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

<sup>3</sup> DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1988. p. 35.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 30.

uma relação de poder<sup>5</sup>. Ele não está presente necessariamente no exercício da força, ainda que esse seja correlato aos seus mecanismos. O poder é sutil, embasa o seu exercício numa rede de agentes, que exercem seus mecanismos e sofrem seus efeitos, assim como, não censura nem violenta, mas produz subjetividades.

A perpetuação e transformação nas formas de produção do poder estão em constante sofisticação, portanto, é preciso ter um instrumento de análise capaz de abranger a complexidade desse processo. O objetivo da estratégia de poder é manter a condição humana como corpos dóceis e governáveis. Uma questão fundamental que reside no conceito tradicional de dominação desvendado por Foucault, o qual é fulcral para análise das estratégias de dominação por novas tecnologias. Na percepção do autor, existe uma visão clássica que o poder é exercido através da censura, que a liberdade é limitada no discurso, uma privação. Entretanto, o autor critica uma perspectiva que privilegia a hipótese repressiva do poder agir pela repressão<sup>6</sup>, já que o poder desdobra seus efeitos na produção, constituindo corpos úteis e previsíveis, disciplinados e eficientes.

## **Disciplina**

Nessa seção trataremos de características gerais do conceito de disciplina em Foucault para lançar luz sobre a distinção de controle em Deleuze. Assim como existe transformações nas instituições e nas relações sociais, existe uma transformação nos mecanismos e dispositivos do poder e essa transitoriedade também é tema dessa parte do trabalho. Michel Foucault analisa a categoria do poder como disciplina nas sociedades do século XVII e século XVIII<sup>7</sup>. As características gerais desse poder apresentadas pelo pensamento do autor são aplicadas às instituições e, a partir disso, são ressaltados padrões de difusão das táticas e procedimentos. A consolidação desses padrões envolve práticas específicas aplicadas na formação das subjetividades, concretizando a formação das chamadas sociedades disciplinares. O que possui de específico no exercício do poder pela disciplina? Que mecanismos lhes são exclusivos e pertinentes?

---

<sup>5</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. 42ª ed. Trad. Raquel Ramallete. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

<sup>6</sup> FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.

<sup>7</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*.

O modelo disciplinar muitas vezes exige uma cerca, um local heterogêneo e fechado, como por exemplo: colégios e quartéis<sup>8</sup>. Nesses locais, ocorrem práticas e procedimentos que regem a individualidade e calculam o limite de cada existência. Entretanto esse modelo de clausura não é suficiente na estrutura disciplinar, é necessária uma individualização da cerca, o quadriculamento. Ou seja, a especificação para otimizar o processo, no qual cada indivíduo é posto em uma cadeira, numa posição específica, numa sala, numa cama, num espaço sempre pré-determinado com limite claro. “O espaço disciplinar tende a se dividir em tantas parcelas quando corpos ou elementos há a repartir”<sup>9</sup>. A disciplina organiza um espaço analítico em que dominar é cercar e enclausurar. A estrutura da fila também é instrumento da categoria disciplinar. A estratégia é de tornar os corpos intercambiáveis, mantendo cada um numa posição de fila, ou seja, são definidos tanto pela sua distância do início ou final que separam uns dos outros, quanto pela localização de sua fila. Ocorre uma distribuição dos corpos, uma circulação pré-determinada numa rede de relações, a multiplicidade de corpos numa organização detalhada retira o maior número possível de efeitos desejados.

Essas categorias de organização disciplinar formatam um modelo de corpos que sejam sociáveis e dóceis no espaço. Contudo, ainda resta um fator imprescindível para uma economia positiva de uma política disciplinar: o tempo<sup>10</sup>. As instituições religiosas foram bastante eficientes em disciplinar o tempo, influenciando escolas, fábricas e quartéis. O tempo era uma dimensão dada por Deus e não poderia ser desperdiçado, deveria ser cuidadosamente calculado e regido com paciência. A medida do tempo de caráter rigoroso se torna essencial para disciplina, um indivíduo em uma instituição deveria cumprir suas tarefas de forma eficiente, portanto, o controle do tempo organizava e otimizava os padrões.

O controle do tempo estipula um quadriculamento de durações nessas sociedades, nesse sentido, o autor propõe uma análise detalhada de exercícios militares<sup>11</sup> como

---

<sup>8</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. p. 150. Os internatos aparecem como regime de educação mais frequente, e quartéis resguardavam a população de violência desnecessária de tropas e pilhagem.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 169.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 176. No século XVII, o tempo nas indústrias era herança de ordem religiosa, antes de iniciar o trabalho todas as pessoas deviam erguer as mãos aos céus e oferecer seu trabalho à Deus.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 184. Os exercícios militares são regidos por: 1º divisão da duração de segmentos, sucessivos ou paralelos (exercícios executados concomitantes ou consecutivos); 2º organização analítica simples; 3º finalizar segmentos temporais com termo marcado; 3º estabelecer série de séries.

exemplo de divisão e multiplicação do tempo, a tropa é guiada sempre através de um ritmo em sua marcha, uma organização pedagógica que divide os ciclos de aprendizado em tempos de formação e hierarquiza da maior forma possível o número de graus. Uma pedagogia analítica minuciosa de programas e séries surgidas no século XVII.

Desta forma, as atividades são distribuídas de tal maneira no tempo, que o tempo penetra nos corpos e acumula-se através dele, uma capitalização do tempo numa economia de saldo positivo. Assim, segundo Foucault, é traçada uma estratégia de esquema anátomo-cronológico, em que cada movimento e gesto é controlado em todas dimensões: define-se uma posição, um espaço, uma relação com uma coisa, uma amplitude, e uma duração e todas essas categorias são determinadas através de uma ordem de sucessão. A disciplina é rigorosa e ininterrupta, exercida detalhadamente. Através dessa distribuição ótima no espaço-tempo, a força produtiva é extraída ao máximo, o grupo torna-se melhor que a soma dos indivíduos.

## **Controle**

Foucault conclui que as sociedades disciplinares entraram em declínio. Suas práticas tiveram início por volta dos séculos XVII e XVIII, tendo seu sucesso nos séculos XIX e XX. Todavia, as instituições entraram em crise e o surgimento de novas práticas de poder ocorreram, não para sobrepor totalmente as antigas, mas para compartilhar seu lugar e substituir as anacrônicas para manter as relações e formas de dominação. Já Gilles Deleuze nos apresenta curtos trabalhos sobre o conceito de sociedade de controle, através de exemplos e comparações nos demonstra uma transitoriedade na lógica das relações de poder.

Nessa seção do trabalho, abordaremos brevemente o conceito de controle, aprofundando na seção seguinte o seu princípio através da análise do romance *Neuromancer*, de William Gibson. Deleuze, através de uma herança do pensamento foucaultiano, apresenta uma mudança considerável nas relações de poder, caracterizando-o como sociedade de controle.

Apesar dessa mudança retratar transformações consideráveis nas dinâmicas das relações de poder, o objetivo de produção das subjetividades permanece como

fundamental. Porém, ele é exercido em grande medida através do controle, não mais da disciplina.

O controle não é uma disciplina. Com uma estrada não se enclausuram pessoas, mas. Ao fazer estradas multiplicam-se os meios de controle. Não digo que esse seja o único objetivo das estradas. Mas as pessoas podem trafegar até o infinito e "livremente", sem a mínima clausura, e serem perfeitamente controladas. Esse é o nosso futuro<sup>12</sup>.

A lógica do controle gira em torno de uma vigilância sutil, na qual a possibilidade de liberdade é a ilusão que fortalece o projeto político. As sociedades de controle se desenvolvem em um modelo de comunicação instantânea, a informação é volátil e muitas vezes não chega a ser veloz, mas em tempo real. Torna-se difícil questionar o discurso e desvendar suas imposições, o poder não é exercido pela coerção, mas pela influência. A liberdade de discurso é estimulada, o poder é exercido não pela censura do discurso, mas pela influência e controle dele. A produção de conhecimento, que sempre foi estabelecida por relações de poder, revela-se nesse momento mais forte do que nunca.

Os confinamentos estabelecidos pela disciplina são como moldes, propõe o autor, enquanto o controle instaura uma modulação<sup>13</sup>. A modulação é adaptável de acordo com cada possibilidade e os espaços heterogêneos têm limites volúveis. Os grupos deixam de ser regulados por categorias simples como uma posição numa fila ou um quadriculamento no espaço. As massas são transformadas em bancos de dados, o detalhe das informações multiplica as possibilidades de controle da individualidade. Uma anatomia política que, através de processos diversos e múltiplos, copiava, reformava e organizava uma coerência disciplinar agora transforma os corpos em dados para serem tratados e organizados para a disponibilidade do consumo. Os dados são cruzados todo o tempo entre diversas fontes possíveis. A humanidade na contemporaneidade é numerosa demais para o confinamento, portanto, a barreira entre os espaços é quebrada. O privado-público, nacional-internacional, real-virtual; tudo se transmuta em limites tênues, são auto moduláveis de acordo com a política do próprio controle.

---

<sup>12</sup> DELEUZE, Gilles. 1999, *apud* CHEVITARESE, L.P.; PEDRO, R.M.L.R. "Da sociedade disciplinar à sociedade de controle: a questão da liberdade por uma alegoria de Franz Kafka, em O Processo, e de Phillip Dick, em Minority Report", p. 140.

<sup>13</sup> DELEUZE, Gilles. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 2013.

Deleuze nos afirma que o homem não é mais o homem confinado, mas o homem endividado. O controle instaura seus mecanismos quase de forma imperceptível, a potencialidade da dominação dessa lógica é se prevalecer da sensação individual de liberdade. A partir dessa liberdade, a possibilidade de ser do indivíduo é monitorada e permanentemente influenciada. Nessa prática de vigilância e influência são produzidas subjetividades, sociedades de indivíduos dóceis e governáveis.

### *Neuromancer*

Na busca pelos pontos pertinentes para abordar os problemas que nos interessam em Gibson, torna-se necessário entender o desenvolvimento do enredo de *Neuromancer*. Case é um cowboy do ciberespaço, um *hacker* que em um de seus trabalhos de assalto de informações, contrabando e sabotagem rouba os seus contratadores<sup>14</sup>. Ele é descoberto e pego. Como retaliação inserem em seu corpo uma microtoxina que atinge o sistema nervoso, a qual o impede de acessar o ciberespaço, ou seja, nunca mais trabalhar. Dessa forma, inicia-se o enredo da estória, da necessidade de acessar a matrix novamente. A primeira imagem que Gibson relata do ambiente virtual já é descrita como a matrix<sup>15</sup>. Essa “representação abstrata” é o próprio espaço que aglutina o tráfico infinito de informações e dados, tanto corporativos como pessoais e estatais. Embora o autor não denomine abstinência, a situação retrata reflexos de dependência psicológica, levando em consideração também a compensação da frustração no consumo frequente de alucinógenos.

Seu perseguidor havia voltado. Ele tinha certeza. Sentiu uma pontada de animação, octógonos e adrenalina misturando-se com alguma outra coisa. Você está gostando, pensou; você é maluco. Porque de algum modo bizarro e muito aproximado, era como uma incursão na matrix. Bastava ficar doído o suficiente e se meter em problemas desesperadores, mas estranhamente arbitrários, e era possível ver a Ninsei como um campo de dados, a forma como a matrix um dia o fizera lembrar de proteínas ligadas para distinguir especialidades de células. Você podia se jogar numa deriva em alta velocidade e deslizar, totalmente focado mas separado de tudo, e todos ao seu redor dançando a dança dos negócios, interagindo informações, dados encarnados nos labirintos do mercado negro...<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>15</sup> GIBSON, Willian. *Neuromancer*. Trad. Fábio Fernandes. São Paulo: Aleph, 2014. p. 355.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 44.

Passando pela questão da alucinação tratada anteriormente e tão evidente no recorte, chegamos no *problema da dependência*. O acesso à matrix não pode ser compensado pelo consumo de alucinógenos e também vai além da necessidade do trabalho, ou da subsistência. Ainda que comparável ao uso de drogas, o ciberespaço acrescenta algo a mais à experiência do que os entorpecentes e parece não se limitar ao campo da alucinação. Existe uma condição de hipnose ou êxtase, alguma coisa que captura a subjetividade do indivíduo alocando sua experiência sensível num espaço que parece não ter limites, mas permanece construído com objetivos estabelecidos e horizontes técnico-instrumentais definidos. A necessidade de jogar permanece, de estar num ambiente acelerado e hiperconectado com possibilidades exponenciais a todo momento. O acesso permanente por si só, estar a todo momento ao alcance de uma enorme quantidade de informações disponíveis, cores, eventos, vídeos, programas, dinheiro, transforma-se em necessidade.

O autor destaca em vários momentos a centralidade da matrix na sociedade em questão como “uma representação gráfica de dados abstraídos dos bancos de todos os computadores do sistema humano”<sup>17</sup>. Ou seja, o ciberespaço atravessa todos as informações dos computadores utilizados. Além disso, as corporações parecem ter destaque especial de atuação na matrix. Em outro momento Gibson acrescenta “a hosaka não bloqueou nosso crédito; fez com que evaporasse. Ouro de fadas. Num minuto éramos milionários na moeda mais sólida do mundo, no minuto seguinte, indigentes”<sup>18</sup>. O ciberespaço é um projeto tecnológico central para movimentação de transações na sociedade, tanto pessoais quanto comerciais, até políticas. Podemos pensar que Case permanece como ilustração de um indivíduo dependente desse sistema tecnológico, mas não de forma isolada. Na alegoria é evidente a dependência social desse dispositivo que aparece como a matrix, para integrar as necessidades dos indivíduos das mais diversas formas. A condição de dependência tecnológica na verdade é de toda sociedade, o exemplo de Case como pária social forma uma ironia, na verdade a decadência exala de todas as formas.

---

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 386.

A realidade de *Chiba City* é sufocante<sup>19</sup>, humanos remendados com enxertos biotecnológicos, hologramas de marketing saturam as ruas, um submundo de contrabando de drogas, programas de computador e toxinas. Nessa atmosfera Gibson aponta o surgimento da região como “ideia de que as tecnologias em ascensão exigiam zonas fora da lei, e *Night City* não estava ali para seus habitantes, mas como um playground deliberadamente supervisionado de tecnologia”<sup>20</sup>. Ou seja, a ferida aberta da decadência social tem uma relação indissociável do projeto político de desenvolvimento tecnológico, podendo ser visto realmente como uma droga, tanto remédio quanto veneno, nesse sentido uma relação dependente.

A matrix é centro privilegiado de armazenamento de informações e conexão de transações, se não exclusivo. Nesse cenário não somente as grandes corporações podem rastrear, avaliar, coletar dados de todos, qualquer usuário com conhecimento e recursos (softwares, *ice brakers*<sup>21</sup>, etc...) pode acessar fontes, desde cowboys do ciberespaço, Inteligências Artificiais<sup>22</sup>, até o Estado representado pela polícia, “Nós rastreamos vocês retroativamente, rastreamos vocês pela grade, determinamos que foram vocês os investigadores do tumulto na *Sense/Net*”<sup>23</sup>. Desta forma, podemos pensar sobre o tema da vigilância no ciberespaço. A imagem de uma sociedade ilustrada por Gibson não apresenta um monopólio do acesso da informação pelo Estado, nem utilização dos mecanismos de vigilância por esse, mas a generalização da observação, da espionagem industrial, e do controle potencialmente por todos desdobra um quadro interessante quando relacionado à condição de dependência tecnológica.

A vigilância tornar-se uma face obscura do sistema erigido, ainda que o projeto político de estruturar um espaço tenha como objetivo a interconexão de dados, relações, indivíduos, conhecimento, etc... Parece profícuo pesquisar como é consolidado esse estado de vigilância, abertamente difundido, que não é similar ao Panóptico que Foucault analisa. Talvez seja próximo ao que Zygmunt Bauman esclarece:

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 34. Em várias passagens Gibson narra as personagens dormindo em caixões alugados, hotéis de estante de caixões, destacando a asfixia da superpopulação.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>21</sup> *Ibidem*, 356. ICE: Intrusion Countermeasures Electronics: Contramedidas eletrônicas de intrusão. *Ice Brakers* são programas que quebram firewall de defesa contra hackers.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 169.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 203.



O Sinóptico é, por sua natureza, global; o ato de vigiar desprende os vigilantes de sua localidade, transporta-os pelo menos espiritualmente ao ciberespaço, no qual não mais importa a distância, ainda que fisicamente permaneçam no lugar. Não importa mais se os alvos do Sinóptico, que agora deixaram de ser os vigiados e passaram a ser os vigilantes, se movam ou fiquem parados. Onde quer que estejam e onde quer que vão, eles podem ligar-se — e se ligam — na rede extraterritorial que faz muitos vigiarem poucos. O Panóptico forçava as pessoas à posição em que podiam ser vigiadas. O Sinóptico não precisa de coerção — ele seduz as pessoas à vigilância<sup>24</sup>.

Existe nesta análise um controle exercido pela vigilância, que transita da dependência tecnológica à sedução pela vigilância, uma vigilância que supera as condições da disciplina e se torna sofisticada em procedimentos atualizados, pois o poder do olhar, monitoramento na observação é exercido entre os indivíduos.

Já David Lyon, discorre sobre o binário: voyeurismo e escopofilia, em nossa sociedade. A partir disso, ressalta a tendência social de gostar de observar e ser observado, ou seja, um redesenho do limite que separa, em última instância, o espaço público e o espaço privado<sup>25</sup>. Entretanto, o controle não é exercido somente pela propagação da sedução da vigilância.

A articulação entre ontológico e político em William Gibson é um ponto de investigação a ser explorado. Talvez exista uma relação entre uma decadência da experiência do real, onde o espaço virtual realiza de maneira mais eficiente os objetivos de comunicação e interação entre os participantes. A experiência virtual de hiperconexão apresenta possibilidades de jogo com as mais diversas interfaces: fotos, vídeos, informações, etc...; entre essas interfaces destacam-se dispositivos de voyeurismo e vigilância. Sem a velocidade e variedade das interações na rede de vigilância e observação, o jogo não se torna tão atrativo.

Seguindo as pistas oferecidas em *Neuromancer*, podemos pensar com Deleuze nas poucas considerações levantadas em diálogo com Foucault para entender procedimentos de controle para além da disciplina. Os confinamentos estabelecidos pela disciplina são como moldes, propõe o autor, enquanto o controle instaura uma modulação<sup>26</sup>. A

---

<sup>24</sup> BAUMAN, Zigmund. *Globalização: as consequências humanas*. Trad. Marcos Panchel. Rio de Janeiro: Zahar, 1999. p. 52.

<sup>25</sup> LYON, David. 9/11, “synopticon and scopophilia: watching and being watched”. In K. Haggerty e R. Ericson (org.), *The new politics of surveillance and visibility*. Toronto, University of Toronto Press, 2006.

<sup>26</sup> DELEUZE, Gilles. *Conversações*, p. 221.

modulagem é adaptável de acordo com cada possibilidade, os espaços heterogêneos têm limites volúveis agora. Os grupos deixam de ser regulados por categorias simples como uma posição numa fila, um quadriculamento no espaço<sup>27</sup>. As massas são transformadas em bancos de dados, o detalhe das informações multiplica as possibilidades de controle da individualidade. Os dados são cruzados todo o tempo, entre diversas fontes possíveis. A humanidade na contemporaneidade é numerosa demais para o confinamento, portanto a barreira entre os espaços é quebrada. O privado/público, real/virtual; tudo se transmuta em limites tênues, são auto moduláveis de acordo com a política do próprio controle. Entendemos que Gibson levanta apontamentos interessantes a serem explorados nesse aspecto:

E a Yakuza estaria lançando seu volume fantasmagórico sobre os bancos de dados da cidade, sondando vagas imagens minhas refletidas em contas numeradas, transações de apólices, faturas de serviços de utilidade pública. Somos uma economia da informação. Ensinam isso na escola. Mas não contam que é impossível se mexer, viver, atuar em qualquer nível sem deixar vestígios, bits, fragmentos aparentemente insignificantes de informações pessoais. Fragmentos que podem ser restaurados, ampliados...<sup>28</sup>

A vigilância como procedimento exercido pelo controle é central para lançar luz sobre o tipo de relações que prevalecem e são potencializadas no ciberespaço de William Gibson. A realidade virtual para o autor é indissociável desses processos de rastreamento da informação, monitoramento de transações, sobretudo controle sobre a produção e tráfego de dados na sociedade de modo geral, não por um ponto centralizado, mas múltiplo. Os acontecimentos realizados no ambiente virtual que são cruciais para o desenvolvimento das tramas<sup>29</sup> são justamente os temas que envolvem: assalto de dados, espionagem corporativa, e tráfico de informações. Deleuze propõe que nas sociedades com mecanismos de controle podem trabalhar por uma lógica que os indivíduos se tornam “dividuais”<sup>30</sup>, divisíveis. As massas de indivíduos transformam-se em massa de dados, amostras, não mais pela dicotomia massa-indivíduo no modelo disciplinar. Talvez para Gibson essa proposição possa ser generalizada para todo “usuário” do ciberespaço, desde

<sup>27</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*, p. 140.

<sup>28</sup> GIBSON, Willian *Neuromancer*, p. 348.

<sup>29</sup> Digo no plural por me referir ao enredo de contos (Queimando Cromo, Hotel New Rose, Johnny Mnemônico), e romances (*Neuromancer*, *Count Zero*).

<sup>30</sup> DELEUZE, Gilles. *Conversações*, p. 222.

indivíduos, Estados e empresas. Nessa lógica o controle instaura suas relações de dominação, seduzindo o indivíduo a fazer parte da vigilância.

Podemos aprofundar esse debate colocando em contraste a análise de Leandro Chevitarese e Pedro Rosa Maria em “Da sociedade disciplinar à sociedade de controle: a questão da liberdade por uma alegoria de Franz Kafka em *O Processo*, e de Phillip Dick em *Minority Report*”. No texto citado, os autores problematizam de forma contundente a questão da liberdade na sociedade de controle, nessa investigação trazem como alegoria *Minority Report* de Phillip Dick. Uma sociedade do futuro implanta um sistema pré-crime para prever as infrações possíveis, o qual busca evitar crimes com a prisão dos autores antes que os cometam. Além desse sistema, essa sociedade apresenta um modelo de monitoramento ininterrupto, um banco de dados geral armazena informações sobre todos os indivíduos, escaneamentos de retina frequente cruzam dados e colhem informações de localização e consumo. “[...] a radicalização dos dispositivos de controle tecnológico permite encenar: a visibilidade absoluta, a hiperexpansão da vigilância, o poder sobre a virtualidade. Ficcionamos, assim, a onipresença e onisciência do controle em nosso futuro tecnológico”<sup>31</sup>.

Tendo como referência essa análise dos autores, colocamos em contraste a sociedade de Gibson e Dick. Na alegoria de *Neuromancer* a vigilância é exercida na matriz, um mecanismo que os indivíduos acessam voluntariamente, mesmo que por uma condição de dependência problematizada anteriormente. Na alegoria de Dick, os mecanismos de controle exercem a vigilância ininterrupta, de forma indiscriminada. Podemos relacionar as duas hipóteses numa distinção clara de vigilância latente e vigilância manifesta. Estabelecendo essa comparação percebemos que em *Neuromancer* a vigilância é realizada de forma latente, quase oculta, partindo da perspectiva de que os indivíduos necessitam de seu dispositivo para inclusão social. Em *Minority Report* a vigilância é exercida de forma manifesta, todos sabem que estão sendo vigiados todo o tempo.

---

<sup>31</sup> CHEVITARESE, Leandro; PEDRO, Rosa Maria L. “R. Da sociedade disciplinar à sociedade de controle: a questão da liberdade por uma alegoria de Franz Kafka, em *O Processo*, e de Phillip Dick, em *Minority Report*”, p. 153.

O modelo de sociedade de controle não é necessariamente vinculado à utilização de máquinas<sup>32</sup> ou tecnologias em si, mas à lógica de funcionamento das estruturas em que o poder é definido, na maneira em que são regidas as relações e na produção das práticas. Dessa forma, estabelecemos a distinção de conceitos para a expressão de dependência dos dispositivos, não necessariamente de tecnologias. O conceito de vigilância também é utilizado por Foucault para entender mecanismos disciplinares<sup>33</sup>, portanto, a vigilância por si só não é suficiente para ser definida como instrumento exclusivo do controle. O objetivo da análise não é definir um modelo puro de sociedade e controle, mas entender de uma forma não superficial a estrutura que suas relações são ordenadas.

Uma transição de sociedade disciplinar para sociedade de controle naturalmente preserva heranças e mecanismos compartilhados. Na alegoria de *Minority Report* o indivíduo é preso e condenado antes de cometer o crime, a condenação precoce transparece a rigorosidade no processo legal. Desse modo, percebemos um traço relevante das sociedades disciplinares: a punição. Não temos o controle, a regulação, a moratória, o julgamento; apenas temos a vigilância e a punição. A construção dessa análise nos permite questionar o modelo fictício de Dick como radicalização dos mecanismos de controle, e aproximar esse modelo de uma lógica disciplinar ou um modelo de controle apropriado pelo totalitarismo, como uma alegoria descrita no livro *1984*<sup>34</sup>.

O controle estrutura o seu mecanismo pela vigilância oculta, na qual prevalece a utilização voluntária de seus dispositivos pelos sujeitos. Além disso, a condição de desconstrução das definições de espaço fortalece o projeto político de vigilância do controle. Deleuze estabelece uma comparação entre a sociedade de controle e uma serpente. Percebendo o significado do arquétipo da figura da serpente lançamos luz sobre o tema abordado. A serpente tem uma simbologia atrelada à sedução, no fruto proibido da narrativa bíblica. A sedução nessa perspectiva é uma promessa de poder, a possibilidade de estar na posição de vigia. Olhar, observar e ser observado são as promessas de poder de uma serpente.

---

<sup>32</sup> DELEUZE, Gilles. *Conversações*, p. 216.

<sup>33</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*, p. 200. Vigilância hierárquica, exemplo das grandes manufaturas no século XVIII em que operários determinados possuem tarefa de vigia constante.

<sup>34</sup> Romance escrito por George Orwell, no qual cidadãos são observados permanentemente, em todos os locais e todo o tempo num regime comunista totalitário.

### Referências bibliográficas

BAUMAN, Zygmunt. *Vigilância Líquida*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

\_\_\_\_\_. *Globalização: as consequências humanas*. Trad. Marcos Panchel. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

CHEVITARESE, L.; PEDRO, R.M.L.R. “Da sociedade disciplinar à sociedade de controle: a questão da liberdade por uma alegoria de Franz Kafka, em O Processo, e de Phillip Dick, em Minority Report”. In: *Est. Sociol. (UFPE)*, v.8, n.1, p.129-162, 2005.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

\_\_\_\_\_. *Conversações*. Rio de Janeiro: Ed. 24, 1992.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. 13ª ed. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. 42ª ed. Trad. Raquel Ramallete. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

GIBSON, William. *Count Zero*. 2ª ed. Trad. Carlos Angelo. São Paulo: Aleph, 2017.

\_\_\_\_\_. *Monalisa Overdrive*. 2ª ed. Trad. Carlos Angelo. São Paulo: Aleph, 2017.

\_\_\_\_\_. *Neuromancer*. Trad. Fábio Fernandes. São Paulo: Aleph, 2014.

\_\_\_\_\_. “Johnny Mnemônico, Queimando Cromo, Hotel New Rose”. In *Neuromancer*. Trad.: Ludimila Hashimoto. São Paulo: Aleph, 2014.

LYON, David. “9/11, synopticon and scopophilia: watching and being watched”. In K. Haggerty e R. Ericson (org.), *The new politics of surveillance and visibility*, Toronto, University of Toronto Press, 2006.

## O retorno do pastor: para uma leitura alternativa do *Político* de Platão

Pedro Luz Baratieri

### Introdução

O objetivo desse artigo é problematizar a interpretação dominante do diálogo platônico *Político* a fim de reivindicar a necessidade de uma interpretação diferente. Desta forma, o artigo começa expondo, em linhas gerais, a leitura hegemônica do diálogo; passa, em seguida, a levantar alguns problemas dessa leitura, sobretudo, na interpretação do papel que o mito do Estrangeiro de Eleia<sup>1</sup> teria para o diálogo. Mostrando que a interpretação dominante não dá conta de esclarecer os pontos mais importantes desse mito, o artigo aponta, a título de conclusão, para a necessidade de uma interpretação alternativa do diálogo, a qual considere tal ponto em questão.

A interpretação dominante do *Político* consiste basicamente no seguinte: enfatiza-se o mito da mudança das eras contado pelo EE ainda no início do diálogo. Isto teria vindo à tona porque se tinha tentado definir o político como alguém que tem a ciência da geração e do cuidado de certos animais, os humanos, e, portanto, este seria o *pastor* dos animais humanos. A leitura proposta por este artigo enfatiza - e não sem razões textuais para tal - outro aspecto: uma vez que o pastor é qualitativamente muito diferente do animal que cuida (ovelhas) e, por outro lado, o político tem a mesma natureza, a humana, do animal que cuida, não caberia definir o político como um pastor. Seria preciso, assim, encontrar um novo começo, de modo a dar conta dessa igualdade.

Ao tentar inicialmente definir o político, as personagens do diálogo estavam por engano buscando um político que fosse um rei divino, já que ele seria um pastor e os pastores são substancialmente diferentes de seus rebanhos. Um bom recomeço na tentativa de definir o político consiste em narrar uma estória que mostre que não há (mais) deuses para cuidarem dos seres humanos e, desta maneira, o político teria de ser só mais

---

<sup>1</sup> Doravante "EE".

um humano entre humanos. Resume-se o mito contado pelo EE da seguinte forma: antes o universo todo era governado por Cronos, época em que os seres humanos viviam em um mundo paradisíaco em que não precisavam preocupar-se com nada: sua alimentação, suas relações políticas, sua reprodução etc., uma vez que o Deus cuidava de tudo isso por nós. No entanto, certa feita o Deus abandonou o mundo e deixou os homens a sua própria sorte. Deu-se, então, a reversão do movimento cósmico e do tempo e teve origem a Era de Zeus, em que, a rigor, os deuses não têm mais relevância e *os próprios homens devem cuidar de si mesmos*.

Tudo isso significaria que Platão estaria se aproximando de uma visão mais realista da política. Aquele Rei-Filósofo da *República*, quase um deus entre homens, tornar-se-ia algo impossível na Era de Zeus. Por essa razão que agora, para Platão, mais do que uma pessoa especialmente virtuosa (como o Rei-filósofo), seriam as leis em sua impessoalidade que ganhariam protagonismo político, como fica claro no final do *Político*. Além disso, uma vez que as leis referem-se a generalidades e são inflexíveis, seria preciso ainda que o verdadeiro político, que lidará com casos sempre novos e particulares do cotidiano da cidade e não com formas ou tipos ideais, tivesse o saber da justa medida, isto é, do adequado e conveniente a cada caso, e assim a sensibilidade ao momento oportuno de cada ação, algo já bem próximo da *prudência* aristotélica e não mais o conhecimento infalível e imutável de princípios ou formas gerais.

Saunders, por exemplo, defende que o "argumento-chave" da *República* seria mantido no *Político*, a saber, que o bom governante teria de ter o conhecimento metafísico das formas<sup>2</sup>; no entanto, no último diálogo o bom governante com conhecimentos metafísicos, quase um deus, seria relegado a "um obscuro segundo plano", e então surgiria em seu lugar um "político com experiência prática, um ser humano legislando para seres humanos. A ênfase migra do governo dos filósofos para o reino da lei boa, temperada em sua flexibilidade pelo prudente juízo prático com que é aplicada"<sup>3</sup>. Para corroborar o seu ponto, o autor finaliza sua análise do *Político* mencionando o mito do diálogo: "A questão envolvendo o mito do *Político* (268d-274d) é a de que na corrente era cósmica a

---

<sup>2</sup> SAUNDERS, Trevor J. "O pensamento político tardio de Platão". In: *Platão*. Richard Kraut (org.). São Paulo, SP: Ideias e letras, 2013. p. 549.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 550.

humanidade está sozinha: homens, não deuses, administram as vidas dos homens [...]”<sup>4</sup>. Desta feita, os homens teriam que se resignar com a "segunda melhor forma de governo"<sup>5</sup>, isto é, um regime de leis humanas e não um rei com conhecimento metafísico infalível. Essa seria basicamente a novidade no "pensamento político tardio de Platão" (título do artigo de Saunders) e, não por acaso, estudiosos interpretam o *Político*, na medida que já aponta para a importância de um segundo melhor regime calcado em *leis*, como um momento de passagem para a filosofia exposta no diálogo *As Leis*.

Esta é, em linhas gerais, a interpretação que Annas (1995) dá do *Político*. Interpretando esse diálogo como um momento de transição da *República* para *As Leis*, ela ressalta que, embora nele ainda se defenda que o bom governante deva ter uma ciência, o "suporte metafísico da *República* para essa ideia caiu por terra"<sup>6</sup>. Sinal disso seria o papel da matemática em cada um desses diálogos: enquanto na *República* ela era central na educação do rei-filósofo a fim de desviar sua inteligência do mundo empírico do devir para o inteligível do ser, no *Político*, por outro lado, ela é explicitamente negada como um saber relevante para o governante<sup>7</sup>. Assim Annas ajuda a perceber que Saunders erra ao atribuir ao governante ideal do *Político* o conhecimento das formas tais como as referidas por Sócrates na *República*. De fato, no *Político* todas as alusões - e são meras alusões, isto é, palavras e ideias que *nos* fazem pensar nas formas de Sócrates - a uma realidade metafísica como a das formas dão-se, a rigor, no contexto da descrição do método usado pelo EE e não do conhecimento do político. Realmente, o apoio metafísico para a referida tese desapareceu<sup>8</sup>.

---

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 549.

<sup>6</sup> ANNAS, Julia. "Introduction". In: PLATO, *Statesman*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 9.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 13. *Político*, 259e e 284e. À luz do grande *ergon* da matemática - revirar a alma - em *República* VII além da capacidade de distinguir os números, torna-se evidente o caráter provocativo da pergunta feita aqui: o estudante lembrará a mais elevada função da matemática? Essas são algumas das (muitas) passagens que refutam qualquer interpretação unitarista do pensamento de Platão que considere que o EE fale por Platão.

<sup>8</sup> Saunders (1992), além de reconhecer que a linguagem usada é ambígua, alusiva e apenas "sugere fortemente as formas", refere-se a 262a-b e 285d-286b (n.11), passagens que tratam dos objetos com os quais o método do Estrangeiro lida e não do que o político conhece. Rowe (1999, p.xi n.9) cai no mesmo equívoco quando cita "coisas as mais excelentes e importantes" em 286a para defender que em passagens como 296c-d - em que se diz que o político poderá forçar habitantes a fazer coisas mais justas, melhores e mais belas - estaria implícito que o político ideal do Estrangeiro conhece o Belo, o Bem e o Justo. Vale notar também que em passagens como 309c, em que o Estrangeiro *parece* referir-se à trindade platônica - o Belo, o Bem e o Justo -, ele sempre usa o plural. Cf. *República* 479d-480a. Já Leo Strauss tinha plena



Um problema, porém, na interpretação de Annas (como na de Saunders e de muitos outros) é o sentido que dá ao mito. De acordo com ela, Platão estaria dizendo que não devemos buscar governantes divinos nem soluções políticas muito idealizadas que sequer poderiam ser aplicadas no mundo real, mas sim projetos mais realistas e governantes mais semelhantes aos governados, pois estamos na Era de Zeus<sup>9</sup>. Como Saunders, ela sequer menciona algo essencial do mito para a compreensão de seu papel no diálogo, a saber, que o tempo do mundo é cíclico<sup>10</sup> (270b-c), e que se é bem verdade que a era em que vivemos teria surgido com *o abandono dos deuses*, também é verdade que, conforme o mito, Cronos voltará e dará origem a *um novo começo*. De fato, essa retomada da Era de Cronos é mencionada pelo menos duas vezes (270d, 273d-e) pelo Estrangeiro em seu mito. Por conseguinte, se seu objetivo fosse mostrar que os seres humanos doravante só poderiam contar com governos humanos, por que teria Platão contado um mito segundo o qual o tempo é circular e que destaca tanto a mudança da Era de Zeus para a de Cronos, ou seja, o retorno do deus?

Por isso parece bastante forçosa a interpretação de M. S. Lane (1998), para a qual a moral a ser extraída do mito seria a demanda por autonomia na Era de Zeus em vez de uma decadência<sup>11</sup>. Ela não percebe os seguintes pontos centrais na Era de Zeus: (1) as lições deixadas pelo Deus (273b), (2) o progressivo esquecimento dessas lições (273c) e (3) a perturbação com (4) a volta do Deus (270c-d), pois isso depois corresponderá,

---

consciência disso ao dizer que *Sofista e Político* apresentam apenas uma imitação do método dialético entendido como método racional que lida com formas apenas inteligíveis: "A dialética possível [em contraste com a ideal visada pela *República*] permaneceria, assim, dependente da experiência. Há uma conexão entre esse aspecto do *Político* e o fato de as ideias da forma em que são tratadas no diálogo serem classes, compreendendo todos os indivíduos que "participam" da ideia em questão, e, portanto, não subsistindo independentemente dos indivíduos ou "além" deles". STRAUSS, 2016, p.213-124. Cf. ROSEN, 1995, p. VIII. Ou seja, o EE não é um dualista.

<sup>9</sup> ANNAS, Julia. "Introduction", p. 14-15.

<sup>10</sup> Esse também é o caso da leitura de Strauss (2016, p.215-216) e Williams (2017, p.7), nenhum dos quais dá sinais de perceber que o tempo do universo segundo o mito é cíclico. Dessa leitura equivocada do mito Strauss conclui que o *Político* afirmaria explicitamente o que a *República* deixaria nas *entrelinhas*, a saber, a impossibilidade do melhor regime apresentado na *República*. Williams, por sua vez, além disso sequer menciona que para o Estrangeiro o melhor regime é o do governante com conhecimento e não o das leis. Já Oliveira (2013), embora em sua reconstrução do mito mencione "dois ciclos contrários eternamente recorrentes" (p.142), negligencia totalmente esse aspecto na hora de interpretar o mito (p.148-149) e daí conclui, erroneamente, que para o EE - a rigor, autor fala em Platão, descurando também essa diferença - o regime correto seria apenas um modelo transcendente jamais realizável no "devir histórico" (p.159).

<sup>11</sup> LANE, M.S. *Method and Politics in Plato's Statesman*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. p. 104.

respectivamente, (1) às leis deixadas pelo Rei com conhecimento (295c), (2) à transgressão das leis e, finalmente, (3) à violência "revolucionária" (ou golpista) (297e) simultânea (4) ao retorno do Rei (295c) que atualiza os preceitos da sua ciência. É bom lembrar que essa "recordação" já começou com o próprio Estrangeiro recordando o mito que fora esquecido (269b-c).

Além dessas, há outras "coincidências" entre a Era de Cronos e o melhor dos regimes segundo o Estrangeiro<sup>12</sup>. Tanto Cronos quanto o político do melhor regime são como médicos (273e: universo estava doente com a falta de Cronos; 293b), timoneiros (272e; 298e) e pastores (271d-e; 295e: "rebanhos humanos"). Aqui é importante notar que, apesar do propósito declarado do mito, a linguagem do pastor retorna, além do poder de acasalar os animais humanos. No mais, tanto na Era de Cronos (271e) quanto no melhor regime (293e) não há leis ou constituição, nem Eros (pois os homens nascem da terra, de um lado (271a), e o rei acasala humanos segundo sua ciência, do outro (310b)), e nem filosofia aparentemente na Era de Cronos (272c). Pois, no melhor regime, o Rei já é sábio (296e) e os outros devem ser "apenas" corajosos e temperantes, não filósofos - e tanto Cronos (271d) quanto o Rei (304a-305e) governam com a ajuda de auxiliares. Não por acaso o governante correto é diferenciado dos demais como um deus dos humanos (303b).

Por outro lado, poder-se-ia dizer que o Estrangeiro considera o melhor regime apenas um modelo perfeito e transcendente, possível apenas de ser imitado de modo aproximado, mas impossível de ser plenamente realizado<sup>13</sup>. Embora haja, de fato, afirmações que podem ser assim interpretadas, elas não passam de alusões vagas que, quando examinadas de perto, revelam-se no mínimo ambíguas, se na verdade não sugerem o contrário. Assim, caberia examinar onde no texto estão as palavras (ou equivalentes a) "ideal" e "transcendente"; ao que parece, a rigor, ele nunca chama, de forma clara e inequívoca, esse regime de qualquer coisa que equivalha a transcendente ou

---

<sup>12</sup> Alguns estudiosos notaram que o melhor regime corresponde ao pastor divino do mito. STRAUSS, 2016, p.221; MICHELINI, 2000, p.189 e 196; MERRILL, 2003; OLIVEIRA, 2013, p.159; ALTMAN, 2016, p.407 e *passim*.

<sup>13</sup> É o caso, p. ex., de Oliveira, 2013, p.136 e *passim*. Não por acaso essa leitura vem acompanhada de uma interpretação do mito que não dá o devido peso ao caráter cíclico da alternância das eras tal como descreve o EE.

ideal - ele o chama de correto<sup>14</sup> e os outros de não corretos (οὐκ ὀρθῶν πολιτειῶν, 302b), os quais são difíceis de conviver, embora alguns menos (303c). É bem verdade, por outro lado, que a certa altura também chama o melhor regime de o mais verdadeiro (τῆς ἀληθεστάτης πολιτείας, 301e) e, em outro momento, chama os piores de não legítimos nem realmente existentes (οὐδ' ὄντως οὕσας), pois apenas imitariam o regime correto (μεμιμημένας) (293e), o que poderia *sugerir* uma relação por imitação entre formas inteligíveis e homônimos sensíveis, sendo as primeiras os modelos imitados pelos últimos. No entanto, como já foi sugerido aqui (cf. p.8 n.4), o EE restringe-se a fazer meras alusões a ideias socráticas, sem se comprometer realmente com o dualismo metafísico.

No mais, em nenhum momento Platão afirma que jamais seria possível pôr em prática o regime correto. Vejamos algumas passagens que poderiam ser tomadas nesse sentido. Ainda em 275c, logo depois do mito, o EE diz:

Mas a meu ver, Sócrates, esta figura do pastor divino é ainda muito elevada para um rei; os políticos de hoje (ἐνθάδε νῦν), sendo por nascimento (τὰς φύσεις) muito semelhantes aos seus súditos, aproximam-se deles, ainda mais, pela educação (παιδείας) e instrução (τροφῆς) que recebem.<sup>15</sup>

Aqui o EE exprime claramente um juízo *de facto* e não *de jure*. Trata-se de uma contingência do "aqui e agora" (ἐνθάδε νῦν) (apesar da vagueza). Ele ainda aponta para uma solução possível: educação e nutrição (τροφῆς), ou, em outras palavras, cuidado da alma e cuidado do corpo, exatamente como prescreve no final do diálogo (309b-310a): a imposição das mesmas opiniões a todos a fim de adestrar-lhes as almas e a imposição dos casamentos de todos a fim de alterar-lhes a *natureza* corpórea (produz-se aqui, portanto, um novo gênero de *natureza* humana pela combinação - *symploke* - de dois opostos)<sup>16</sup>. Outra passagem poderia estar em 301d-e:

Entretanto, já que na realidade as cidades não (νῦν δέ γε ὅποτε οὐκ ἔστι) se assemelham a uma colmeia<sup>17</sup>, produzindo reis reconhecidos como únicos por sua superioridade de

<sup>14</sup> ὀρθῆν, 293a; ὀρθῆν, 293c; μόνην ὀρθῆν πολιτείαν, 293e; ὀρθῆς, 297d.

<sup>15</sup> PLATÃO. *Político*. Trad. Paleikat e Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (275c).

<sup>16</sup> Com o que a referências às naturezas (τὰς φύσεις) semelhantes dos homens de agora não impede que surja o Rei Pastor Divino.

<sup>17</sup> Comparar com *República* 520b.

corpo e de alma, é necessário (δεῖ), ao que parece (ὡς ἔοικεν), que os homens se reúnam e façam as leis procurando seguir os traços da verdadeira constituição<sup>18</sup>.

De novo, em princípio a possibilidade não é negada. Trata-se de juízo de fato (νῦν!)<sup>19</sup>; e de novo aparece o par corpo e alma como empecilho - o qual poderia ser removido, ao que parece, pelo acasalamento dos gêneros. Outra passagem é a que diz que o regime correto difere dos demais como um deus dos homens e portanto deles deve ser separado (ἐκκριτέον) (303b). Mas isso não tem nenhum sentido metafísico. Além disso, seria demasiado "socrático" pressupor uma separação muito rígida entre o humano e o divino, pois não parece ser esse o caso do EE. Além da circularidade descrita pelo mito, lembremo-nos de que o político do regime correto, apesar de (ou justamente por) sua proximidade com um pastor divino que retorna como Cronos, é um "homem sábio e bom" (σοφὸς καὶ ἀγαθὸς ἀνὴρ) (296e). Socraticamente falando, isso seria misturar duplamente o divino e o humano, pois só os deuses são sábios<sup>20</sup>, e só o Bem, que é divino, é bom. É preciso, assim, ver que é Sócrates, como um dos amigos das formas (e que não permite combiná-las, muito menos com o sensível), o velho *late learner* visado pelo EE em *Sofista* 351b, quando esse reclama de quem não permite misturar o bem e o homem, o um e o múltiplo<sup>21</sup>. Homem é homem, diria Sócrates, e só o Bem mesmo é bom - e isso faz parte da "sua" piedade: preservar os limites entre o humano e o divino. Em todo caso, de modo antecipado pelo *Sofista*, aqui no *Político* o EE está misturando o humano e o divino, o homem e o Bem, o que mostra que do fato de o melhor regime dever ser separado dos demais como um deus dos homens não se segue, de forma alguma, que para ele esse regime jamais possa realizar-se empiricamente<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> *Ibidem*, (301d-e).

<sup>19</sup> Pace Oliveira, 2013, p.157: embora o autor não diga a que passagem se refere, parece referir-se à passagem supracitada quando, para defender que o surgimento do rei por conhecimento seria impossível para o EE, diz o seguinte: "É o que o Estrangeiro ressalta no diálogo, ao afirmar de forma lapidar que nas cidades não nascem reis superiores no corpo e na alma a seus súditos tal como brotam rainhas nas colmeias". Deve-se notar que o EE fala nas cidades *de agora*.

<sup>20</sup> Embora o *Banquete* e esp. a *Apologia* (23a: [...] τῷ ὄντι ὁ θεὸς σοφὸς εἶναι, καὶ ἐν τῷ χρησμῷ τούτῳ τοῦτο λέγειν, ὅτι ἡ ἀνθρωπίνη σοφία ὀλίγου τινὸς ἀξία ἐστὶν καὶ οὐδενός.) sugiram isso de algum modo, é possível dizer que Heráclito, ao referir-se àquilo que é sábio no neutro (*to sophon*), já antecipara essa ideia *more suo*: a única coisa sábia não é uma pessoa, mas a divindade. Cf. fr. 32, fr. 41 e fr. 83.

<sup>21</sup> Sugestão de William Altman. Note-se que "o bom" no grego está no neutro singular: τὸ ἀγαθόν, "o bem", tal como Sócrates costumava falar; quanto a Sócrates dizer que o um não pode ser múltiplo, cf. *República* VII 525e-526a.

<sup>22</sup> Essa questão da separação ou não do divino e do humano - ou seja, da piedade - seria importante para explicarmos a importância do *Eutífron* para a compreensão do *Político*. Cabe salientar, porém, que ela já

Outros indícios de que o EE não é um dualista como o Sócrates da *República* e do *Banquete* são os seguintes: a Era de Cronos, que segundo o mito há de voltar a realizar-se *nesse mundo* (ainda que em outro tempo), mistura homens e deuses em perfeita harmonia; e Cronos, o deus supremo, parece ser automovimento eterno (269e<sup>23</sup>) e não uma forma imutável e separada do devir. No mais, se o regime correto fosse apenas um ideal, como se explicaria que a vantagem do saber de seu rei em relação às leis, demasiado universais e fixas, seja justamente sua capacidade de adequar-se às novidades e particularidades dos casos concretos (284e, 294b-c), ou seja, de adequar-se ao mundo empírico do devir? A lei é limitada justamente porque tem de ser aplicada a um mundo *não ideal*! Note-se como tampouco há como defender a continuidade entre Rei-filósofo da *República* e Rei do *Político*, pois seus saberes parecem opostos<sup>24</sup>. De resto, todo esse não dualismo do EE parece relacionado e logicamente decorrente do restabelecimento ontológico do movimento operado por ele no *Sofista* (248e, 254d).

Além da falta do dualismo necessário para que o regime correto do *Político* seja um ideal separado do devir e jamais realizável, convém notar outro ponto tão importante quanto negligenciado pelos intérpretes, que tendem a afirmar que a necessidade do rei com sabedoria decorreria das limitações da lei, que assim precisariam ser aplicadas com um saber prático da medida e da oportunidade. Ocorre, na verdade, que as teorias do Rei com ciência (293b-c) e da arte da medida (284e) são elaboradas *antes* da constatação do problema das limitações das leis (294b-c). Não há que se falar, portanto, na necessidade do político com saber para suprir a incapacidade das leis de se adequarem às

---

está posta no início do *Sofista*, quando o divino e o humano são misturados na figura do Estrangeiro, sobre o qual Sócrates pergunta se não seria um Deus e Teodoro responde que seria, sim, um varão divino (216a-c). Essa mistura também parece decorrer do argumento de que o ser tem de sofrer algo e mover-se na medida em que é conhecido, pois conhecer seria agir ou fazer algo (*poiein ti*) (284d-e); se, portanto, os homens conhecem os deuses, os deuses sofrem algo e são alterados, quíça produzidos, pelos homens. Além disso, é preciso notar que de acordo com o final do *Sofista*, no que chamo de "Linha dividida do Estrangeiro" (266a-267a), a arte real de tecer gêneros de cidadãos para gerar um terceiro gênero (*Pol.* 310a-310e) só poderia enquadrar-se na arte divina de produzir a realidade (*Sof.* 266b), de uma espécie da qual o *Político* começa e termina falando.

<sup>23</sup> "Ser a causa contínua de sua própria rotação (αὐτὸ δὲ ἑαυτὸ στρέφειν ἄει) não é possível senão ao que rege tudo aquilo que se move". Trad. Paleikat e Costa.

<sup>24</sup> Além de suas ações, uma vez que o "Rei"-filósofo da *República* volta para a caverna (e note-se que há caverna, e não um paraíso como a Era de Cronos, mesmo com seu "governo"), nunca é descrito governando de fato (mas sim interrogando ou disputando pelo conhecimento das sombras) e (provavelmente) morre assassinado como Sócrates, enquanto o rei do Estrangeiro governa de fato, sem perguntar nada ou sequer persuadir, e, matando em vez de morrendo heroicamente, provoca um retorno ao paraíso pela aplicação de sua ciência do devido, oportuno e adequado a cada vez, ou seja, do mais concreto e inseparável.

particularidades de cada caso e às novidades do mundo concreto, como se o bom político para o Estrangeiro operasse *sob* a lei e nos limites dela; isso seria ler mal o texto, pois o bom político para o Estrangeiro opera *sobre* a lei, acima e independentemente dela, uma vez que pode desfazê-la e até governar sem ela (295c-296c), conforme os limites exclusivos da sua enigmática ciência.

Vemos, em face disso, que a interpretação dominante do diálogo (Strauss, 2016; Saunders, 1992; Annas, 1994; Oliveira, 2013<sup>25</sup>; Williams, 2017) assentada em boa medida em interpretação equivocada ou ao menos negligente do mito, precisa ser revisada. Parece-me, ademais, que outros problemas rondam, ainda que sub-repticiamente, a interpretação dominante e amiúde contribuem para uma leitura apressada e enviesada do diálogo: primeiro, certa negligência do contexto dramático em que estão inseridas as falas do EE; depois, diretamente relacionado a esse primeiro problema, a falta de consideração do contexto em que o diálogo *Político* está inserido e para o qual, desde o início, ele próprio remete, ou seja, o fato de não ser lido à luz das conexões claramente estabelecidas pelo próprio texto com os diálogos que o circundam, como o *Sofista*, o *Teeteto* e, *ipso facto*, o *Eutífron* e a *Apologia*; por último, uma pressuposição que em geral acompanha os leitores do *Sofista* e do *Político* e que é, em boa medida, causada pelos problemas anteriores, a saber, a ideia de que o EE seria o novo porta-voz da filosofia de Platão, ideia que se mostra altamente contestável quando não cometemos os equívocos anteriores. Dada, no entanto, a complexidade dessas questões, uma discussão adequada desses pontos, acompanhada da exposição de interpretação alternativa do diálogo, só poderá ser levada a cabo em um novo artigo<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> Apesar desse autor pretender se diferenciar do que considera "certa vulgata e interpretação convencional" (p.179) do pensamento (sobretudo político) de Platão, no essencial sua leitura não difere da leitura mais difundida do *Político*, pois o cerne de sua interpretação consiste justamente em dizer que, reconhecendo a impossibilidade "histórica" do regime "ideal", no *Político* Platão começaria a voltar sua atenção, de forma mais sóbria e realista (p.170), para o melhor regime *possível* no âmbito empírico do "devir histórico", mas mantendo o regime "ideal" como "norma transcendente" a ser imitada nesse mundo por uma legislação racional.

<sup>26</sup> Gostaria de agradecer, primeiro, a William Altman, cujas lições sobre o *Político* foram-me fundamentais para compreender a centralidade do mito para o diálogo; depois, também gostaria de agradecer à prof.<sup>a</sup> Luisa Buarque, que gentilmente permitiu que eu participasse de um curso sobre o diálogo, curso sem o qual não teria tido a oportunidade de estudar e discutir o *Político* de modo mais aprofundado, sobretudo no que concerne à leitura de bibliografia secundária e à escrita de um texto; o presente artigo é, a rigor, um desenvolvimento do trabalho para a disciplina da prof.<sup>a</sup> Luisa Buarque, ainda que corresponda apenas à primeira parte desse trabalho.

### Referências bibliográficas

ALTMAN, William H. F. *The Reading Order of Plato's Dialogues*. In: Phoenix, Vol. 64, No. 1/2 (Spring-Summer/printemps-été 2010), pp. 18-51.

\_\_\_\_\_. *Plato the Teacher: The Crisis of Republic*. Lanham, Maryland: Lexington Books, 2012.

\_\_\_\_\_. *The Guardians in Action: Plato the Teacher and the Post-Republic Dialogues from Timaeus to Theaetetus*. Lanham, Maryland: Lexington Books, 2016a.

\_\_\_\_\_. *The Guardians on Trial: the reading order of Plato's dialogues from Euthyphro to Phaedo*. Lanham, Maryland: Lexington Books, 2016b.

ANNAS, Julia. *Introduction*. In: PLATO, *Statesman*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

DAVIS, Morris. *The Statesman as a Political Dialogue*. The American Journal of Philology, Vol. 88, No. 3 (Jul., 1967), pp. 319-331.

DE CHIARA-QUENZER, Deborah. *The Purpose of the Philosophical Method in Plato's "Statesman"*. Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science, Vol. 31, No. 2 (June 1998), pp. 91-126.

HEMMENWAY, Scott R. *Pedagogy in the Myth of Plato's "Statesman": Body and soul in relation to philosophy and politics*. History of Philosophy Quarterly, Vol. 11, No. 3 (Jul., 1994), pp. 253-268.

LANE, M.S. *Method and Politics in Plato's Statesman*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

McCOY, Marina. *Platão e a Retórica de Filósofos e Sofistas*. São Paulo: Madras, 2010.

MERRILL, Jacqueline Pfeffer. *The Organization of Plato's "Statesman" and the Statesman's Rule as a Herdsman*. Phoenix, Vol. 57, No. 1/2 (Spring - Summer, 2003), pp-35-56.

MICHELINI, Ann N. *The Search for the King: Reflexive Irony in Plato's Politicus*. Classical Antiquity, Vol. 19, No. 1 (Apr., 2000), pp. 180-204.

OLIVEIRA, Richard Romeiro. *Pólis e Nómos - o Problema da Lei no Pensamento Grego*. Edições Loyola, 2013.

PLATÃO. *Platonis Opera*, 4 vols. (Org.: John Burnet). Oxford: Clarendon, 2002 (1900).

\_\_\_\_\_. *Banquete*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA, 2011.

\_\_\_\_\_. *Fedro*. Trad. de José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2009.

\_\_\_\_\_. *Górgias*. Lisboa: Edições 70.

\_\_\_\_\_. *Hípias Maior*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA, 2016.

\_\_\_\_\_. *Hípias Menor*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA, 2016.

\_\_\_\_\_. *Íon*. Tradução Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

\_\_\_\_\_. *Político*. Trad. Paleikat e Costa (Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1987.

\_\_\_\_\_. *Protágoras*. Trad. Ana da Piedade Elias Pinheiro. Editora Relógio D'Água, 1999.

\_\_\_\_\_. *República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

\_\_\_\_\_. *Sofista*. Trad. Paleikat e Costa (Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1987.

ROWE, C. J. *Killing Socrates: Plato's Later Thoughts on Democracy*. The Journal of Hellenic Studies, Vol. 121 (2001), pp. 63-76.



\_\_\_\_\_. *Plato: Statesman*, Translated, with introduction. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc, 1999.

ROSEN, Stanley. *Plato's Statesman: The Web of Politics*. New Haven and London: Yale University Press, 1995.

SAUNDERS, Trevor J. *O pensamento político tardio de Platão*. In: *Platão*. Richard Kraut (org.). São Paulo, SP: Ideias e letras, 2013.

SOARES, Carmen. *A Paideia em Platão: O Político*. In: Soares, Carmen, ed. lit.; Casadesús Bordoy, Francesc, ed. lit.; Fialho, Maria do Céu, ed. lit. *Redes culturais nos primórdios da Europa: 2400 anos da fundação da Academia de Platão*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016.

SPRAGUE, Rosamond Kent. *Symposium 211A and Parmenides Frag. 8*. *Classical Philology*, Vol. 66, No. 4 (1971), p. 261.

STRAUSS, Leo. *Uma introdução à filosofia política: dez ensaios*. São Paulo: É Realizações, 2016.

ZUCKERT, Catherine H. *Who's Philosopher? Who's a Sophist? The Stranger V. Socrates*. *The Review of Metaphysics*, Vol. 54, No. 1 (Sep., 2000), pp. 65-97.

## O naturalismo em Schopenhauer: Um casamento entre Aristóteles e Platão

Daniel Rodrigues Braz

**Resumo:** Faremos aqui um apanhado da influência de Aristóteles no pensamento de Schopenhauer, levando em conta o posicionamento do grego a favor de uma teleologia natural, o que nos levará a um exame do conceito de *entelécheia* (ἐντελέχεια, ou, no vocabulário escolástico, *forma substantialis*). De modo geral, mostraremos como a tradição aristotélica teria sido uma base para Schopenhauer refletir sobre o mundo como representação, além disso, devido a sua visão igualmente naturalista das coisas, uma inspiração metodológica. Faremos referência ainda sobre a importância tanto da escolástica quanto do neoplatonismo na assimilação dos textos do estagirita pelo filósofo alemão.

### INTRODUÇÃO

Talvez a principal oposição a Platão levada a cabo por Aristóteles seja o argumento de que a contemplação das formas (εἶδοι, *eídoi*) só pode se dar intrinsecamente ao conhecimento (ἐπιστήμη, *epistémē*) dos seus exemplares particulares e concretos, os entes naturais, e nunca através de um acesso direto aos universais. Para Aristóteles, as formas eternas são meros gêneros ou espécies pensados a partir da observação de particulares, sujeitos ao vir a ser<sup>1</sup>. De tal corrente de pensamento originou-se a doutrina escolástica chamada de “nominalismo”, que afirma que os entes universais são apenas nomes, generalizações, conceitos. No polo oposto da disputa metafísica havia também, no período medieval, o chamado “realismo”, o qual afirmava a existência independente dos universais como entes em si mesmos, modelos eternos das coisas. Enquanto a primeira doutrina sempre esteve associada ao aristotelismo, a segunda, por oposição, foi associada ao platonismo. Estudioso do escolasticismo, Schopenhauer parece em sua

---

<sup>1</sup> No tratado *De Interpretatione*, Aristóteles diz que “dentre as coisas existentes, umas são universais, outras singulares”, denominando “de universal aquilo que naturalmente é predicado [literalmente, “categorizado”, *kategoréisthai*] em muitas coisas, e de singular aquilo que não é, por exemplo: homem pertence às coisas universais e Cális às singulares.” (17<sup>a</sup>, 37-40) - ARISTÓTELES. *Da Interpretação*. Trad.: José Veríssimo Teixeira da Mata. Ed. Unesp: São Paulo, 2013.

própria doutrina querer conciliar as duas posições. Vemos em sua obra tanto a ocorrência de abordagens metafísicas próximas do realismo platônico - como por exemplo: “entendo, pois, sob IDEIA, cada fixo e determinado GRAU DE OBJETIVAÇÃO DA VONTADE, na medida em que esta é coisa em si e, portanto, é alheia a pluralidade. Graus que se relacionam com as coisas particulares como suas formas ou protótipos”<sup>2</sup> – quanto ressalvas de que as Ideias não são coisas em si, pois resguardam ainda a forma geral da representação, que é “ser-objeto-para-um-sujeito”<sup>3</sup>.

O próprio estagirita, por sua vez, argumenta que nosso conhecimento das essências das coisas, isto é, das substâncias (*ousíai*), não se dá em outro lugar que não em nossas afecções da providas da natureza, a qual é constituída por uma multiplicidade de entes compostos de forma (*eídos*, ou *morphé*) e matéria (*hýle*): é a teoria do hilemorfismo.

Em vocabulário platônico-schopenhaueriano, poderíamos talvez traduzir isto como: as Ideias não são independentes do mundo sensível, pois é neste que se funda a possibilidade de apreendê-las. No *De Anima*, por exemplo, Aristóteles é enfático ao dizer que a alma (*psykhé*) é a forma (*eídos*) e a atualidade (*entelékheia*) primeira de um corpo vivo<sup>4</sup> e que não podemos falar em alma em absoluto, abstraindo o fato de que ela é alma de um corpo particular, nada sendo fora de sua relação com este.

Pois substância (*οὐσία*, *ousía*) é, como dissemos, dita de três maneiras, como forma (*εἶδος*, *eídos*), como matéria (*ὑλη*, *hýle*), e como o composto (*ἐξ ἀμφοῖν*, *ex amphoîn*), e destes matéria é potencialidade (*δύναμις*, *dýnamis*), forma é atualidade (*ἐντελέχεια* *entelékheia*), e desde que o composto é nesse caso a coisa ‘almada’ (*ἔμψυχον*, *émpsykhon*), não seria o caso de que o corpo seja a atualidade da alma, mas sim que a alma seja a atualidade de um corpo (414a).<sup>5</sup>

De fato, como é possível notar, por exemplo, no § 31 de *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer era um grande defensor de uma leitura que reconheça o “sentido íntimo” das doutrinas de Platão e de Kant como sendo o mesmo: ele passa sobretudo pela afirmação da natureza ilusória do mundo sensível. Ao longo de toda a sua obra, aliás, Schopenhauer abraçou Platão como abraçou Kant. Ainda que de forma crítica

<sup>2</sup> SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I. Trad. Jair Barboza. 2.ed. São Paulo: Editora Unesp, 2013. p. 151.

<sup>3</sup> *Ibidem*, § 32.

<sup>4</sup> ARISTÓTELES. *De Anima*, (On the Soul). Trad. Hugh Lawson-Tancred. Londres: Penguin Books, 1986. Livro II, cap. 1, 412a.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 414a. Nossa tradução.

e consciente, o filósofo da vontade era tomado singularmente por um profundo respeito às doutrinas de ambos os mestres. Contudo, por mais que Aristóteles também estivesse longe de fazer a distinção notoriamente eternizada por Kant entre aparência e coisa em si, há um certo sentido em dizer que sua filosofia é mais compatível com o kantismo do que com Platão e a razão para isso está para além da semelhança estilística.

Diríamos que, mesmo ainda no período de elaboração da primeira edição de *O Mundo*, seria difícil conceber um contexto de não assimilação do aristotelismo por Schopenhauer. Além de ter herdado o aristotelismo dos estudos escolásticos – tendo em destaque sua apreciação do compêndio de doutrinas medievais, as *Disputationes Metaphysicae*, de Francisco Suarez –, Schopenhauer ainda trazia essa herança em razão de suas raízes filosóficas no neoplatonismo. A seita helenista incidiu sobre o processo de concepção da “doutrina definitiva” enfim publicada em *O mundo como vontade e como representação* por meios diversos<sup>6</sup>. Contudo, é somente na segunda fase da obra de Schopenhauer que Aristóteles começa a aparecer mais vezes em referências diretas, conforme aponta Brandão (2008).

Após um hiato de 17 anos sem publicações, desde a primeira edição de *O mundo como vontade e como representação*, Schopenhauer publica *Sobre a vontade na natureza* (1936), ensaio no qual exhibe uma forte inclinação naturalista, defendendo a observação dos resultados das ciências empíricas como meio de confirmar a plausibilidade de sua metafísica, que aqui assume sempre um caráter imanente, isto é, circunscrito pela experiência possível. O alemão defende que todo ser natural, do reino mineral ao reino animal, possui nele embutido, com sua condição de existência, uma finalidade – uma vontade – que ali opera mesmo sem a presença da cognição. Como diz Brandão, “particularmente, em fragmentos que tratam do primado da Vontade sobre o intelecto pode-se perceber que Aristóteles foi referência para Schopenhauer pensar a relação entre

---

<sup>6</sup> Havia influência direta da leitura de Plotino a certa altura de sua vida, mas provavelmente a maior influência neoplatônica se dava de maneira indireta desde seu período de juventude: através da obra de místicos cristãos como Jakob Böhme e Madame Guyon; através de Giordano Bruno e de Espinosa; através de autores do romanstismo alemão e do orientalismo que surge na crista deste período; e, de modo geral, através das discussões que se tornaram tendência na filosofia do período pós-kantiano, período em que surgiram também as “filosofias do Absoluto”. Schelling é uma figura de destaque nesse período para Schopenhauer, por suas questões afins. Embora rejeite-o, sabemos que o filósofo da vontade estudou Schelling a sério e absorveu alguns traços importantes. (Cf.: APP, 2014, e também BARBOZA, 2003)

Vontade, matéria e intelecto”<sup>7</sup>.

As Ideias, para Schopenhauer, necessariamente teriam – em harmonia com a posição aristotélica – a origem de sua manifestação nos objetos particulares próprios da intuição, ou seja, naquilo que é conhecido por meio dos sentidos. Assim, as ideias sempre são relativas às aparências, fato que se aplica mesmo ao seu uso do conceito de “vontade”, considerado enquanto arquétipo interno, devido à origem do conceito na experiência interna do querer<sup>8</sup>. As ideias seriam, pois, as representações dos diversos graus em que a vontade se faz objeto na natureza desde suas formas mais primordiais, as forças naturais, até o ápice de sua distinção, o caráter do ser humano, dado empiricamente em seu corpo. Pois aquilo que, do ponto de vista do sujeito chamamos de “vontade”, do ponto de vista do objeto chamamos de “corpo”. A chamada “metafísica imanente”, que é metafísica da natureza, é o discurso sobre o status da coisa em si enquanto núcleo da aparência em cuja silhueta se revela, devendo assim ser interpretada à luz do conceito de “vontade”. A vontade é a chave hermenêutica simplesmente por ser aquilo que há de acesso mais distinto e imediato na experiência. Contudo, isso vale somente se ela for entendida como aquilo sob cuja determinação o intelecto adquire suas funções naturais. Como que acordando de um sonho em que era rei tirano, o intelecto, iludido ao longo de toda a tradição filosófica até Schopenhauer, descobre que, em verdade, é servo da vontade.

### ***Entelékheia* (ἐντελέχεια) ou *forma substantialis***

Uma pista relevante sobre a importância da incorporação do pensamento aristotélico na filosofia de Schopenhauer está na apropriação do conceito de *forma substantialis* – forma como os escolásticos traduziam *entelékheia* – para o latim. Merece destaque aqui uma passagem (SCHOPENHAUER, 2013, p. 166) inserida pelo autor em *O Mundo como vontade e representação*, a partir da segunda edição: a *forma substantialis* de Aristóteles designa exatamente Aquilo que aqui nomeio o grau de objetivação da

---

<sup>7</sup> BRANDÃO, Eduardo. *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas, 2009. p. 71.

<sup>8</sup> SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, §15. Suplemento: cap. 17 do tomo II. Destacamos aqui a seguinte passagem: “O todo da experiência assemelha-se a um escrito cifrado, e a filosofia à decifração deste, cuja exatidão é confirmada pela coerência resultante que aparece em toda parte. Se esse todo apenas é apreendido em profundidade e a experiência externa é conectada à interna; então ele pode ser objeto de INTERPRETAÇÃO, EXEGESE a partir de si mesmo”. (II 203).

vontade em uma coisa”<sup>9</sup>.

Ora, por “Aquilo”, o alemão está se referindo justamente ao que foi anteriormente designado por ele como Ideia platônica em sua metafísica. O uso do termo “Ideia” ocorre, como já dito, desde a primeira edição de sua principal obra (1819). Na seguinte passagem, Schopenhauer pela primeira vez descreve mais explicitamente o significado de “Ideia platônica”, relacionando-o com a noção de “grau de objetivação da vontade”:

Em conformidade com isso, aquilo que aqui já deve ter ocorrido espontaneamente a todos os discípulos de Platão será, no próximo livro, objeto de uma consideração pormenorizada, a saber: os diferentes graus de objetivação da vontade expressos em inumeráveis indivíduos e que existem como seus protótipos inalcançáveis ou formas eternas das coisas, que nunca aparecem no tempo e no espaço, médium do indivíduo, mas existem fixamente, não submetidos a mudança alguma, são e nunca vieram a ser, enquanto as coisas nascem e perecem, sempre vêm a ser e nunca são; OS GRAUS DE OBJETIVAÇÃO DA VONTADE, ia dizer, não são outra coisa senão as IDEIAS DE PLATÃO<sup>10</sup>.

Mas e Aristóteles? A inserção a partir da segunda edição de *O Mundo*, de 1844, da passagem primeiramente citada e de outras semelhantes indiscutivelmente constitui, pois, uma prova suficiente de que a obra do fundador da escola do Liceu é usada não de forma opositora à filosofia de Platão, mas de maneira conciliadora entre esta e sua própria versão da teoria das Ideias, sendo por consequência uma importante chave de decifração em geral da teoria da vontade como essência da representação, isto é, como coisa em si. Conforme o que dissemos mais acima, tal gesto conciliador por parte de Schopenhauer teria se dado em grande medida devido à sua influência dos debates escolásticos por ele estudados, sobretudo por meio de Suarez, a cujas *Disputationes Metaphysicae* - “este proscrito compêndio de toda sabedoria escolástica”<sup>11</sup> - foi feita referência na primeira aparição da expressão *forma substantialis* em *O mundo como vontade e representação*:

Aquilo que para cada ser humano é seu caráter infundado, pressuposto em qualquer explanação de seus atos a partir de motivos, é para cada corpo orgânico precisamente sua qualidade essencial, seu modo de atuar, cujas exteriorizações são ocasionadas por ação vinda de fora, enquanto a qualidade essencial mesma, ao contrário, não é determinada por coisa alguma externa a si, portanto é inexplanável: suas exteriorizações isoladas, únicas

<sup>9</sup> SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 166. Conforme aponta Eduardo Brandão em sua obra que integra a bibliografia deste ensaio.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 150-151.

<sup>11</sup> *Fragmente zur Geschichte der Philosophie*, IV 63.

pelas quais torna-se visível, estão submetidas ao princípio de razão: ela mesma, no entanto, é sem fundamento. Em essência isso foi corretamente reconhecido pelos escolásticos, que a designaram *forma substantialis* (Cf. Suarez, *Disput. metaph.*, disp. XV, *sect. 1*)<sup>12</sup>.

\*

Dissemos anteriormente que as expressões *forma substantialis* e *entelékheia* são equivalentes, pelo menos dentro do domínio da obra de Schopenhauer, segundo sua interpretação. Justificamos esta interpretação a partir de uma passagem de uma de suas *Vorlesungen* chamada *Metaphysik der Natur*, p. 134 (BRANDÃO, 2008, p. 71), o filósofo da vontade afirma:

“A expressão *forma substantialis* deve ter sido usada primeiro por Averroes; mas o conceito é mais antigo: Aristóteles expressa o mesmo através de ἐντελέχεια (forma acabada), e também através do το τι ην ειναι [*tò ti en ênai*] (a essencialidade determinada conceitualmente através da pergunta ‘o que isto é (era)’, o que os escolásticos denominam *a quidditas* (quididade) [*Washeit*]”<sup>13</sup>.

Façamos então uma investigação do conceito grego de ἐντελέχεια (*entelékheia*) buscando maior fidelidade à sua ocorrência original, isto é, Aristóteles, e em comentários diretos a este. Assim talvez possamos ter uma visão mais clara de suas possíveis conversações teóricas com a doutrina de Schopenhauer.

Sabemos que é muito mais notória a influência de Platão na filosofia de Schopenhauer, que no prefácio de sua obra principal afirma que um conhecimento prévio de sua obra – juntamente da obra de Kant e da sabedoria do Vedânta – constitui pré-requisito básico para uma compreensão mais ampla de seu próprio trabalho. Sua metafísica da natureza e sua estética têm como pilar o conceito de “Ideia platônica”, e o espírito de sua filosofia da “melhor consciência” repousa no da filosofia de Platão. Contudo, há de se reparar que, em Schopenhauer, a utilização do conceito de “Ideia”, embora possa ser realmente retraçada até Platão, possui um viés naturalista não tão associado à tradição platônica quanto aquele, por exemplo, em que as Ideias são os modelos inteligíveis das virtudes humanas, isto é, constituintes do domínio do Bem em

<sup>12</sup> SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 145.

<sup>13</sup> SCHOPENHAUER, Arthur. *Metaphysik der Natur*, p. 134 *apud* BRANDÃO, Eduardo. *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*, p. 71.

si. Em seu ensaio *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente* (III 221), por exemplo, Schopenhauer critica tal interpretação do conceito:

O Bom, o Belo e o Verdadeiro' são muito estimados, especialmente para os sentimentais e de coração mole, como pretensas Ideias, embora eles sejam apenas três conceitos muito amplos e abstratos, pois são extraídos de uma miríade de inumeráveis coisas e relações, e são conseqüentemente muito pobres em substância, como milhares de outros *abstracta* de um tipo similar<sup>14</sup>.

Mas, a favor do nosso breve estudo, sabemos também que há, pelo menos, um diálogo platônico que combina com a visão naturalista aristotélica: o *Timeu* um diálogo que teria exercido influência em Aristóteles (ver, por exemplo, a introdução de Claghorn, 1954). Esta informação é suficiente para justificar nossa aproximação entre Aristóteles e Platão, no escopo desta discussão.

Para Schopenhauer, as chamadas “Ideias” são as manifestações daquilo do há de universal em cada fenômeno natural particular. São os tipos naturais que conferem às coisas a sua unidade enquanto sendo exemplares de “algo” e ao mesmo tempo são aquilo que apontam sua teleologia natural, isto é, sua finalidade ou sua função na natureza. Ora, os leitores de Aristóteles identificarão tal teleologia com a metafísica e a física aristotélica: aqui sugerimos que provavelmente não estarão enganados. Mas, ora, se a física e a metafísica aristotélica que compõem a visão total do seu naturalismo possuem influência do *Timeu*, poderíamos considerar que as múltiplas formas como Schopenhauer absorveu o platonismo, inclusive o neoplatonismo, podem ter favorecido a simpatia do pessimista pelo estagirita subsequentemente à publicação da primeira edição de *O mundo*. Simpatia esta que também se devia à sua ênfase no método imanente, que o lembrava Kant, só não era crítico e transcendental.

Mas voltemos ao termo *entelékeia*. Presente em textos concernentes às ciências naturais e à metafísica na obra de Aristóteles, o termo grego é traduzido por Schopenhauer já em fragmento de 1821<sup>15</sup> como “acabamento” (*Vollendungen*)<sup>16</sup>, o que está em consonância com as traduções contemporâneas para a língua inglesa das obras de

<sup>14</sup> On The Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason. Trad. E. F. J. Payne. 7.ed. Illinois (EUA): Open Court Publishing Company, 1997. (III 221).

<sup>15</sup> Ou seja, pouco depois da publicação da primeira edição de *O mundo como vontade e como representação*, em 1819, e ainda muito antes da sua publicação seguinte, *Sobre a vontade na natureza*, de 1836.

<sup>16</sup> *Nachlaß III*, p. 123, aforismo 98.



Aristóteles consultadas para este trabalho, que têm como correlato dessa palavra o termo sinônimo *fulfillment*. Schopenhauer aponta o termo grego *télos* (τέλος) como radical de *entelékheia* (ἐντελέχεια), acentuando portanto a noção de “finalidade” embutida neste termo<sup>17</sup>. O alemão demonstra assim ter consciência de duas interpretações apontadas como usuais pelo aristotélico Stephen Makin, na introdução a sua tradução comentada da *Metafísica Θ* (2006). Uma das interpretações possíveis levaria a etimologia do termo à (i) contração de *en* (*heautôdi*) *telos ekhein*, que significa literalmente “possuir o próprio o fim dentro de si”; (ii) contração de *entelés* (completude, perfeição) *ékhein*, isto é, “ter completude”. Ademais, o termo *entelékheia* é tido também como equivalente do termo *enérgeia*, que literalmente significa “atividade” (Θ1, 1046a1–2; Θ3, 1047a30–2). Enfim, se Aristóteles intercala ambos os termos em sua obra sem um critério metodologicamente estabelecido, acrescentamos ainda que poderíamos tentar interpretá-los como tendo de fato exatamente o mesmo referencial na obra do estagirita, embora semanticamente considerados os termos *entelékheia* e *enérgeia* apresentem distinções. Esta sobreposição de sentidos aparece, por exemplo, na seguinte passagem da *Metafísica Θ*: “Pois a função (ἔργον) é a finalidade (τέλος), e a atualidade (ἐνέργεια) a função; e é por isso que o nome ‘atualidade’ é empregado com respeito à função e aponta para a completude (ἐντελέθειαν)”. (1050a20-25)<sup>18</sup>.

Levando em consideração que a mencionada “completude” é *entelékheia*, ou *forma substantialis*, temos em Schopenhauer que:

*A forma substantialis* de Aristóteles é a essência [*Wesen*] propriamente interna de cada coisa, sua qualidade [*Qualität*] específica, o fundamento mais interno de todos os seus modos de ação [*Wirkungsarten*], forças e manifestações<sup>19</sup> (Vorlesungen, *Metaphysik der natur*, p. 134; BRANDÃO, 2008, p. 70).

Ora, mas para Schopenhauer a Ideia é aquilo que todas as manifestações ou atos particulares de um determinado ser individual expressam, ou seja, é ela propriamente a essência da coisa. É no espaço e no tempo que a Ideia se faz visível, como o universal

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> ARISTÓTELES; MAKIN, Stephen. *Aristotle Metaphysics: Book Θ*. Oxford: Clarendon Press, 2006. (1050a20-25). Traduzimos o trecho em paralelo com a referida tradução em língua inglesa.

<sup>19</sup> SCHOPENHAUER, Arthur. *Metaphysik der Natur*, p. 134 apud BRANDÃO, Eduardo. *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*, p. 70.

existente em cada particular. As Ideias são graus de objetivação da vontade em uma coisa, isto é, aquelas entidades que remetem a diversidade das aparências a suas unidades inteligíveis correspondentes, que constituem a essência do seu modo de aparição. Mas como definiríamos tal essência? Bom, como bem recomenda o método de definição aristotélico, dizer a essência de algo demanda também que se diga o motivo pelo qual este algo é o que é, i.e., sua função ou sua finalidade. Justamente aí se conecta o conceito de *entelékheia* com o conceito de Ideia na filosofia de Schopenhauer. Além do mais, ora, se *entelékheia* pode ser tido como um dos sinônimos de *enérgeia*, analisemos também a etimologia desta palavra. O radical desta palavra é o mesmo da palavra *érgon*, que significa “atividade”. Se, como vimos, *entelékheia* possui como raiz o sentido de “finalidade” (*télos*), *enérgeia*, por sua vez, tem, então, como raiz o sentido de “atividade” (o mesmo radical da palavra *érgon* - ἔργον -, por exemplo, que significa “trabalho”, ou “função”).

Aristóteles, na sua física teleológica, afirma que o que faz com que uma coisa seja em completude (em alemão, *Vollendung*; em inglês, *fulfillment*) é a plena realização de seu *télos*. Portanto, como condição de existência de algo, há de haver algo que lhe garanta a unidade de sua manifestação a partir da conexão com seu fim natural, um fim que opera de dentro, como sugere uma das interpretações possíveis de *entelékheia*.

Schopenhauer apela a Aristóteles ainda como argumento de autoridade para uma leitura de “Ideia” como sendo aplicável apenas a seres naturais, e nunca a artefatos<sup>20</sup>. Os artefatos mesmos – como casa e anel – manifestariam apenas as ideias concernentes das matérias de que são feitos. Implícita nesta interpretação está a assunção de que apenas a natureza tem legitimidade para conferir às coisas singulares um propósito, uma causa final, pois aquela configura um todo ordenado, um *kósmos* (κόσμος), e a existência das coisas singulares só pode ser assumida se em sua definição se elas puderem ser remetidas a funções articuladas a esse todo. Concordando com isto, está a famosa frase remetida a Aristóteles, “a natureza nada faz em vão”<sup>21</sup>, isto é, trazendo à tona a visão de que toda obra natural é revestida de finalidades naturais. Desse modo, não faria sentido legitimar

<sup>20</sup> SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 244-245.

<sup>21</sup> “*natura nihil agit frustra*” (*De incessu animalium* [Dos desenvolvimentos animais], cap. 2, 704b 15 *apud* SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a vontade na natureza*. Trad. Gabriel Valladão Silva. 1 ed. Porto Alegre: L&PM, 2018. p. 102.

o intelecto humano como produtor de Ideias – o que tornaria “Ideia” mero sinônimo de “conceito” –, pois o intelecto humano ele mesmo é um produto da natureza, e portanto os artefatos seriam produtos naturais, por assim dizer, de segunda ordem, e não produtos meramente artificiais e não-naturais.

### O hilemorfismo

Se as Ideias, portanto, são aquilo que originariamente dá coerência e unidade às coisas particulares de que são manifestações, não faria sentido nesta leitura dizer pura e absolutamente “Ideia” sem fazer referência ao grau específico na natureza de sua objetivação. Essas gradações podem cobrir, em uma pirâmide hierárquica, forças físicas, forças químicas e forças orgânicas, estando presentes nessas últimas cada espécie do reino vegetal, e cada espécie do reino animal, culminando na humanidade como o grau mais distinto de manifestação de uma Ideia<sup>22</sup> – tudo isto segundo a filosofia schopenhaueriana. Ao mesmo tempo, Schopenhauer rejeita que as Ideias tenham existência independente do mundo sensível, como entidades constituintes de um outro mundo totalmente diferente deste<sup>23</sup>, inteligível, conforme nos transmitira a doutrina platônica ao longo da tradição, mas enfatiza que, por conservarem a relação básica entre sujeito e objeto, elas ainda habitam o domínio daquilo que se pode chamar representação, sendo possíveis “pela união de fantasia e razão”<sup>24</sup> – logo, condicionadas pela mente –, o que livra o filósofo alemão de possíveis acusações de abandono do idealismo transcendental em prol de um realismo pré-crítico. Ademais, tal ressalva ainda o livra de ser um dualista, do tipo que acreditaria em dois mundos – como Platão –, ou em duas substâncias – como Descartes. Schopenhauer era um monista – como Aristóteles –, crendo que, embora assumisse os modos de consideração do mundo como vontade e como representação fossem “*toto genere*” distintos, eles eram, de todo modo, apenas dois lados de uma mesma moeda, que para Schopenhauer era a própria consciência. Afinal, “o mundo é o autoconhecimento da

---

<sup>22</sup> Para um vislumbre mais completo e ao mesmo tempo sucinto deste assunto, indicamos a tabela feita por Paul Deussen em sua obra *Die Elemente der Metaphysik*, de 1894 (consultamos a edição inglesa, *The Elements of Metaphysics*, p. 146).

<sup>23</sup> Quando Schopenhauer fala que a vontade é *toto genere* distinta do corpo (SCHOPENHAUER, 2013, p. 120), ele não quer dizer que ambas pertencem a mundos diferentes, mas apenas que são duas formas de considerar o mundo.

<sup>24</sup> SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 47.

vontade”<sup>25</sup>. Dessa maneira,

nossa consciência possui dois lados: em parte é consciência do PRÓPRIO SI MESMO, que é a VONTADE; em parte consciência das OUTRAS COISAS, e enquanto tal é antes conhecimento intuitivo do mundo exterior, apreensão de objetos. Quanto mais um dos lados de toda a consciência entra em primeiro plano, tanto mais o outro desaparece ao fundo<sup>26</sup>.

O termo “ideia” ou “forma”, do grego *eídos*, é utilizado por Aristóteles como o mesmo que *entelékheia*, no sentido de atualidade, isto é, em oposição à *dýnamis*, potencialidade. Tanto no *De Anima* quanto na *Metafísica Θ*, Aristóteles estabelece uma relação de equivalência entre “forma” e “ato”, de um lado, e entre “matéria” e “potência”, de outro. Como vimos, na obra Aristotélica vemos a noção de “ato” aparecendo ora como *enérgeia*, ora como *entelékheia*<sup>27</sup>. Com isso, temos que “forma” se define como aquilo que dá a atualidade a uma substância, entendida como composto de matéria (*hýle*) e forma (*eídos* ou *morphé*). A forma define por exemplo que um indivíduo da espécie humana, em seu modo particular de organização biológica, permaneça sendo expressão de uma coisa só: é a sua alma (*psykhé*), que conserva a vida de acordo com a natureza material do corpo (*sôma*). Os corpos eles mesmos só podem ser concebidos como compostos, e nunca redutíveis ou à forma, ou à matéria. No segundo tomo de *O mundo como vontade e como representação*, Schopenhauer aponta para essa direção, por exemplo, no seguinte trecho em que cita um fragmento de Aristóteles tirado da obra do neoplatônico Estobeu:

Precisamente por isso a pura matéria é um objeto do PENSAMENTO apenas, não da intuição; o que levou PLOTINO (*Enneas II*, livro 4, c. 8 e 9) e GIORDANO BRUNO (*Della causa*, dial. 4) à paradoxal asserção de que a matéria não possui extensão, pois esta é inseparável da forma, e por conseguinte, é INCORPÓREA; porém, já ARISTÓTELES havia ensinado que a matéria não é corpo algum, embora corpórea: σῶμα μὴν οὐχ ἄν εἶν, σωματικὴ δὲ (*Stob. Ecl.*, livro I, c. 12, § 5)<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 475. Sobre este assunto, vale a leitura de Atwell, 1996.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 439.

<sup>27</sup> Uma curiosidade: Makin chama atenção para o fato de que apesar de o uso de *entelékheia* ser posterior ao uso de *enérgeia* em Aristóteles, não foi o caso de que o termo mais recente tornou o mais antigo obsoleto, pois o termo que cai em desuso na cronologia do corpus aristotélico é mesmo o de *entelékheia*. Segundo o que aponta o comentador, “[e]ntelékheia é comum em apenas seis lugares do corpus de Aristóteles [...]. Ademais, em quatro dos lugares em que *entelékheia* é comum, *enérgeia* entretanto ocorre mais frequentemente [...]”.

<sup>28</sup> SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo II Trad. Jair Barboza. 1.ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015. p. 54-55.

Vale reproduzir aqui o que Eduardo Brandão comenta sobre esta passagem:

Ora, esta passagem fornece subsídios para perceber que o neoplatonismo (Stobaios e, especialmente, Plotino) também intermedia o acesso de Schopenhauer a ὕλη (*hýle*) aristotélica: e, nessa medida, o alemão seria tributário de um percurso que, provavelmente a partir de Aristóteles, desenvolve a ideia de uma ‘ὕλη’ ‘platônica’ - o que percebe a partir da primeira frase da segunda parte das *Enéadas*: ‘A matéria é um sujeito (ὄποκειμενον<sup>29</sup>) e um receptáculo (ὄποδοχήν)’ de formas; [...]’<sup>30</sup>.

Fica evidente para nós, portanto, que um correto entendimento do que significa “Ideia” em Schopenhauer implica um devido conhecimento sobre a natureza da matéria (*hýle*), como complemento necessário e como meio através do qual aquela adquire sua objetividade. É de interesse primordial que não esqueçamos que em Schopenhauer as Ideias na natureza se manifestam através de sua luta pela posse da matéria e que sem isso não haveria lugar para a apreensão daquelas.

## Conclusão

Neste ensaio fizemos uma breve consideração a respeito da influência de Aristóteles sobre a metafísica da natureza de Schopenhauer no que diz respeito em geral à relação entre objeto, Ideia e vontade como coisa em si. Vimos como o hilemorfismo é um ponto de vista que ajuda Schopenhauer a explicar sua versão da teoria das Ideias, que concilia nominalismo e realismo de forma singular. Todavia, longe de pretendermos dar conta de tudo o que está em jogo nessa aproximação entre Schopenhauer e Aristóteles, nosso intuito aqui é apontar caminhos que têm se aberto ao longo de nosso primeiro ano de pesquisa em nível de mestrado.

Enfatizamos, enfim, que o trabalho de Brandão (2008) traz informações adicionais fundamentais ao que tange a relação entre autores buscada aqui, embora não tenha havido muito tempo para explorar sua abordagem de forma mais atenta e detida. Para este, o conceito de “matéria” (ὕλη, *hýle*) aristotélico e seus ecos neoplatônicos foram determinantes para que Schopenhauer reelaborasse melhor sua teoria da representação, refletindo, por exemplo, sobre as relações conceituais entre espaço, tempo e matéria expressas na tabela dos *praedicabilia a priori* presente no cap. 4 dos *Suplementos* (tomo

<sup>29</sup> Ou “substrato”.

<sup>30</sup> BRANDÃO, Eduardo. *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*, p. 138.

II) de *O mundo como vontade e como representação*.

### **Referências bibliográficas**

SCHOPENHAUER, Arthur; DEUSSEN, Paul (org.). **Sämtliche Werke: 6 Bänden**. Munique: R. Piper & Co, 1911.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação, tomo I**. Trad. Jair Barboza. 2.ed. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

\_\_\_\_\_. **O mundo como vontade e como representação, tomo II**. Trad. Jair Barboza. 1.ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

\_\_\_\_\_. **On The Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason**. Trad. E. F. J. Payne. 7.ed. Illinois (EUA): Open Court Publishing Company, 1997.

\_\_\_\_\_. **Sobre a vontade na natureza**. Trad. Gabriel Valladão Silva. 1 ed. Porto Alegre: L&PM, 2018.

BRANDÃO, Eduardo. **A concepção de matéria na obra de Schopenhauer**. São Paulo: Humanitas, 2009.

APP, Urs. **Schopenhauer's Compass: An introduction to Schopenhauer's Philosophy**. Wil (Suíça): University Media, 2014.

ARISTÓTELES. **De Anima (On the Soul)**. Trad. Hugh Lawson-Tancred. Londres: Penguin Books, 1986.

ARISTÓTELES; BARNES, Jonathan (ed.). **The Complete Works of Aristotle: vol. 2**. Princeton: Princeton University Press, 1991.

ARISTÓTELES; MAKIN, Stephen. **Aristotle Metaphysics: Book Θ**. Oxford: Clarendon Press, 2006.

CLAGHORN, George S. **Aristotle's Criticism of Platos's 'Timaeus'**. Holanda: The Hague, 1954.